# 35

TÜRKİYE DİYANET VAKFI

# İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ

# RESÛLÎLER

(بنو رسول)

Yemen’de 1229-1454 yılları arasında hüküm süren muhtemelen Türkmen asıllı bir hânedan.

Adını kurucusu el-Melikü’l-Mansûr Nûreddin Ömer’in dedesi olup Abbâsîler’in Eyyûbîler’e gönderdiği elçiler arasında yer aldığı rivayet edilen Muhammed b. Hârûn b. Ebü’l-Feth er-Resûl’den alır. Hânedanın etnik kökeni hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Üçüncü Resûlî sultanı el-Melikü’l-Eşref II. Ömer’in Ṭurfetü’l-aṣḥâb adlı eserine dayanan muahhar kaynakların büyük bir kısmı, Muhammed b. Hârûn’un nesebini Kahtânîler’in Kehlân koluna mensup Gassânîler’e bağlayarak onun Arap olduğunu, ancak neslinden gelenlerin daha sonra Türkmenler’in yaşadığı bölgelere yerleştiklerinden kimliklerini yitirip Türkçe konuşmaya başladıklarını iddia etmiştir (Abdülbâkī b. Abdülmecîd el-Yemânî, s. 85; Ali b. Hasan el-Hazrecî, I, 25-27). Resûlîler’in ikinci sultanı el-Melikü’l-Muzaffer I. Yûsuf’un müşaviri İbn Hâtim’in bu hânedanla ilgili en eski ve en güvenilir kaynak olarak kabul edilen es-Simṭü’l-ġāli’s-semen fî aḫbâri’l-mülûk mine’l-Ġuz bi’l-Yemen (Yemen’de Oğuz meliklerinin tarihi) adlı eserine bu ismi vermesi ve içinde yukarıdaki rivayetlerden hiç bahsetmemesi bu rivayetlerin sonradan uydurulduğu izlenimini vermektedir. Irak’a yerleşerek Abbâsî halifeleri nezdinde Eyyûbîler’e birkaç defa elçi gönderilecek kadar itibar kazandığı ileri sürülen Muhammed b. Hârûn’un adına dönemin kaynaklarında rastlanmamasını ve hangi Abbâsî halifesi devrinde elçilik yaptığının belirtilmemesini dikkate alan Zetterstéen de bu rivayeti şüpheyle karşılamaktadır (el-Melikü’l-Eşref er-Resûlî, neşredenin girişi, s. 32-33). Arap tarihçilerinin genellikle, yabancı kökenli hânedanları Arap nesebine bağlama eğilimi gösterdiğini ifade eden bazı araştırmacılar da hânedan mensuplarının Türkçe konuşmasına dayanarak Muhammed b. Hârûn’un Selçuklu hareketiyle bölgeye gelen Oğuzlar’ın bir boyundan olmasını daha muhtemel görmektedir (Bosworth, s. 108; EI² [İng.], VIII, 455). Resûlîler’in yönetimlerini halka kabul ettirebilmek için neseplerini Kahtânîler’e

bağlamış olması da mümkündür (tartışmalar için bk. M. Abdülâl Ahmed, s. 46-56).

Kaynaklara göre bir isyan sırasında Bağdat'tan ayrılan Muhammed b. Hârûn, Eyyûbîler'in hizmetine girdi. Yemen'in ele geçirildiği (569/1173) günlerde veya hemen ardından bölgeye yerleşen oğulları ve torunları Eyyûbîler tarafından çeşitli şehirlere vali tayin edildi. Bunlardan Mekke Valisi Nûreddin Ömer b. Ali, Yemen Eyyûbîleri'nin son hükümdarı el-Melikü'l-Mes'ûd Selâhaddin Atsız'ın ölümünden (626/1229) sonra Yemen'i atabeg sıfatıyla idaresi altına aldı. Böylece Mısır Eyyûbî Sultanı I. el-Melikü'l-Kâmil Muhammed'in tâbiiyyetinde Yemen'e hâkim olan Nûreddin Ömer durumunu sağlamlaştırınca el-Melikü'l-Mansûr unvanıyla bağımsızlığını ilân etti (632/1235), hükümdarlığı Abbâsî Halifesi Müstansır-Billâh tarafından da kabul gördü. Nûreddin Ömer, 645 (1247) yılında Zeydî imamıyla birleşerek yönetime baş kaldıran yeğeni Esedüddin Muhammed'i yendi. Cened'de kendi memlüklerinin suikastına uğradığında (Zilkade 647 / Şubat 1250) kurduğu devletin hâkimiyeti Mekke ile Hadramut arasındaki bölgede tanınıyordu.

Rakiplerini bertaraf ederek tahta çıkan Nûreddin Ömer'in büyük oğlu el-Melikü'l-Muzaffer I. Yûsuf öncelikle iktidar mücadelesi sırasında elden çıkan Zebîd, Tihâme, Aden ve Mekke gibi şehirleri tekrar hâkimiyet altına aldı. Daha sonra pek çok defa isyan eden büyük nüfuz sahibi amcazadesi Esedüddin Muhammed ile, onun ölümünün ardından Zeydî imam ve şeriflerinin isyanlarıyla uğraşmak zorunda kaldı. 676'da (1278) Zeydîler'e karşı başarı sağlayarak 678'de (1279) Zafâr'ı, ertesi yıl da Şibâm ve Hadramut'u topraklarına kattı. İlmi, adaleti ve dindarlığıyla tanınan Yûsuf, Memlük sultanlarıyla ilişkilerini yıllık belirli bir miktar vergi göndererek düzeltme yoluna gitmişti. Onun ölümünden (694/1295) sonra yerini alan oğullarından el-Melikü'l-Eşref II. Ömer'in hâkimiyetini tanımayan kardeşi el-Melikü'l-Müeyyed Dâvûd bir ara Aden'i ele geçirdiyse de yenilerek hapse atıldı. Ancak el-Melikü'l-Eşref II. Ömer'in kısa süre sonra ölümü üzerine sultan ilân edildi (696/1296). Öncelikle kardeşi el-Melikü'l-Mes'ûd'u bertaraf eden Dâvûd Hacce bölgesini zaptederek hâkimiyetini genişletti (698/1299). Birçok defa baş kaldıran bölge şeriflerinin 701 (1302) yılındaki isyanını kanlı bir şekilde bastırıp onları itaate mecbur etti. 1305-1309 yılları arasında Hacce bölgesindeki bazı kaleleri ele geçirdi. Zeydî

imamı Muhammed b. Mutahhar b. Yahyâ’ya ait toprakların bir kısmını alırken onun kışkırttığı Zemâr Kürtleri’ni de bölgeden sürdü (713/1313).

el-Melikü’l-Müeyyed Dâvûd’un 721’de (1321) ölümünün ardından sultan olan oğlu el-Melikü’l-Mücâhid Ali ertesi yıl tahttan indirildiyse de çok geçmeden tekrar tahta çıktı; Memlük Sultanı Muhammed b. Kalavun’un gönderdiği birliklerin yardımıyla düzeni sağladı (725/1325) ve kaybettiği yerleri geri aldı. Fakat 751’de (1350) hac için gittiği Mekke’de şerifin yönlendirmesiyle Muhammed b. Kalavun’un hac emîri tarafından tutuklanarak Mısır’a götürüldü ve bir yıl orada alıkonuldu. Bu süre içinde annesi idareyi elinde tutmakla birlikte devlet neredeyse dağılma noktasına geldi. Ülkesine dönen sultan düzeni tekrar kurdu; ancak 764’te (1363) ölümüne kadar çeşitli kabilelerin ve oğullarının isyanlarıyla uğraşmak zorunda kaldı. Ondan sonra tahta çıkan el-Melikü’l-Efdal Abbas’ın dönemi de isyanlarla geçti. 778’de (1377) ölen Abbas’ın yerine çok genç yaştaki oğlu el-Melikü’l-Eşref I. İsmâil sultan oldu. Zeydî imamları, şerifler, Tihâme ve Mihlâfüca‘fer’deki kabilelerle memlük birliklerinin isyanları karşısında büyük başarı kazandı; öldüğünde (18 Rebîülevvel 803 / 6 Kasım 1400) ülkenin birliğini tamamen sağlamıştı. Resûlîler’in son büyük sultanı el-Melikü’n-Nâsır Ahmed yönetimden ayrılan şehirleri tekrar ele geçirdi ve 820 (1417) yılında yapılan bir savaşta Zeydî imamı el-Mansûr Ali’yi ağır bir yenilgiye uğrattı.

Kardeşinin isyanını da bastırarak ülkede büyük ölçüde nizamı tesis etti (822/1419). el-Melikü’l-Nâsır Ahmed’in 827’de (1424) vefatının ardından Resûlîler küçük hânedanlara bölündü ve hükümdarlık, çocuk yaştaki sultanlarla bu küçük hânedanların rakip melikleri arasında sık sık el değiştirmeye başladı. Resûlî ordusundaki memlük birliklerinin sürekli isyanları da kargaşalığı arttırdı. Nihayet bu durumdan yararlanarak Aden’e saldıran Tâhirîler 858 (1454) yılında Resûlî topraklarının tamamını ele geçirip hanedana son verdiler.

Resûlîler’de devletin idarî yapısı selefleri Eyyûbîler’in siyasî nizamına göre düzenlenmişti ve sivil teşkilâtta nâiblik müessesesi vezirliğin üzerindeydi. Ordu atabekü’l-ceyş tarafından yönetiliyor ve çekirdeğini memlük birlikleri oluşturuyordu. Aden, Taiz, Zebîd ve Zafâr gibi şehirlerde bastırılan Resûlî paralarında diğer İslâm devletlerinin paralarından farklı olarak balık ve kuş

gibi hayvan figürleri yer almaktaydı. Devlet gelirlerinin büyük bir kısmı milletlerarası deniz ticaretinden ve transit geçiş vergilerinden sağlanıyordu. Aden Limanı, Doğu-Batı ticaretinde önemli bir yere sahipti. Sultanlar özellikle hurma tarımını desteklemişler ve yeni ziraî tekniklerin uygulanmasında bizzat öncü rolü oynamışlardır.

Sünnî bir politika takip eden ve hemen tamamı âlim olan Resûlî sultanları yazdıkları kitaplar, yaptırdıkları medreseler ve kurdukları kütüphanelerle ilmin gelişmesine büyük katkıda bulunmuşlardır. Vergilerin bir kısmı kendilerine tahsis edilen ulemâ ayrıca vakıflarla da desteklenmekteydi. el-Melikü'l-Müeyyed Dâvûd'un Taiz'de inşa ettirdiği medresenin kütüphanesinde 100.000 kitap bulunduğu rivayet edilir. el-Melikü'l-Eşref İsmâil ve el-Melikü'z-Zâhir Yahyâ'nın aynı şehirde kurdukları Eşrefiyye ve Zâhiriyye medreselerinin de kütüphaneleri vardı. Sultanlar bazı kitapları dışarıdan getirtiyor, ünlü bir âlim geldiğinde veya değerli bir kitap getirildiğinde bunları bizzat katıldıkları törenlerle karşılıyorlardı. Sultanların bu tutumu birçok âlimin Yemen'e yerleşmesine vesile olmuştur. Yemen'e dışarıdan gelen veya orada yetişen ünlü âlimler arasında Muhibbüddin etTaberî, Fîrûzâbâdî, Ali b. Hasan el-Hazrecî, Abdülbâkī b. Abdülmecîd el-Yemenî, İbn Hâtim, Muhammed b. Yûsuf el-Cenedî, İbnü'l-Ehdel ve İbnü'l-Mukrî el-Yemenî sayılabilir.

Resûlî sultanları imar faaliyetlerine büyük önem vermişlerdir. Kaynaklarda isimleri sayılan cami, mescid, medrese, kütüphane, saray, dârüzziyâfe, hankah ve ribât gibi binaların sayısı 180 civarındadır ve bunların çoğuna çeşitli vakıflar tahsis edildiği belirtilmektedir. Günümüze ulaşan başlıca eserler arasında Taiz'deki Mansûriyye, Muzafferî ve Eşrefiyye camileri bulunmaktadır. Resûlî eserleri Eyyûbî mimarisiyle yerel Yemen üslûbunun bir karışımıdır.

RESÛLÎ HÜKÜMDARLARI LİSTESİ

el-Melikü'l-Mansûr I. Ömer - 626 (1229)

el-Melikü'l-Muzaffer I. Yûsuf - 647 (1250)

el-Melikü'l-Eşref II. Ömer - 694 (1295)

el-Melikü’l-Müeyyed Dâvûd - 696 (1296)

el-Melikü’l-Mücâhid Ali - 721 (1321)

el-Melikü’l-Efdal Abbas - 764 (1363)

el-Melikü’l-Eşref I. İsmâil - 778 (1377)

el-Melikü’n-Nâsır Ahmed - 803 (1400)

el-Melikü’l-Eşref II. İsmâil - 830 (1427)

el-Melikü’z-Zâhir Yahyâ - 831 (1428)

el-Melikü’l-Eşref III. İsmâil - 842 (1439)

el-Melikü’l-Muzaffer II. Yûsuf (Taiz’de) - 845-854 (1442-1450)

el-Melikü’l-Mes‘ûd (Zebîd ve Aden’de, 1454’te Taiz’de) - 847-858 (1443-1454)

el-Melikü’l-Müeyyed Hüseyin (Zebîd’de, 1454’te Taiz’de) - 855-858 (1451-1454)

## BİBLİYOGRAFYA

el-Melikü’l-Eşref er-Resûlî, Ṭurfetü’l-aṣḥâb fî maʿrifeti’l-ensâb (nşr. K. W. Zetterstéen), Beyrut 1412/1992, s. 88-92; ayrıca bk. Selâhaddin el-Müneccid’in girişi, s. 32-40; İbn Hâtim, es-Simṭü’l-ġāli’s-semen fî aḫbâri’l-mülûk mine’l-Ġuz bi’l-Yemen: The Ayyūbids and Early Rasūlids in the Yemen (nşr. G. R. Smith), London 1974-78, I, 201-568; II, 83-95; Muhammed b. Yûsuf el-Cenedî, es-Sülûk (nşr. Muhammed b. Ali el-Ekva‘ el-Hivâlî), San‘a 1414/1993, bk. İndeks; Abdülbâkī b. Abdülmecîd el-

Yemânî, Târîḫu'l-Yemen: el-Müsemmâ Behcetü'z-zemen fî-târîḫi'l-Yemen (nşr. Mustafa Hicâzî), Beyrut 1985, s. 85-145; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik (Eymen), s. 149-162; Ali b. Hasan el-Hazrecî, el-ʿUḳūdü'l-lüʾlüʾiyye (nşr. M. Besyûnî Asel), Kahire 1329-32/1911-14, I-II; İbnü'l-Ehdel, Tuḥfetü'z-zemen fî târîḫi sâdâti'l-Yemen (nşr. Abdullah Muhammed el-Habeşî), Ebûzabî 1425/2004, I-II, bk. İndeks; Târîḫu'd-devleti'r-Resûliyye fi'l-Yemen (nşr. Abdullah Muhammed el-Habeşî), San'a 1405/1984; Eymen Fuâd Seyyid, Meṣâdiru târîḫi'l-Yemen fi'l-ʿaṣri'l-İslâmî, Kahire 1974, s. 19-188; M. Abdülâl Ahmed, Benû Resûl ve Benû Ṭâhir ve ʿalâḳātü'l-Yemen el-ḫâriciyye fî ʿahdihimâ, İskenderiye 1980, tür.yer.; M. Yahyâ el-Haddâd, et-Târîḫu'l-ʿâm li'l-Yemen, Beyrut 1407/1986, III, 77-214; A. al-Shami - R. B. Serjeant, "Regional Literature: The Yemen", Abbasid Belles-Lettress (ed. J. Ashtiany v.dğr.), Cambridge 1990, s. 460-468; C. E. Bosworth, The New Islamic Dynasties, Edinburgh 1996, s. 108-109; R. Giunta, The Rasūlid Architectural Patronage in Yemen: A Catalogue, Naples 1997, tür.yer.; G. R. Smith, "The Ayyubids and Rasulids: The Transfer of Power in 7th/13th Century", IC, XLIII/3 (1969), s. 175-188; a.mlf., "Rasūlids", EI² (İng.), VIII, 455-457; Rebî' Hâmid Halîfe, "Ṭırâzü'l-meskûkâti'r-Resûliyye (626-858/1229-1454)", el-İklîl, VII/2, San'a 1989, s. 42-66; Neşet Çağatay, "Resûlîler", İA, IX, 693-695.

Cengiz Tomar

# RESULZÂDE, Mehmed Emin

(1884-1955)

Azerbaycan Cumhuriyeti'nin kurucusu ve ilk cumhurbaşkanı.

Bakü yakınlarındaki Novhanı köyünde doğdu. Babası tanınmış bir din âlimi olan Hacı Molla Ali Ekber, annesi Zalkızı Ziynet'tir. Küçük yaşlarından itibaren aile çevresinde aldığı dinî bilgiler yanında belli ölçüde Arapça ve Farsça öğrendi, ardından Farsça'sını geliştirdi. Rus-Tatar mektebinde okuduktan sonra bir müddet Bakü Teknik Okulu'na devam etti. Bu yıllarda Bakü'nün ekonomik, sosyal ve siyasal ortamından, Rusya'da ve Rusya müslümanları arasında gittikçe yaygınlaşan inkılâpçı hareketlerden, Gaspıralı İsmâil Bey'in önderlik ettiği usûl-i cedîd okulları ve onun eğitim hakkındaki görüşlerinden etkilenip millî meselelerle ciddi şekilde ilgilenmeye başladı. 1902'de Rus sömürge yönetimine karşı mücadele etmek için Müslüman Gençlik Teşkilâtı adıyla gizli bir cemiyet kurdu. Bu cemiyet Müslüman Demokratik Müsâvat Cemiyeti ismini alarak çalışmalarını sürdürdü. 1904 yılı sonlarına doğru arkadaşları Mîr Hasan Mevsimov, Mehemmed Hasan Hacinski ile birlikte bu cemiyeti, Rus Sosyal Demokrat Fehle (İşçi) Partisi'nin Bakü komitesi içerisinde yer alan Müslüman Sosyal Demokrat Himmet (kısaca Himmet / Hümmet) teşkilâtına dönüştürdü. M. Azizbeyov, Neriman Nerimanov ve S. M. Efendiyev gibi inkılâpçıların da katıldığı bu teşkilâtın 1904-1905 yıllarında altı sayı çıkarılan ve gizlice teksir edilip dağıtılan Himmet adlı bir yayın organı vardı.

Resulzâde, iş hayatına Bakü'de Rusça yayımlanan Kaspi gazetesinde mürettiplik yaparak başladı, daha sonra gazetecilik onun asıl mesleği oldu. Resulzâde'nin ilk yazısı, Tiflis'te Mehemmedağa Şahtahtlı'nın çıkardığı Şark-ı Rus gazetesinde yayımlanan “Saadetlü Mehemmedağa Huzuruna” adlı mektubudur (2 Mayıs 1903, sy. 14). Aynı gazetede çıkan ikinci yazısı, amcasının oğlu Mehemmedeli (Muhammedali) Resulzâde ile birlikte yazdıkları “Himmet ve Gayret Vaktidir” başlıklı makaledir (1903, sy. 19, 20). Aydınların millete karşı sorumluluklarının dile getirildiği bu makalede

Kafkasya’da din bilgini yetiştirecek bir medresenin ve usûl-i cedîd eğitimi yapacak mekteplerin açılması üzerinde duruluyordu. Resulzâde ayrıca Hüseyinzâde Ali (Turan) Bey’in Bakü’de yayımladığı Füyûzât dergisine (1906-1907) ve Ağaoğlu Ahmet’in çıkardığı İrşad ve Terakkî gazetelerine (1908-1909) makaleler yazdı. Türkçe ve Ermenice neşredilen Davet-Goç’ta (1906), Himmet teşkilâtının yayın organı olan Tekâmül’de (1906-1907), bu gazete kapatılınca yerine çıkarılan Yoldaş’ta (1907) çeşitli konularda yazıları çıktı. Bu yazılarından onun ilk gençlik yıllarından itibaren Rus sömürge siyasetine karşı hürriyetçi ve inkılâpçı bir tavır takındığı, sadece Kafkasya müslümanlarının değil bütün Rusya müslümanlarının, İran ve Türkiye’nin problemleriyle ilgilendiği anlaşılmaktadır.

Resulzâde, 1903’ten itibaren kurulmaya başlayan ve Azerbaycan’da millî bilincin, sosyal ve kültürel hayatın gelişmesinde önemli etkisi bulunan Sefa, Necat, Edep Yurdu, Cem‘iyyet-i Hayriyye gibi derneklerde görev aldı. Bir süre Terakkî’nin, 1908’de geçici olarak İrşad’ın redaktörlüğünü üstlendi. Öte yandan siyasal olaylarda, gösteri ve mitinglerde aktif rol aldı. Aynı dönemde Bakü petrol işçilerine ve Kafkasya’nın çeşitli yerlerine gönderilen inkılâpçı broşürlerin yazılması ve dağıtılması işine katıldı. Amcasının oğlu Mehemmedeli Resulzâde vasıtasıyla bu yıllarda Stalin’le tanıştı. Stalin’le birlikte bazı faaliyetlere girişti, onu birkaç defa ölümden kurtardı. Aynı zamanda edebiyatla da ilgilenen Resulzâde bu dönemde millî duyguları uyandıran Karanlıkta Işıklar (1908) ve Nâgehân Belâ (1908) adlı piyesleri kaleme aldı. Bu yıllarda imparatorluğun bütünlüğünü korumakta ısrar eden, esir halkların hürriyet isteklerine karşı çıkan Rus sosyal demokratlarına olan inancını kaybetmeye başladı. Düşünceleri Azerbaycan’ın ve diğer esir halkların Rusya içinde muhtariyet kazanması yönünde değişime uğradı.

Rus Başbakanı Stolıpin’in 1907’de II. Duma’yı dağıtarak çarlığı yeniden despot bir yönetime sürüklemesinin ardından birçok teşkilât gibi Himmet teşkilâtı da kapatıldı. İnkılâpçı aydınların, gazeteci ve yazarların tutuklanıp hapse atıldığı veya sürgün tehlikesiyle karşılaştığı bu dönemde Resulzâde, Rus polisinin takibinden kurtulmak ve İran Meşrutiyet Hareketi’ni izlemek için İran’a gitti. Burada Himmet teşkilâtının temsilcisi ve Terakkî gazetesinin muhabiri olarak çalıştı. Çoğunluğunu Azerbaycan Türkleri’nin oluşturduğu meşrutiyet taraftarı aydınların sosyal demokrat düşüncelerle tanışmasında önemli rol oynadı. 1910’da İran Demokrat Partisi’nin

kurucuları arasında yer aldı ve partinin merkez komitesine seçildi. Bir yandan Îrân-ı Nev'de (1909) Rus hükümetini eleştiren makaleler yazarken diğer yandan Bakü'deki Terakkî gazetesine "İran Mektupları" adıyla seri yazılar gönderdi. Onun bu iki gazetede çıkan yazıları İran meşrutiyet hareketinin önemli kaynakları arasındadır.

İran'da emperyalizme karşı açılan meşrutiyet cephesinin ilk hedeflerinden biri Rusya idi. Bu sebeple çok geçmeden Rusya'nın askerî müdahalesiyle İran meşrutiyet hareketi kanlı bir şekilde bastırıldı ve Resulzâde Rus hükümetinin isteği üzerine sınır dışı edildi (Mayıs 1911). Tahran'daki mücadele arkadaşı Seyit Hasan Tağızâde ile birlikte İstanbul'a giden Resulzâde burada yine kendisi gibi Azerbaycan'dan ayrılmak zorunda kalan Ağaoğlu Ahmet ve Hüseyinzâde Ali Bey'le buluştu. Kazan Türkleri'nden Yusuf Akçura ile, başta Ziya Gökalp olmak üzere İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin ileri gelen temsilcileriyle tanıştı. Türk ocaklarının çalışmalarına katıldı. Bu çevrede tanıdığı bazı aydınlar ve özellikle Ziya Gökalp, Resulzâde'yi bir hayli etkiledi. Türk Yurdu'nda ve Sırât-ı Müstakîm'de İran ve İran Türkleri hakkında yazılar yazdı. 1913'te Romanov hânedanının 300. yılı dolayısıyla çıkarılan genel aftan yararlanarak Bakü'ye döndü. Müsâvat Partisi'nin başına geçerek siyasî faaliyetlerine devam etti. Ekim 1914'ten itibaren dönemin en etkin gazetelerinden biri olan İkbal'de yönetici ve başyazar olarak çalıştı. Ertesi yıl Müsâvat Partisi'nin yayın organı Açıksöz gazetesini (1915-1918) kurarak başyazarlığını yaptı. "Türkleşmek, İslâmlaşmak, muasırlaşmak" ülküsünü savunan bu gazetede Rusya Türkleri'nin kendi mukadderatını kendilerinin belirlemesi gerektiği üzerinde durdu.

Resulzâde, 1914-1915'te I. Dünya Savaşı sırasında Doğu Anadolu'da bir kısmı Azerbaycan, Kafkasya içlerine kaçmak zorunda kalan, Ermeni baskın ve katliamlarına uğrayan Osmanlı tebaası Türkler'e yardım kampanyasını örgütleyenlerden biri oldu; bu yolda hizmet gören Azerbaycan Cem'iyyet-i Hayriyyesi'nin faaliyetlerini destekledi; 1917'de Kardaş Kömeği adlı bir mecmua çıkararak gelirini bu kampanya için harcadı. 1914-1916 yıllarında Dirilik'te kendi milliyetçilik anlayışını açıklamaya devam etti. 1917 Nisan ayında Bakü'de toplanan Kafkasya müslümanları kurultayında onun Rusya'nın federal bir yapıya kavuşturulması gerektiği yolundaki teklifi benimsendi. 1-11 Mayıs 1917'de Moskova'daki Bütün Rusya Müslümanları

Şûrası’nda her halk için toprağa dayalı muhtariyet teklifi kabul edildi. Bu dönemde yayımladığı kitapçıklarla görüşlerini bütün Rusya müslümanlarına ulaştırdı. Moskova kurultayında yaptığı konuşma Ahmet Salikov’un konuşmasıyla birlikte basıldı. Ancak millî istiklâl yolundaki faaliyetleri ve yazıları sebebiyle hapse atıldı, 1917 Bolşevik İhtilâli’nin patlak vermesiyle hapisten kurtuldu. Gaspıralı İsmâil Bey’in damadı Nesibbey Yusufbeyli’nin 1917’de Gence’de kurduğu Türk Adem-i Merkeziyet Partisi’nin Müsâvat Partisi ile birleşerek Türk Adem-i Merkeziyet Partisi Müsâvat adını almasının ardından gerçekleştirilen kurultayda başkanlığa getirildi. 1917’nin sonbaharında Rusya’da yapılan milletvekili seçimlerinde hem Azerbaycan’dan hem Türkistan’dan Rus parlamentosuna seçildi.

1917 Bolşevik İhtilâli’nden sonra Tiflis’te Türkler, Gürcüler ve Ermeniler’in katılımıyla Kafkasya’nın idaresini eline alan milletvekillerinin kurduğu hükümetin dağılması üzerine Azerbaycan temsilcileri Azerbaycan Millî Şûrası’nı oluşturdular. Şûra başkanlığına Resulzâde getirildi. Azerbaycan Millî Şûrası 28 Mayıs 1918’de Azerbaycan’ın bağımsızlığını ilân etti ve Resulzâde devlet başkanlığına seçildi. Bakü işgal altında olduğundan Gence devlet merkezi ilân edildi. Haziran 1918’de Orta Avrupa devletlerinin katılımıyla Kafkasya meselelerinin görüşüleceği düşünülen konferansta Azerbaycan’ı temsil etmek üzere İstanbul’a giden Resulzâde, burada yabancı devletlerin ileri gelenleriyle temas kurarak Bakü’nün işgalden kurtarılması için teşebbüslerde bulundu, ancak bir sonuç alamadı. O sırada Bakü üzerine ilerlemekte olan Türk ordusu ve Azerbaycan gönüllüleri 15 Eylül 1918’de şehri işgalcilerden

kurtarınca hükümet merkezi Bakü’ye taşındı. Resulzâde, Azerbaycan’a dönerek devlet başkanlığı görevine devam etti. 1919’da Müsâvat Partisi’nin ikinci kongresinde yeniden parti başkanlığına seçildi. Ancak Bolşevikler’in 27 Nisan 1920 tarihinde Azerbaycan’da idareyi ele geçirmesi üzerine Abbaskulu Kâzımzâde ile birlikte yakalanarak Bakü’ye getirildi ve hapse atıldı. O sırada Bakü’ye gelen Stalin’in yardımıyla hapisten kurtulan Resulzâde, Stalin tarafından Moskova’ya götürüldü (1921). Stalin kendisine defalarca resmî görev teklif ettiyse de o Bolşevikler’le iş birliği anlamına gelebilecek her türlü faaliyetten uzak durdu; sadece Moskova Şarkiyat Enstitüsü’nde Türkçe ve Farsça dersleri vermeyi kabul etti.

Bakü’de yer altı faaliyetlerini sürdüren Müsâvat Partisi’nin kararı uyarınca Resulzâde ilmî araştırmalar yapma bahanesiyle 1922 yılı başlarında Petersburg’a gitti, buradan kaçtığı Finlandiya’da bir ay kaldıktan sonra Fransa’ya gidip oradan 1922 yazında İstanbul’a geldi. Ertesi yıl çıkarmaya başladığı, Kasım 1927’ye kadar doksan dört sayı neşredilen Yeni Kafkasya dergisinde Azerbaycan Türkleri ile çarlık yönetimi altındaki Türkler’in problemlerini dile getirdi, İran ve Sovyet hükümetlerini hedef alan sert yazılar yazdı. Yeni Kafkasya 1 Ekim 1927 tarihinde Sovyetler’in baskısıyla kapatıldı. İstanbul’da yayımlanan bazı gazetelerde Sovyetler Birliği ve İran aleyhine makaleler yazmaya devam edince yine Sovyetler’in baskıları sonucu 1928’de İstanbul’dan ayrılmak zorunda kaldı. Avrupa’ya geçerek çeşitli ülkelerde Azerbaycan davasını dünyaya açıklamaya devam etti. Rusya’nın hâkimiyeti altındaki milletlere mensup göçmenlerin oluşturduğu Prometeus adlı cemiyetin Paris’teki yayın organı Promete’de (1929-1939) ve Kafkaz (1932-1938) dergisinde makaleler yazdı. Berlin’de onun yönetiminde çıkan İstiklâl (1932-1934) ve Kurtuluş (1934-1938) gazetelerinde, ayrıca Müsâvat Bülteni’nde birçok yazısı neşredildi. 1934’te Brüksel’de Millî Gürcistan ve Kuzey Kafkasya devlet başkanları ile Kafkasya Konfederasyonu’nu kurdu. Bu dönemde Resulzâde ile bazı Azerbaycan temsilcileri arasında liderlik konusunda anlaşmazlık ortaya çıktı; Genceli Şefi Bey Rüstembeyli ile Halil Hasmemmedli, Resulzâde’ye karşı tavır aldılar. Ancak muhaceretteki Müsâvatçılar’ın ekseriyeti Resulzâde’yi tercih edince diğerleri partiden ihraç edildi.

Resulzâde, değişen siyasî şartlar sebebiyle muhaceretteki Müsâvat Partisi mensuplarını 1936’da Polonya’da toplantıya çağırdı. Bu toplantıda partinin yeni programı kabul edildi ve Müsâvat Partisi Yeni Program Esasları adıyla yayımlandı (Varşova 1936). Polonya’nın Ruslar tarafından işgali üzerine Berlin’e giden Resulzâde, burada arkadaşlarıyla birlikte Azerbaycan’ın geleceği üzerinde Almanlar’la yapılan görüşmelere katıldı. Naziler’in Azerbaycan’ın haklarını tanıma ve istiklâlini temin etme niyetinde olmadığını görerek 1942 sonbaharında Almanya’dan ayrıldı. Alman siyaseti hakkındaki olumsuz düşüncelerini 5 Ağustos 1943 tarihinde bir muhtıra ile açıklayarak Bükreş’e döndü. Burada kendisine Türkiye büyükelçisi Hamdullah Suphi Tanrıöver yardımcı oldu. 1944’te Bolşevikler’in Bükreş’e de girmesi üzerine İsviçre’ye gitmek istedi, ancak vize alamadı. 1944 Ekim ayında Almanya’ya sığınmak zorunda kaldı. 1947 Eylülünde Türkiye’ye

gelerek Ankara'ya yerleşti. Önce Millî Eğitim Bakanlığı Yayım Müdürlüğü'n-de, daha sonra Millî Kütüphane'de memur olarak çalıştı. 1949'da Ankara'da kurulan Azerbaycan Kültür Derneği'nin fahrî başkanlığına getirildi. Dernek, 1 Nisan 1952 tarihinde günümüzde de yayımlanmakta olan Azerbaycan adlı dergiyi çıkarmaya başladı. Bu dergide ve daha başka yayın organlarında birçok makalesi yayımlanan Resulzâde 6 Mart 1955'te vefat etti ve Asrî Mezarlığa defnedildi.

Sadece Azerbaycan Türkleri'nin değil bütün Türk dünyasının önde gelen fikir ve siyaset adamları arasında yer alan Resulzâde'nin Azerbaycan'ın çarlık Rusya'sı ve Sovyet dönemi tarihine dair objektif değerlendirmeleri ve yorumları, Sovyetler Birliği'nin yıkılması ve Azerbaycan'daki katı ideolojik tavrın yok olmasıyla bir hayli değer kazanmıştır. Bugün Azerbaycan tarihi, dili ve edebiyatı hakkında yapılan yeni çalışmalarda Resulzâde'nin fikirlerine yeniden dönüldüğü ve onların ışığında değerlendirmeler yapıldığı görülmektedir. Hayatının birçok safhası gibi çeşitli dillerde yazılmış eserleri ve makaleleri ciddi araştırmaları beklemektedir. Nitekim yakın dönemde Türkiye'de ve Azerbaycan'da hakkında araştırmalar gerçekleştirilmiş, eserleri yeniden yayımlanmaya başlanmıştır.

Mehmed Emin Resulzâde'nin şahsî evrakının bir kısmı İzmir'de Fikret Türkmen ve Yavuz Akpınar'ın, bir kısmı da Ankara'da Yücel Hacaloğlu'nun elinde bulunmaktadır; Hacaloğlu elindeki evrakı yayımlanması için Yavuz Akpınar'a vermiştir. Sebahattin Şimşir'in, Mehmet Emin Resulzade'nin Türkiye'deki Hayatı, Faaliyetleri ve Düşünceleri adlı eserinin sonunda (Ankara 1995) Fikret Türkmen'de bulunan evrak hakkında bilgi mevcuttur. Yavuz Akpınar da "M. E. Resulzade'nin Arşivi ve Elyazma Eserleri" adlı yazısında (Akademik Araştırmalar Dergisi, sy. 1 [İstanbul 1999], s. 67-73) kendisinde bulunan malzemenin listesini vermiştir. Yücel Hacaloğlu'ndaki evrakın bir kısmının Resulzâde'nin Türk Ansiklopedisi'ne yazdığı Azerbaycan'la ilgili maddelerin el yazısı nüshaları olduğu görülmektedir.

Başlıca eserleri şunlardır: Azerbaycan Cumhuriyeti: Keyfiyeti Teşekkülü ve Şimdiki Vaziyeti (İstanbul 1922; nşr. Yavuz Akpınar v.dğr., İstanbul 1990); Das Problem Aserbeidschan (Berlin 1937; trc. Sebahattin Şimşir - Perihan

Mete, Azerbaycan Problemi, Ankara 1996); İstiklâl Uğrunda Mücadele (Lehçe, Varşova 1938); “Azerbaycan” (İslâm-Türk Ansiklopedisi, İstanbul 1942); Millî Tesanüd (Ankara 1978); Asrımızın Siyavuşu (haz. Arasoğlu, Ankara 1989); Azerbaycan Cumhuriyyeti (nşr. Asif Rüstemov, Bakü 1990); Azerbaycan Şairi Nizami (2. bs., İstanbul 1991); Stalinle İhtilâl Hatireleri (haz. Nesib Nesibzade, Bakı 1991; aynı eser Bir Türk Milliyetçisinin Stalin’le İhtilâl Hatıraları adıyla, nşr. Sebahattin Şimşir, İstanbul 1997); Mehemmed Emin Resulzâde: Eserleri, I 1903-1909 (nşr. Prof. Şirmemmed Hüseynov, Bakü 1992); Mehemmed Emin Resulzâde: Eserleri, II 1909-1914 (nşr. Prof. Şirmemmed Hüseynov, Bakü 2001); Kafkasya Türkleri (nşr. Yavuz Akpınar v.dğr., İstanbul 1993 [Türk Yılı 1928’deki yazıları]); İran Türkleri (nşr. Yavuz Akpınar, İ. M. Yıldırım, S. Çağın, İstanbul 1993 [1912’de Türk Yurdu ve Sırât-ı Müstakîm’de çıkan yazıları]); Mehmed Emin Resulzâde’nin Meclisi Meb‘ûsan Konuşmaları (1918-1920) (nşr. Sebahattin Şimşir, İstanbul 2003, Resulzâde’nin Azerbaycan meclisinde yaptığı konuşmaları içerir); Rusya’da Siyasi Vaziyet (2. bs., İstanbul 2005).

## BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Emin Resulzade, Azerbaycan Cumhuriyeti: Keyfiyeti Teşekkülü ve Şimdiki Vaziyeti (haz. Yavuz Akpınar v.dğr.), İstanbul 1990, Yavuz Akpınar’ın yazısı, s. IX-XXIV; Feyzi Aküzüm, M. Emin Resulzade’ye Göre Çeşitli Cepheleriyle Azerbaycan İstiklâl Mücadelesi, Ankara 1977; Nesiman Yakublu, Memmed Emin Resulzade, Bakü 1991; a.mlf., Müsavat Partiyasının Tarihi, Bakü 1997; a.mlf. v.dğr., Mehemmed Emin Resulzadeye Garşı Böhtan Kampaniyası Arhasında Kimler Durur? (Esilsiz Uydurmalara Cavablar),

Bakü 1998; Vakif Sultanlı, Mehemmed Emin Resulzade’nin Edebi Dünyası, Bakü 1993; a.mlf., Ağır Yolun Yolçusu: Mehemmed Emin Resulzade’nin Heyatı ve Edebi Fealiyeti (Portretmonografiya), Bakü 1996; Elçin, Memmed Emin Resulzade (Oçerk), Bakü 1994; Sebahattin Şimşir, Mehmet Emin Resulzâde’nin Türkiye’deki Hayatı, Faaliyetleri ve Düşünceleri, Ankara 1995; a.mlf., Azerbaycanlıların Türkiye’deki Siyasi ve Kültürel

Faaliyetleri (1920-1991), Ankara 2001; a.mlf., Azerbaycan'ın İstiklal Mücadelesi, İstanbul 2002; Vügar İmanov, Azerbaycan-Osmanlı İlişkileri (1918), İstanbul 2006; Mihriban Gasımova, Azerbaycan'da Millî Kimliğin Oluşumunda Dinin Rolü (doktora tezi, 2006), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 97-98; M. D. Mercangil, "Mehmet Emin Resulzade", Türkiye Kütüphaneciler Derneği Bülteni, III/2, Ankara 1954, s. 234-239; "M. Emin Resulzade'nin Hal Tercümesi", Azerbaycan, III/22-23 (Resulzade özel sayısı), Ankara 1954, s. 2-4; Mirza Bala, "Mehmet Emin Bey 70 Yaşında", a.e., III/22-23 (1954), s. 5-14; a.mlf., "Resulzade Mehmet Emin (1884-1955)", Dergi, sy. 1 (1955), s. 134-139; Ahmet Caferoğlu, "Bakü-Tahran-İstanbul Üçgeninin Büyük Mücahidi", Azerbaycan, III/22-23 (1954), s. 15-17; a.mlf., "Ziya Gökalp'ın Azerbaycan Türklüğü Üzerindeki Tesiri", TK, sy. 24 (1964), s. 10-15; Hamdullah Suphi Tanrıöver, "Resulzade Mehmet Emin", TY, sy. 243 (1955), s. 782-787; "Milli Azerbaycan Müsavat Halk Partisi'nin Ellinci Yıldönümü Münasebetile", Milli Azerbaycan Müsavat Halk Partisi Bülteni, sy. 4 (özel sayı), München 1962.

Yavuz Akpınar

# RE’SÜLCÂLÛT

(رأس الجالوت)

İslâmî dönemde yahudileri devlet katında temsil eden cemaat lideri.

Aslı Ârâmîce reş galuta / galvata (İbr. roş hagola; Lat. exilarch) olan ve “sürgünlerin başı, sürgün lideri” mânasına gelen terim Arapça’ya Kur’an’daki Câlût (Golyat) kişi adının (el-Bakara 2/249-251) etkisiyle girmiştir (Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, s. 24; Bîrûnî, s. 16). Sürgün yıllarında on iki asır boyunca yahudileri ideal kral kabul ettikleri Hz. Dâvûd’un soyundan geldiğine inanılan bu kimseler yönetmiştir.

Re’sülcâlûtluğun ne zaman ortaya çıktığı kesin olarak bilinmemekte, Buhtunnasr tarafından milâttan önce 597’de Bâbil’e sürülen Yahuda Kralı Yahoyakin’le başladığı kabul edilmektedir. Sâsânî idaresinin son dönemindeki re’sülcâlûtun adı Bostanay ben Haninay’dır (ö. 660); bu şahsın, Yûsuf sûresinde Yûsuf peygambere rüyasında secde ettiği belirtilen yıldızların adlarını sormak ve tartışmak üzere Irak’tan gelerek Resûl-i Ekrem’le görüşen Büstâne isimli yahudi olduğu sanılmaktadır (Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, II, 513). Hz. Ömer zamanında yahudilerin cemaat liderliği, doğumu ve re’sülcâlût olması efsanevî bilgilerle süslenen Bostanay’ın uhdesinde idi. Yahudi kaynaklarına göre Halife Ömer, Bostanay’a son kisrâ Yezdicerd’in kızını vermiş, bu tutumuyla onu kisrâların halefi saydığını göstermek istemiştir. Hz. Dâvûd gibi güçlü bir kralın soyundan gelmesi ve bütün yahudileri yönetmesi dolayısıyla Bostanay, “Ored yad” (uzun elli/kollu: her şeye gücü yeten) lakabıyla tanınmıştır. Bazı müslüman müellifler tarafından kelime anlamıyla kabul edilen bu tabir, re’sülcâlûtluğa getirilecek kişinin parmak uçlarının dizlerine kadar uzanması gerektiği şeklinde anlaşılmıştır (Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, s. 24; Ebü’l-Meâlî, s. 23). Hz. Osman ve Ali dönemlerinde görevine devam eden Bostanay’ın ölümünden sonra İranlı prensesten üç oğlu olmasına rağmen kurum, yahudi hanımından doğan oğulları Hisday (660-665) ve Bar Aday’ın (665-689) soylarınca sürdürülmüştür. Bu durum, Emevîler döneminde re’sülcâlûtlarla “gaonlar” (yeşiva denilen yüksek Talmud

okullarının başkanları) arasında nüfuz mücadelesinin başlamasına yol açmıştır.

Sâsânîler devrinde olduğu gibi İslâmiyet'in ilk yıllarında da Bağdat'ın kurulmasına kadar re'sülcâlûtlar yahudilerin çoğunlukta olduğu Sûra şehrinde ikamet ediyordu. Bağdat'ın inşasından sonra buraya taşındılar, şehrin Sûkul'atîka ve Kasr İbn Hübeyre semtlerindeki yazlık ve kışlık köşklerine yerleştiler. Re'sülcâlûtluk yahudi ve İslâm toplumlarındaki saygınlığı, ekonomik imkânları ve nüfuzu dolayısıyla büyük bir cazibe merkeziydi. XII. yüzyılda re'sülcâlûtların pazarlardan, tüccarlardan ve uzak diyarlardan getirilen mallardan aldıkları haftalık gelirler sebebiyle çok zengin oldukları ve Irak'ta çok sayıda misafirhane, bağ bahçe, arazi ve hastahaneye sahip bulundukları belirtilir (Benjamin - Petachia, s. 66). Bu durum gaonlarla olduğu kadar aile içinde de mücadelelerin yaşanmasına yol açmıştır. Abbâsîler döneminde kurum liderliği için yapılan mücadelelerin en önemlisi, Halife Mansûr zamanında (754-775) Anan ben David ile Hananya arasında cereyan etmiştir. Re'sülcâlût Şlomo'nun 762'de ölümünün ardından yerine teamüle göre aynı aileden Anan ben David'in geçmesi gerekiyordu. Ancak gaonlar ve cemaat ileri gelenleri re'sülcâlûtluğa dinî konularda daha dikkatli davranan ve mütevazi kişiliğiyle tanınan Hananya'yı tercih etmişler, Anan'ı da cemaatin tasarrufuna karşı direnmesi sebebiyle hapse atmışlardı. Onun hapiste karşılaştığı İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'den, halifenin huzuruna çıkması ve kendisinin diğer yahudilerden farklı bir yolda olduğunu söylemesi şeklinde bir tavsiye aldığı rivayet edilir. Ebû Hanîfe'nin tavsiyesini tutan Anan hapisten çıktıktan sonra taraftarlarınca re'sülcâlût kabul edilmiştir. Sonradan Karaîlik adını alan onun başlattığı bu hareket Rabbânîler'den bağımsız bir cemaat oluşturmuştur.

Halife Muktedir-Billâh zamanında (908-932) Horasan'ın gelirleri konusundaki bir anlaşmazlık yüzünden Bağdat'tan sürülen re'sülcâlût Mar Ukba, Kayrevan'a giderek Mağrib'de bağımsız bir yahudi cemaatinin doğmasına zemin hazırlamıştır. Onun ardından gelen Dâvûd b. Zakkay'ın (915-940) ölümünden sonra kurum iyice zayıflamış, başına Dâvûd soyundan Musul'da yaşayan ve Bağdat'takinden ayrı bir cemaat olan Heymanoğulları'ndan biri getirilmiş, ancak bu kişi bir süre sonra Hz. Peygamber'e sövdüğü için idam edilmiştir. Bu olayın ardından kurum bir

müddet boş kalmış, daha sonra birkaç aile arasında el değiştirmiştir. Halife Kāim-Biemrillâh tarafından da bir re'sülcâlûtun idam ettirildiği bilinmektedir.

XI. yüzyılın ikinci yarısında Mağrib yahudilerinin müstakil bir cemaat olma gayreti, hâkimiyetlerindeki yahudi cemaatlerinin Abbâsîler'le irtibatını koparmak isteyen Fâtımîler tarafından desteklenmiş ve neticede Fâtımî hâkimiyetinde yaşayan yahudiler başındaki kimseye "nagid" adını verdikleri bir kurum ihdas etmiştir. Diğer taraftan Abbâsîler'e bağlı coğrafyada mahallî emirliklerin kurulması da Yemen gibi uzak bölgelerde Bağdat re'sülcâlûtluğundan ayrı cemaatlerin ve "nasi" adı verilen cemaat liderlerinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Abbâsîler döneminin son re'sülcâlûtu Samuel b. David'dir (1240-1258) ve Bağdat onun zamanında düşmüştür. Hülâgû şehre yaklaşırken Halife Müsta'sım-Billâh'ın savunma hazırlıkları sırasında re'sülcâlûtun ve gaonların mallarını müsadere ettiği belirtilir. Bağdat'ı ele geçiren Hülâgû yahudilere ve re'sülcâlûta dokunmamıştır. Yahudi cemaati, Timur'un 1400 yılında görevlerine son vermesine kadar Hz. Dâvûd ailesine mensup kimseler tarafından yönetilmeye devam etmiştir.

1400'den XVIII. yüzyıla kadar Irak bölgesindeki yahudi cemaatleri yine Hz. Dâvûd'un soyundan gelen ve "sarrafbaşı" adı verilen kimseler tarafından idare edilmiş, bu asırdan itibaren yöneticilik Hz. Dâvûd

ailesinin elinden çıkmıştır. 1836'da da İstanbul'da hahambaşılık makamı kurulmuş, daha sonra devlet içerisindeki değişik eyaletlere de hahambaşı tayin edilmeye başlanmıştır. Günümüzde Aşkenaz yahudilerinin sebt günü âyinleri sırasında yaptıkları Ârâmîce dualarda re'sülcâlûtları da (reşe galvata) andıkları görülmektedir.

Re'sülcâlûtu dünyadaki yahudilerin başı olarak niteleyen Bîrûnî onun pek çok meselede cemaat arasında hüküm verdiğini belirtir (el-Âs̱ârü'l-bâḳıye, s. 16). Halife Me'mûn zamanına kadar bütün yahudi cemaatlerine hâkim tayini onun tarafından yapılıyordu. Devletin yahudilere koyduğu vergileri toplama, cemaatin güvenliğini sağlama, alım satım ve ticarî işler için ruhsat verme, nikâh ve boşanma işlemlerini kayıt altına alma, pazarlardaki ölçü ve tartı aletlerini kontrol etme, satılan gıda maddelerinin dinî şartlara uygun

olup olmadığını denetleme, cemaatin dinî ve ahlâkî yapısını koruma ve bunun için önlemler alma re'sülcâlûtun görevleri arasındaydı; bunları yaparken hapis dışında para, ta'zîr ve herem (cemaatten atma) gibi cezaları verme yetkisine sahipti (Câhiz, IV, 27).

Re'sülcâlûtluğun siyasî bir kurum olmasından ve İslâm idaresiyle irtibat halinde bulunmasından dolayı gösterişe çok önem verilirdi. Re'sülcâlût herhangi bir iş için makamından ayrılırken vezirlerinkine benzer bir tahtırevana biner, kalabalık bir maiyet alayı kendisine eşlik ederdi. Halifenin huzuruna çıktığında saraydan köşküne hilâfet makamına ait bir arabayla dönerdi. Sokaklardan geçerken öndeki bir münâdî, "Dâvûd oğlu efendimize yol açın, ona gerektiği şekilde hürmet edin!" diye bağırır, ayağa kalkmayan yahudiler kırbaçlanırdı (Benjamin - Petachia, s. 65-66). Hz. Dâvûd ailesinden olması re'sülcâlûtlara müslümanlar nazarında da saygınlık kazandırmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, Kitâbü'l-Ḥayevân, IV, 27; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtîḥu'l-ʿulûm, Kahire 1342/1923, s. 24; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 121; Natan ha-Bavli, "Seder 'Olam Zuta", Seder ha-Hahamim ve Korot ha-Yamim (ed. A. Neubauer), Oxford 1887, II, 68-88; Bîrûnî, el-Âs̱ârü'l-bâḳıye ʿani'l-ḳurûni'l-ḫâliye (nşr. C. E. Sachau), Leipzig 1923, s. 16; Ebü'l-Meâlî, Beyânü'l-edyân (trc. Yahyâ Haşşâb, Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb [XIX/1], içinde), Kahire 1957, s. 23; Avraham Ibn Daud, Sefer ha-Kabala: The Book of Tradition (ed. ve trc. G. D. Cohen), Philadelphia 1967, metin: s. 34-35, 41-45; trc.: s. 44-45, 54-62; Tudelalı Benjamin - Ratisbonlu Petachia, Ortaçağ'da İki Yahudi Seyyahın Avrupa, Asya ve Afrika Gözlemleri (trc. Nuh Arslantaş), İstanbul 2001, s. 65-67, 71, 74, 77; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm, Beyrut 1991, II, 513; Yûsuf Rızkullah Ganîme, Nüzhetü'l-müştâḳ fî târîḫi Yehûdi'l-ʿIrâḳ, Bağdad 1924, s. 79, 100-109; W. J. Fischel, "Reş Galuta (Re'sü'l-calut) be-Sifrut ha-'Aravit", Magnes Anniversary Volume, Jerusalem 1938, s. 181-187; L. Nemoy, "Anan ben David-A re-appraisal of the Historical Data", Semitic

Studies in Memory of Immanuel Löw (ed. A. Scheiber), Budapest 1947, s. 239-248; D. S. Sassoon, A History of the Jews in Baghdad, Letchworth 1949, s. 16-27, 63-71, 89-94; A. Grossman, Raşot ha-Gola be-Bavel bi-Tkufat ha-Geonim, Yeruşalayim 1984, s. 15-21, 45-57, 75-80, 97-102; Nuh Arslantaş, Emevîler Döneminde Yahudiler, İstanbul 2005, s. 71-80; a.mlf., Abbasîler ve Fatımîler Döneminde Yahudiler (doktora tezi, 2007), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 70-83, 108-109; A. D. Goode, "The Exilarchate in the Eastern Caliphate, 637-1258", The Jewish Quarterly Review, XXXI/2, Philadelphia 1940-41, s. 149-169; Eliyahu [Strauss] Ashtor, "Prolegomena to the Medieval History of Oriental Jewry", a.e., L (1959-60), s. 55-68, 147-166; R. Gottheil - W. Bacher, "Exilarch", JE, V, 288-293; J. Neusner, "Exilarch", EJd., VI, 1023-1027; E. Bashan, "Exilarch", a.e., VI, 1027-1034.

Nuh Arslantaş

# RE’SÜLHAYME

(رأس الخيمة)

Birleşik Arap Emirlikleri’ni oluşturan yedi emirlikten biri.

Adı, eski Culfâr şehrinin yerinde bulunan yönetim merkezi Re’sülhayme’den gelen emirlik Arabistan yarımadasının güneydoğu köşesinde, Uman körfeziyle Basra körfezini birleştiren Hürmüz Boğazı’na hâkim stratejik bir noktada yer alır. Zamanla Culfâr’ı unutturan Re’sülhayme (çadırbaşı) adı aslında eskiden beri halk arasında, denizden bakıldığında bedevî çadırlarına benzetilen küçük tepelerden dolayı bütün sahil için kullanılıyordu. XVIII. yüzyılda Culfâr’a küçük bir şehir niteliğinde yeni bir kesim eklendiğinde şehirle birlikte merkezi olduğu yeni kurulan devlet de

bu adla anılmaya başlandı. Ülke toprakları birbirinden farklı iki coğrafî bölgeden oluşur; Basra körfezi sahilindeki birinci bölge daha geniş ve ovalık, içte kalan ikinci bölge ise dağlıktır. Sahil kesiminde yapılan arkeolojik araştırmalar ilk iskân izlerinin milâttan önce VII. binyıla kadar gittiğini göstermektedir. Me’rib Seddi’nin yıkılmasının (m.s. VI. yüzyıl) ardından yaşanan göçler sırasında Kahtânîler’e mensup Ezd kabilesinin bazı kolları bu bölgeye intikal etmiş, İslâmî dönemde ise Kavâsim ve Yâs gibi Adnânî kabileler Orta ve Kuzey Arabistan ile Irak’tan gelerek sahile yerleşmiştir.

Hz. Ömer zamanında Osman b. Ebü’l-Âs, Basra körfezi üzerinden İran’a düzenlediği sefere körfezin en eski limanlarından olan Culfâr’dan çıkmıştır (16/637). Basra körfezi-Hindistan ticaret yolu üzerinde bulunması sebebiyle tarihinin her safhasında ticarî bir önem taşıyan Culfâr, Emevî ve Abbasî dönemlerinde Uman İbâzîleri’ne karşı düzenlenen seferler için de askerî üs olarak kullanılmıştır. XV. yüzyılda inci ticareti ve gemi yapımıyla meşhur olan Culfâr ve Hürmüz Boğazı’na adını veren stratejik Hürmüz adası sömürgecilerin dikkatini çekti. Afrika kıyılarını dolaşıp Hindistan yolunu açan Portekizliler XVI. yüzyılın başlarında körfeze yönelerek buraları ele

geçirdiler ve tahkim edip askerî garnizona dönüştürdüler (bk. HÜRMÜZ). Böylece Portekizliler, Basra körfezinin girişini kontrolleri altında tutarak ticaret gemilerinden ve deniz yoluyla giden hac kafilelerinden haraç alıp yolculara eziyet etmeye başladılar. İran Şahı I. Abbas'ın 1031'de (1622) Hürmüz adasını ve Uman Ya'rubî Sultanı Nâsır b. Mürşid'in 1633'te Culfâr'ı zaptetmesiyle bölge işgalden kurtarıldı. Culfâr sahiline bölgenin kurtarılmasında büyük rol oynayan Kavâsim kabilesi yerleşti.

Bir asır sonra Ya'rubîler'in çöküş dönemine girmesiyle kabilenin şeyhi Rahmet el-Matarî serbest davranmaya başladı ve yüzyılın ortalarına doğru eski Culfâr'ın yanına kurduğu Re'sülhayme'de bağımsızlığını ilân etti. Daha sonra Re'sülhayme ile Şârika'da güçlü bir donanma ve kara ordusu oluşturan Rahmet el-Matarî, Nâdir Şah'ın öldürülmesi (1160/1747) ve İran'ın körfezdeki nüfuzunu kaybetmesi üzerine çevredeki Kavâsim hâkimiyetini ve Hürmüz Boğazı trafiğindeki kontrolünü pekiştirdi; bu durum bir asır kadar devam etti.

Doğu Hindistan Şirketi vasıtasıyla Basra körfezine yönelik ticarî ve siyasî faaliyetlerini arttıran İngiltere, XIX. yüzyılın ilk yıllarından itibaren güç kullanarak razı ettiği bölgedeki bazı Arap emirlikleri ve kabileleriyle saldırmazlık antlaşmaları imzaladı ve 1819'da da bir saldırıyla ele geçirip kısa bir süre işgal altında tuttuğu Re'sülhayme'yi ve limandaki gemileri tahrip etti. Bunun üzerine Şârika'ya çekilen (1820) Emîr Sultan b. Sakr da bir saldırmazlık antlaşması imzalamak zorunda kaldı. 1869'da Kavâsim toprakları ikiye bölündü ve Re'sülhayme, Şârika emîrinin yeğeni Humeyd b. Abdullah'ın idaresinde müstakil bir emirlik haline geldi. Bu yıllarda İngilizler'in körfezdeki nüfuzunu zayıflatmak için harekete geçen Osmanlı Devleti, Arap yarımadasının Katar'a kadar olan kısmını yeniden ele geçirdiyse de İngilizler'i bölgeden çıkaramadı. İngiltere, 1892'de sahil boyundaki Arap emirlikleriyle yeni antlaşmalar imzalayarak nüfuzunu daha da arttırdı. Bu antlaşmalarla iç işlerinde bağımsızlık hakkı verilen emirlikler dış işlerinde ve savunma konusunda İngiltere'ye bağlandılar.

Önceleri körfezdeki emirliklerle yalnız stratejik konumları açısından siyasî ve ticarî sebeplerle ilgilenen İngiltere, XX. yüzyılın ilk yarısında bölgede petrol bulunması üzerine bunlarla daha fazla ilgilenmeye başladı ve buraya iyice yerleşmeye karar vererek 1952'de kendisine bağlı Antlaşmalı

Emirlikler Konseyi’ni kurdu. Fakat şartların giderek zorlaşması karşısında 1968’de körfezden çekileceğini açıkladı. Bunun üzerine bölgedeki emirlikler 30 Mart 1968’de kendi aralarında birlik oluşturma kararı aldılar ve 2 Aralık 1971 tarihinde Birleşik Arap Emirlikleri Devleti’ni kurdular. Ancak Re’sülhayme, Ebûzabî ve Dübey emirliklerinin ayrıcalıklarını kabul etmediği ve İran ile kıyı petrollerinden pay alma hususunda bir anlaşma yaptığı için Şubat 1972’de birliğe katılabildi. Kırk üyeli Millî Meclis’in altı üyesi Re’sülhayme’ye aittir.

Yüzölçümü 1700 km² olan ve nüfusu 200.000’i aşan Re’sülhayme Emirliği toprak genişliği ve nüfus bakımından federasyonun dördüncü üyesidir. Bol yağış alan geniş ovalara sahip bulunduğu için yedi emirlik arasında tarıma en elverişli olanı Re’sülhayme’dir. Son yıllarda tarım ve hayvancılık alanında büyük gelişme olmuş ve 2000’den fazla örnek çiftlik kurulmuştur. İhtiyacın üzerinde üretilen sebze ve meyveler diğer emirliklere ihraç edilir. Ülke toprakları petrol ve doğal gaz kaynakları bakımından pek zengin değilse de günlük çıkarılan petrol 6500 varili bulmakta ve yıllık gelirin % 65’ten fazlası petrolden sağlanmaktadır. Nüfusun yarıdan fazlasını petrole bağımlı iş kollarında çalışmak üzere Hindistan, Pakistan, Bengladeş ve İran’dan gelen işçiler oluşturur. Yerli halkın çoğunluğu Sünnî müslümandır. Başşehir Re’sülhayme, büyük bir köprüyle birbirine bağlanan eski ve günümüzde Nahl denilen modern şehirden meydana gelmiştir. Liman, petrol ve sanayi tesisleriyle uluslararası havaalanı şehrin kuzeyindeki Rems bölgesinde yer almaktadır. 1999 yılında Re’sülhayme’de Câmiatü’l-ittihâd adıyla bir üniversite kurulmuştur.

## BİBLİYOGRAFYA

Kahire Kasr-ı Âbidîn Vesikaları, Mahfaza, nr. 1255, vesika nr. 194, Ks. 3, tarih 4 Mayıs 1853; Anglo-Ottoman Convention 1913, BA, Muahede, nr. 366 (bu antlaşmanın İngiltere arşivindeki nüshası için bk. Public Record Office, FO, nr. 78/5113); A Collection of Treaties, Engagements and Sanads Relating to India and Neighbouring Countries (ed. C. U. Aitchison), Calcutta 1892, X, 135-137; Delîlü’l-Ḫalîc (Tarih), I, 307-328; II, 966-977,

993-1022; Cemâl Zekeriyyâ Kāsım, el-Ḫalîcü'l-ʿArabî (1840-1914), Kahire 1966, s. 457-462; J. D. Anthony, Arab States of the Lower Gulf, Washington 1975, s. 97-122; Cevde Haseneyn Cevde, el-ʿÂlemü'l-ʿArabî: Dirâse fi'l-coġrâfiya'l-iḳlîmiyye, İskenderiye, ts. (Dârü'l-ma'rifeti'l-câmiiyye), s. 327-364; Sultan Muhammad al-Kāsīmī, The Myth of Arab Piracy in the Gulf, London 1988, s. 84-150; Şâkir Mustafa, Mevsûʿatü düveli'l-ʿâlemi'l-İslâmî ve ricâlihâ, Beyrut 1995, IV, 2128-2134; M. İsmâil Deştî, Şeḳāʾiḳu'n-nuʿmân fî târîḫi'l-Ḫalîc, Dımaşk-Beyrut 1425/2005, s. 458-461, 476-491; Wahid al-Rifaat, "Constitution of the U. A. A.", MEJ, XXVII/3 (1972), s. 307-325; G. Rentz, "Ḳawāsim", EI² (İng.), IV, 778; G. R. D. King, "Raʾs al-Khayma", a.e., VIII, 435-436; G. Nonneman, "al-Shāriḳa", a.e., IX, 349; B. Kelly, "al-Imārāt al-ʿArabiyya al-Muttaḥida", a.e. Suppl., s. 416-419; Mustafa L. Bilge, "Birleşik Arap Emirlikleri", DİA, VI, 200-203; Mahmûd Remzî, "Reʾsü'l-ḫayme", el-Mevsûʿatü'l-ʿArabiyye, Dımaşk 2004, IX, 702-703.

Mustafa L. Bilge

# RE’SÜLMÂL

(رأس المال)

Malın kâr ya da fazlalık içermeyen aslı, ana para, sermaye.

Sözlükte “baş” anlamına gelen re’s ile mâl kelimelerinden oluşan re’sü’l-mâl terkibi fıkıhta ticaret için gereken ana para ve paraya çevrilebilir malların bütününü ifade eden ana mal, ana para, sermaye, kapital yanında bir malın kâr ya da fazlalık içermeyen aslını belirtmek için kullanılır. Fıkıh eserlerinde daha çok zekât, şirket, mudârebe, selem, ribâ, karz, büyû‘, murâbaha, tevliye gibi bölümlerde geçen re’sü’l-mâl kavramı bağlama göre farklı mânalar taşır. Meselâ şirket akdinde tarafların ortaya koyduğu sermayeyi, miras hukukunda vârislere bölüştürülecek toplam terekeyi, selem akdinde alıcının peşin olarak ödediği semeni, karz akdinde herhangi bir fazlalık / faiz içermeksizin borç verilen malı ifade eder. Re’sülmâl sahibine rabbü’l-mâl ve sermayedâr denir. Câhiliye dönemi Arap toplumunda oldukça yaygın olan faiz uygulamalarında borcun aslı re’sülmâl, fazlalıklar ise ribâ diye adlandırılmaktaydı. Re’sülmâl terkibi Kur’ân-ı Kerîm’de ribâyı kesin biçimde yasaklayan âyetlerin ardından ana paranın alacaklıya ait olduğu ifade edilirken (el-Bakara 2/279), ayrıca Hz. Peygamber’in Vedâ hutbesinde ribâ yasağı bağlamında (Ebû Dâvûd, “Büyû‘”, 5) çoğul şekliyle (rüûsü emvâl) geçer. Modern Arapça’da er-re’s-mâliyye veya el-mezhebü’r-re’smâlî “kapitalizm” anlamında kullanılır. Ekonomi terimi olarak “üretim sürecinde insan emeğinin verimliliğini arttıran üretim malları” (Unay, s. 12), “işletmede kullanılan ve işletmenin teçhizatı olduğu için üretime yönelik mallar” (Savatier, s. 103) şeklinde tanımlanan sermayenin tüketim mallarından farklı olarak üretime yönelik mallardan oluşma özelliği ön plandadır. İlkel dönemlerde üretime dönük faaliyetler yalnız emek ve doğal kaynaklarla yapılırken zamanla sermayeye ihtiyaç duyulmuş, üretim araçları da sürekli değişmiş, basit aletler yerini makineye ve modern teknolojiye bırakmıştır. Bütün bu dönüşümler üretimde sermayeyi son derece önemli bir faktör haline getirmiştir. Ekonomi dilinde sermaye dar anlamda meşrû olan değişik üretim yollarıyla bir şeyi yapmak üzere ortaya konulan nakdî serveti ya da beşerî kabiliyeti,

geniş anlamda ise toplumun sahip olduğu kaynakların tamamını kapsar. Bu sebeple iktisatçılar sermayeyi ikiye ayırır.

1. Üretim için gerekli materyalleri içeren ve görünürde artış göstermeyen binalarla üretimde kullanılan makine ve teçhizatlardan oluşan sâbit sermaye. 2. Mal üretiminde ve kâr elde etmede kullanılan aynî ya da nakdî sermaye anlamına gelen tedavüldeki sermaye. Bundan başka fizikî / teknik sermaye, döner sermaye, hukukî sermaye, beşerî sermaye gibi birçok sınıflandırma yapılmıştır (Unay, s. 13).

Fıkıh eserlerinin akid şirketleriyle ilgili bölümünde sermaye anlamında olmak üzere re'sülmâl kavramı geniş bir kullanıma sahiptir. Akid şirketleri iki veya daha çok kişinin bir sözleşme çerçevesinde ortaklaşa iş yapmasını sağlayan ortaklık türleridir. Bu amaçla taraflar mal (emvâl), iş gücü (a'mâl) ya da kredi ve itibar (vücûh) ortaklığı türünde şirketler kurabilir. Emvâl şirketinde tarafların koyduğu re'sülmâl nakit ve / veya ticarî emtia türünden mallar iken a'mâl şirketinde ortakların emek ve meslekî becerileri, vücûh şirketinde ise piyasadaki kredileridir. Bu şirketlerin her biri sermeye, kâr zarar paylaşımı ve ortakların birbiriyle sadece vekâlet veya hem vekâlet hem kefâlet ilişkisi içinde olmasına göre mufâvada ve inân türlerine ayrılır. Mufâvada ortaklığı emvâl türünden ise re'sülmâlin altın, gümüş veya nakit para olması gerekir; ticaret malları re'sülmâl yapılamaz. Ortakların farklı katkılarıyla oluşan mudârebe şirketinde taraflardan biri sadece re'sülmâli, diğeri emeğiyle ortaklığa katılır; zarar sermaye sahibi tarafından karşılanır; işletmeci ortak sermaye sahibinin vekili durumunda olup emeğine karşılık ayrıca bir bedel talep edemez.

Re'sülmâl kavramının kullanıldığı diğer fıkhî konuların başlıcaları şunlardır: 1. Karz akdi. İhtiyaç sahiplerine yardımda bulunmanın yollarından biri olan ve dinen teşvik edilen faizsiz borç para verme durumunda ödünç alan kimse sadece borç aldığı miktarı (ana parayı) ödemekle yükümlüdür. 2. Güvene dayalı satım. Satım parasının (semen) satıcının maliyet konusundaki beyanına göre belirlenmesi durumunda güvene dayalı satım türlerinden söz edilir; bunlar da fiyat satıcının aldığı bedelden düşükse vadîa, yüksekse murâbaha, aldığı bedele eşitse tevliye diye anılır. Satıcı, fıkıh terminolojisinde "malı alırken borçlandığı şey" anlamında kullanılan re'sülmâle (alış fiyatına) neleri dahil ettiğini müşteriye

açıklamışsa bunların tamamını sermayeye ekleyebilir. Fakat satıcının, “Bana maliyeti şudur” veya “bana mal olduğu fiyata” şeklinde genel bir ifade kullanması sık rastlanan bir durum olduğundan fıkıh doktrinleri nelerin fiyata veya maliyete dahil sayılıp sayılmayacağı hususunda ölçüler geliştirmişler ve çözümler üretmişlerdir (bk. MURÂBAHA). 3. Selem akdi. Üreticinin sermaye temin edebilmesini kolaylaştıran ve paranın peşin, malın vadeli olarak teslimi esasına dayanan selem / selef akdinde satıcıya ödenen satış bedeli re’sülmâl diye isimlendirilir. Selem akdinin kurulmasıyla satıcı re’sülmâle (semene) hemen, müşteri ise mala belirlenen vade dolduğunda sahip olur. Selem akdinde re’sülmâlin cinsi, niteliği, miktarı belli olmalı ve fakihlerin çoğunluğuna göre semen akid meclisinde teslim edilmelidir. Mâlikîler’e göre selemde ana paranın geciktirilmesi câizdir. 4. Sarf akdi. Para olarak kullanılan altın, gümüş gibi değerli madenlerin ya da kâğıt paraların kendi cinsinden veya ayrı cinsten bir parayla peşin olarak değiştirilmesi işlemi olan sarfta bedellerden birinin peşin ödenmemesi halinde akid karza dönüşür ve akid anında teslim edilen kısım bedel değil re’sülmâl olacağından vade (nesîe) faizi meydana gelir.

## BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “mvl”, “rʾes” md.leri; Tâcü’l-ʿarûs, “mvl”, “rʾes” md.leri; Bâcî, el-Münteḳā, Beyrut 1403/1983, IV, 300; Serahsî, el-Mebsûṭ, XI, 151, 152, 173, 176, 177; XIII, 86; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VI, 56, 57, 58, 60, 61; VII, 394-396; Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî, el-İḫtiyâr li-taʿlîli’l-Muḫtâr, İstanbul 1987, II, 34, 36; Şirbînî, Muġni’l-muḥtâc, II, 102, 213; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), IV, 501; Elmalılı, Hak Dini, II, 953; Bilmen, Kamus2, VI, 92, 117; Ahmet Debbağoğlu, İslâm İktisadına Giriş, İstanbul 1979, s. 280; R. Savatier, Hukukî ve Ekonomik Açıdan Borçlar Teorisi (trc. Turgut Önen - Tamer İnal), Ankara 1980, s. 103; Sa‘dî Ebû Ceyb, el-Ḳāmûsü’l-fıḳhî, Dımaşk 1988, s. 239; M. Revvâs Kal‘acî - Hâmid Sâdık Kuneybî, Muʿcemü luġati’l-fuḳahâʾ, Beyrut 1988, s. 217; Nezîh Hammâd, İktisâdî Fıkıh Terimleri (trc. Recep Ulusoy), İstanbul 1996, s. 128; Cafer Unay, Genel İktisat, Bursa 2000, s. 12, 13; S. M. Imamuddin, “Bayt al-Mal and Banks in the Medieval Muslim World”, IC, XXXIV/1 (1960), s. 26;

Servet Bayındır, “Sermaye ve Tarihsel Süreçte Mali Aracı Kurumların Sermayeye Yaklaşım Tarzı”, İÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 4, İstanbul 2002, s. 174-178; “Reʾsü’l-mâl”, Mv.F, XXII, 6; İsmail Özsoy, “Faiz”, DİA, XII, 110; Hamdî Abdülazîm, “Reʾsü’l-mâl”, el-Mevsûʿatü’l-İslâmiyyetü’l-ʿâmme, Kahire 1422/2001, s. 668.

Şevket Topal

# REŞÂD

(bk. RÜŞD).

# REŞAD

(bk. MEHMED V).

# REŞEHÂT

(رشحات)

Fahreddin Ali Safî'nin (ö. 939/1532) Nakşibendî şeyhlerinin biyografisine dair Farsça eseri.

Tam adı Reşeḥât-ı ʿAynü'l-ḥayât'tır. Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin oğlu olan müellif eserin mukaddimesinde, 889 (1484) ve 893 (1488) yıllarında şeyhi Ubeydullah Ahrâr'ın sohbetlerine katılarak duyduklarını not ettiğini, 909'da (1503) bu bilgileri Nakşibendiyye'ye mensup diğer şeyhlerden duyduğu ve güvenilir eserlerden derlediği bilgilerle beraber kitap haline getirdiğini, asıl amacının Ubeydullah Ahrâr'ın hayatını ve menkıbelerini anlatmak olduğunu, esere verdiği "Reşehât" adının eserin tamamlandığı 909 (1503) yılıyla ilginç bir şekilde örtüştüğünü ifade eder.

Mukaddimeden sonra bir makale, üç bölüm (maksad) ve bir hâtime şeklinde düzenlenen eserin yarıdan fazlasını oluşturan makale kısmında Yûsuf el-Hemedânî'den itibaren doksanın üzerinde Nakşibendiyye ricâlinin hayat hikâyeleri ve görüşlerine yer verilmiş, Abdülhâlik-ı Gucdüvânî'ye ayrılan sayfalarda Nakşibendiyye'nin on bir temel prensibi de açıklanmıştır. Birinci bölüm Ubeydullah Ahrâr'ın soyu ve yakınlarıyla birlikte hayatını, ikinci bölüm hikmetli sözlerini, üçüncü bölüm kerametlerini ve bu kerametleri nakleden çocuklarıyla önde gelen müridlerinin isimlerini ihtiva etmektedir. Hâtimede Ubeydullah Ahrâr'ın vefatı anlatılmıştır. Eserde önemli görüşlerin aktarıldığı bölümler "reşha" başlığıyla diğerlerinden ayrılmış, yer yer bazı tasavvufî terimler "kâşife" başlığı altında ele alınmıştır.

Müellif eserinde, görüştüğü ve sohbetlerine katıldığı kimselerden bizzat dinlediklerini kaydetmekle birlikte Muhammed Pârsâ'nın Maḳāmât-ı Ḫ̮âce ʿAlâʾüddîn ʿAṭṭâr'ı, Ebü'l-Kāsım Muhammed Buhârî'nin Risâle-i Bahâʾiyye'si, Mevlânâ Şehâbeddin'in Maḳāmât-ı Emîr Külâl'i, Muhammed Kādî Semerkandî'nin Silsiletü'l-ʿârifîn ve teẕkiretü'ṣ-ṣıddîḳīn'i, Mîr Abdülevvel'in Mesmûʿât'ı, Abdurrahman-ı Câmî'nin Nefeḥâtü'l-üns'ü gibi kaynaklardan da yararlanmıştır. Bu bakımdan eser, XVI. yüzyıl öncesi

Nakşibendî tarih ve kültürünü yansıtan en güvenilir kaynaklardan biri durumundadır. Kitapta bazı hatalara da rastlanmaktadır. Meselâ Ahmed Yesevî'nin halifelerinden Hakîm Süleyman Ata, Hakîm Ata ve Süleyman Ata diye iki ayrı

şahıs gibi tanıtılmış, Alâeddin Attâr'ın Bahâeddin Nakşibend'in damadı olduğu (doğrusu Alâeddin Attâr'ın oğlu Hasan Attâr) söylenmiştir (Reşeḥât, I, 140, 163; M. Tâhir Hârizmî, vr. 126a). Birçok yazma nüshası bulunan eserin Taşkent'teki Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi'nde mevcut (nr. 5418) 946 (1539) tarihli nüshası günümüze ulaşan en eski nüshalarından biridir. Birkaç defa basılan kitabın (Leknev 1890; Taşkent 1329/1911) ilmî neşrini Ali Asgar Muîniyân gerçekleştirmiştir (I-II, Tahran 1977).

Eseri Muhammed Hüseyin b. Muhammed Hâdî eş-Şîrâzî Tavżîḥu'r-Reşeḥât adıyla Farsça olarak şerhetmiştir. Ayrıca Şeyh Celâl el-Vâiz'in Şerḥ-i Baʿż-ı Kelimât-ı Reşeḥât adlı bir kitap yazdığı belirtilmektedir (M. Hâşim-i Kişmî, Nesemât, s. 154). Muhyî-i Gülşenî, eserin bazı bölümlerini özetleyip bazı bölümlerine ilâveler yaparak 977 (1569) yılında Zencîr-i Zeheb adıyla Türkçe'ye tercüme etmiştir. Reşehât-ı Muhyî adıyla da bilinen bu çevirinin bizzat mütercim tarafından yazılan bir nüshası Yapı ve Kredi Bankası Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 302). İkinci Türkçe tercüme İbn Muhammed Şerîf el-Abbâsî tarafından 993 (1585) yılında yapılmıştır. Birkaç defa basılan bu tercümenin (Bulak 1256; İstanbul 1269, 1279, 1291) bazı kısımları Zübdetü'r-Reşehât adıyla özetlenmiş (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1372, vr. 24a-74b; Hacı Mahmud Efendi, nr. 4615, vr. 1b-98b), ayrıca Necip Fazıl Kısakürek tarafından özetlenip sadeleştirilerek Reşahat Can Damlaları adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1971). Eserin sadeleştirilmiş bir yayımı daha bulunmaktadır (Reşehât: Hayat Pınarından Can Damlaları, haz. Mustafa Özsaray, İstanbul 2005). Eseri Molla Hüdâybergân Çağatay Türkçesi'ne çevirmiştir. Bu çevirinin bir nüshası Taşkent Özbekistan Fenler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 632). Kitabın Ârif Çelebi tarafından Türkçe'ye tercüme edildiği belirtilmişse de (Pertsch, s. 30-31) bu muhtemelen Ârifî diye de bilinen İbn Muhammed Şerîf el-Abbâsî'nin tercümesidir. Reşeḥât iki defa Arapça'ya çevrilmiştir. Tâceddin b. Zekeriyyâ en-Nakşibendî'nin Taʿrîbü'r-Reşeḥât adıyla 1029'da (1620) yaptığı ilk tercümeyi (Süleymaniye Ktp., Murad Buhârî, nr. 170, vr. 1b-

205b; Nuruosmaniye Ktp., nr. 2344, vr. 1b-146b), Muhammed Hâşim-i Kişmî yanlışlıkla Tâceddin'in müridi Ahmed Allân'a nisbet etmiştir. Muhammed Murâd Remzî'ye ait diğer tercüme basılmıştır (Mekke 1307). Eser Muhtar Holland tarafından Beads of Dew from the Source of Life adıyla İngilizce'ye çevrilmiştir (Fort Lauderdale 2001).

Reşeḥât'a iki de zeyil yazılmıştır. Bunlardan ilki, Muhammed Hâşim-i Kişmî'nin Nesemâtü'l-ḳuds min ḥadâʾiḳı'l-üns adlı Farsça eseri olup Mahbûb Hasan Vâsıtî tarafından Urduca'ya çevrilmiş (Siyâlkût 1990), Münîr-i Cehân Melik eser üzerinde bir doktora çalışması yapmıştır (1375 hş./1996, Tahran Üniversitesi). Diğer zeyil Muhammed Murâd Remzî'nin Nefâʾisü's-sâniḥât fî teẕyîli'l-bâḳıyâti'ṣ-ṣâliḥât adlı Arapça eseridir ve aynı müellifin Reşeḥât tercümesi kenarında basılmıştır (Mekke 1307, s. 2-260). Remzî'nin bu zeylini Yahyâ Ma'rifet 1912'de Ḫayṭü's-sübüḥât fî tanẓîmi baḳıyyeti'r-Reşeḥât adıyla Farsça'ya çevirmiştir (Mehînduht Mu'temedî, s. 462).

## BİBLİYOGRAFYA

Fahreddin Safî, Reşeḥât-ı ʿAynü'l-ḥayât (nşr. Ali Asgar Muîniyân), Tahran 1977, I, 140, 163; M. Tâhir Hârizmî, Silsile-i Naḳşbendiyye, Özbekistan Fenler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü Ktp., nr. 69, vr. 126a, 157b-158a; M. Hâşim-i Kişmî, Zübdetü'l-Maḳāmât, Süleymaniye Ktp., Pertevniyal, nr. 406, vr. 39a-b; a.mlf., Nesemâtü'l-ḳuds min ḥadâʾiḳı'l-üns (nşr. Münîr-i Cihân Melik, doktora tezi, 1375 hş./1996), Tahran Üniversitesi, s. 154; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 903-904; Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 197b; W. Pertsch, Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin: Verzeichniss der Türkischen Handschriften, Berlin 1889, s. 30-31; A. A. Semenov, Sobranie Vostoçnih Rukopisei Akademii Nauk Uzbekskoi SSR, Taşkent 1955, III, 339-340; UrunbaevaL. M. Epifanovoi, Sobranie Vostoçnih Rukopisei Akademii Nauk Uzbekskoi SSR, Taşkent 1971, IX, 44-45; Storey, Persian Literature, I/2, s. 962-966, 989-990; Mehînduht Mu'temedî, Mevlânâ Ḫâlid Naḳşbendî ve Peyrevân-ı Ṭarîḳat-ı Û, Tahran 1368 hş./1989, s. 16-17, 417, 462; Butros Abu Manneh, "A Note on

Rashahât-ı ‘Ain al-Hayat in the Nineteenth Century”, Naqshbandis in Western and Central Asia (ed. Elisabeth Özdalga), İstanbul 1999, s. 61-66; Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in the Khuda Bakhsh Oriental Public Library, Patna 1993, VIII, 26-27; Ârif Nevşâhî, “Nesemâtü’l-ḳuds min ḥadâ ͗iḳı’l-üns”, Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1378 hş., III, 1049-1050; Necdet Tosun, Bahâeddîn Nakşbend: Hayatı, Görüşleri, Tarîkatı, İstanbul 2002, s. 156-158, 242-243; H. Beveridge, “The Rashahat-i-‘ainal-hayat”, JRAS (1916), s. 59-75; Tahsin Yazıcı, “Safî”, İA, X, 61-62; W. L. Hanaway, “Ṣafī”, EI² (İng.), VIII, 800-801.

Necdet Tosun

# REŞEN

(رشن)

Receb, şâban ve ramazan aylarının kısaltmasından oluşan ve kapıkuluna üç ayda bir verilen maaşın (mevâcib) söz konusu zaman dilimine işaret eden bir malî terim

(bk. MEVÂCİB).

# REŞER, Osman

(1883-1972)

Mühtedi Alman şarkiyatçısı.

Asıl adı Oskar Rescher olup Stuttgart'ta yahudi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. İlk ve orta öğreniminden sonra Münih ve Berlin'de tahsil gördü. Doktora tezini Arap dil bilimi âlimi İbn Cinnî üzerine yaptı (1909). Ardından kendini Arap edebiyatı tarihi çalışmalarına verdi, özellikle makāmeler hakkında çalıştı. I. Dünya Savaşı'na katıldığı sırada ele geçirdiği Fas savaşı mektuplarından bazı örnekler yayımladı. Savaştan sonra gittiği Breslau'da binbir gece masallarına dair incelemelerini tamamlayarak doçent ve 1925'te profesör oldu. Bunu hayatındaki büyük dönüşüm takip etti. Henüz bilinmeyen bir sebeple 1928 yıllarında İstanbul'a gelip yerleşti. 1937'de Türk vatandaşlığına geçti ve Osman Reşer adını aldı; bu arada İslâmiyet'i kabul ederek bütün Mûsevî kurumlarıyla ilişkisini kesti. Onun müslüman olmasında İstanbul'da yirmi beş yıl derslerine devam ettiği İsmail Saib Sencer'in etkili olduğu söylenir.

Osman Reşer, Arap edebiyatı tarihiyle ilgili çalışmalarına İstanbul kütüphanelerinde bulunan yazmalar üzerine yoğunlaşarak devam etti. Eserlerini Almanca kaleme alan Reşer bunları çok az sayıda bastırdığı için kütüphanelere bile intikal etmedi ve muhtemelen birçoğu ilim çevrelerinde bilinmeden kaldı. Bu arada önemli şarkiyatçılardan Hellmut Ritter, ayrıca Mehmet Necati Lugal ile yakın ilişki içinde oldu. Arap edebiyatına dair birçok divanı kendisinden okuma fırsatını bulduğu Yusuf Cemil Ararat'tan büyük ölçüde faydalandığını belirtir. Bir süre İstanbul İmam-Hatip Okulu'nda Arapça öğretmenliği yaptı. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Arapça dersleri verdi. Hocası İsmail Saib Sencer'in görevinden ayrılmasından sonra onun yerine Edebiyat Fakültesi'nde Arap edebiyatı tarihi okuttu. İstanbul'daki Alman Arkeoloji Enstitüsü'nde danışmanlık yaptı ve Doğu'da yazılmış eserlerin Alman üniversiteleri için satın alınmasına aracılık etti. Boğaz'daki evinde yalnız yaşayan Osman Reşer 26 Mart 1972'de öldü. Şairlik yönü de bulunan Reşer Almanca

yazdığı şiirlerini yayımlamıştır. Kitaplarının önemli bir kısmı Bochum Üniversitesi'nde yeniden kurulan Şarkiyat Semineri'ne (Orientalische Seminar) satılmıştır. Eserleri kaybolmaktan korunmak amacıyla 100. doğum yılı anısına Biblio Yayınevi tarafından düzenlenerek neşredilmiştir. Osman Reşer önemli bir şarkiyatçı olmasına rağmen eserleri yaygınlık kazanmadığından ilim çevrelerinde yeterince etkili olamamıştır. Susanne Auer-Faraut, Oskar Rescher-Osman Reşer 1883-1972. Biographie-Liste des publications adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (Strassburg 1982).

Eserleri. A) Telifleri. 1. Studien über Ibn Ğinnī und sein Verhältnis zu den Theorien der Basrī und Baġdādī. İbn Cinnî'nin Basra ve Bağdat dil mektepleriyle ilgisi üzerine yaptığı doktora tezidir (ZA, XXIII [1909], s. 1-54). 2. Studien über den Inhalt von 1001 Nacht. Binbir gece masallarına dair çalışmasıdır (Isl., IX [1919], s. 1-94). 3. Abriss der arabischen Literaturgeschichte (I-II, Stuttgart 1925-1933). 4. Reimversuche (I-IV, İstanbul - Stuttgart 1958-1971). Osman Reşer ayrıca Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça Yazmalar Kataloğu'nun hadis ve fıkıh yazmalarını içeren II. cildinin hazırlanmasında Fehmi Ethem Karatay'a yardım etmiş ve bazı eserlerin indeksini hazırlamıştır. Bunlar arasında Seâlibî'nin Yetîmetü'd-dehr'inin Dımaşk 1304 baskısının (İstanbul 1914), Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inin Krehl ve Juynboll tarafından yapılan neşrinin (Stuttgart 1923) ve Yâkūt'un Muʿcemü'l-büldân'ının Wüstenfeld tarafından gerçekleştirilen yayımının (Stuttgart 1928) indeksleri sayılabilir.

B) Neşirleri. Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî, Şerḥu'l-Ḳaṣâʾidi's-sebʿi'ṭ-ṭıvâli'l-Câhiliyyât: Şerḥu Muʿallaḳati ʿAntere (RSO, IV/4 [1911-1912], s. 301-331; V/5 [1914], s. 317-352; VI/6 [1915], s. 931-959); Şerḥu Muʿallaḳati Ṭarafe (İstanbul 1329/1911); Şerḥu Muʿallaḳati Züheyr (MO, VII, Paris 1913, s. 137-195); İbn Cinnî, el-Müẕekker ve'l-müʾenneẕ (MO, VIII/3 [1914], s. 193-202); Ahmed b. Ebû Bekir el-Hanefî ve İbn Nâkıyâ'nın Maḳāmât'ları (İstanbul 1914; Osnabrück 1980); Kādî Reşîd Ahmed b. Ali el-Gassânî, el-Maḳāmetü'l-Ḥuṣaybiyye (MO, VIII, Uppsala 1914); Ebû Hilâl el-Askerî, el-Muʿcem fî baḳıyyeti'l-eşyâʾ (Berlin 1915); İbn Müsellem, Maḳāmât (Orientalische Miszellen, I, İstanbul 1925, s. 13-46) ve Cezâyir-Tunus Mektupları (I-III, Berlin 1917-1919); İbnü'l-Mukaffa', el-Ḳaṣîde fi'l-eşhüri'r-rûmiyye (Almanca çevirisiyle birlikte, Orientalische Miszellen, II, İstanbul 1926, s. 1-29); Molla Lutfi, Hârnâme (Orientalische Miszellen, II,

İstanbul 1926); Câhiz'in bazı risâleleri Almanca tercümesiyle beraber (Stuttgart 1931); Fuzûlî, Ṣıḥḥat ü Maraż (Ḥüsn ü ʿAşḳ) (Mehmet Necati Lugal ile birlikte, İstanbul 1943).

C) Tercümeleri. Çok sayıda eseri Almanca'ya çeviren Reşer'in bu çalışmalarından bazıları şunlardır: Bedîüzzaman el-Hemedânî, Maḳāmât (Beiträge zur Maqâmen Litteratur, V, Leonberg 1913); Zemahşerî, Maḳāmât (Beiträge zur Maqâmen Litteratur, VI, Greifswald 1913); Abdülmü'min b. Hibetullah el-İsfahânî, Aṭbâḳu'z̠-z̠eheb (Beiträge zur Maqâmen Litteratur, VII, Greifswald 1914); İbnü'l-Mukaffa', el-Edebü'ṣ-ṣaġīr (Stuttgart 1915) ve el-Edebü'l-kebîr (Berlin 1917); Ebû Mansûr es-Seâlibî, Aḥsenü mâ semiʿtü (Leipzig 1916); Belâzürî, Fütûḥu'l-büldân'ın bir bölümü (Leipzig-Stuttgart 1917-1923); Zeynelâbidîn et-Tûnisî, Ḥâletü'l-merʾe fi'l-Hind (Berlin 1918); Süyûtî, Maḳāmât (Beiträge zur Maqâmen Litteratur, VIII, Kirchaiun 1918); Ebü'l-Esved ed-Düelî'nin kasideleri (Berlin 1918); Kalyûbî'nin Nevâdir'i ile Şirvânî'nin Nefḥatü'l-Yemen'inden bazı tarihî bilgiler ve hikâyeler (Stuttgart 1920); Müttakī el-Hindî'nin Kenzü'l-ʿummâl'indeki cihada dair hadisler (Stuttgart 1920); İbn Tûmert'in Muḥâẕẕi'l-Muvaṭṭaʾında ve Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'indeki cihad hadisleri (Stuttgart 1921); Câhiz, Feżâʾilü'l-etrâk (muhtasar olarak, Orientalistische Miszellen, I, İstanbul 1925); el-Meḥâsin ve'l-mesâvî (İstanbul 1926); İbnü'l-Cevzî, Kitâbü'l-Ezkiyâʾ (İstanbul 1925); Tâceddin es-Sübkî, Muʿîdü'n-niʿam ve mübîdü'n-niḳam (İstanbul 1925); Amr b. Külsûm, Dîvân (Orientalische Miszellen, II, İstanbul 1926); Hâtimî, er-Risâletü'l-Ḥâtimiyye fîmâ vâfaḳa'l-Mütenebbî fî şiʿrihî kelâme Aristọ fi'l-ḥikme (Islamica, II/3 [1926], s. 439-473); Taşköprizâde Ahmed Efendi, eş-Şeḳāʾiḳu'n-nuʿmâniyye (İstanbul 1927); a.mlf., Miftâḥu's-saʿâde (eksik olarak, İstanbul 1934); Ebü'l-Atâhiye'nin zühdiyyâtını içeren Dîvân'ı (Stuttgart 1928); Kāsım Emîn, Taḥrîrü'l-merʾe (Stuttgart 1928); Mâverdî, Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn (I-III, Stuttgart 1932-1933; Osnabrück 1984); Hısım Ali Çelebi, el-ʿİḳdü'l-manẓûm (Stuttgart 1934; Beyrut 1975); Müslim b. Velîd, Dîvân (Beiträge zur arabischen Poësie, II, Stuttgart 1938); Mütenebbî divanının elifrâ kafiyeleri arası (Beiträge zur arabischen Poësie, III/1, Stuttgart 1940); Hasan Âlî Yücel, Türk Edebiyatına Toplu Bir Bakış (İstanbul 1941); Sehî Bey, Heşt Behişt (Mehmet Necati Lugal ile birlikte, İstanbul 1942); Fuzûlî, Leylâ vü Mecnûn ile Beng ü Bâde (İstanbul 1943); Latîfî, Tezkiretü'ş-şuarâ (Tübingen 1950); Ebû Firâs el-Hamdânî'nin

çeşitli kasideleriyle birlikte Kâ‘b b. Züheyr’in Ḳaṣîdetü’l-bürde’si (Beiträge zur arabischen Poësie, IV/1 [İstanbul 1950], s. 32-41) ve Dîvân’ı (Beiträge zur arabischen Poësie, VI/3 [1959-1960], s. 99-175); Kutâmî, Dîvân (Beiträge zur arabischen Poësie, VII/1, İstanbul 1960-1961); Alkame b. Abede, Dîvân (İstanbul 1961-1962); Bûsîrî, el-Ḳaṣîdetü’l-hemziyye; Antere, Dîvân (Beiträge zur arabischen Poësie, VIII/1, İstanbul 1963-1964).

## BİBLİYOGRAFYA

Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 447-448; Mahir İz, Yılların İzi, İstanbul 1990, s. 267-270; Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, XVII, 70-83; Yahyâ Murâd, Muʿcemü esmâʾi’l-müsteşriḳīn, Beyrut 1425/2004, s. 412; B. Spuler, “Oskar Rescher / Osman Reşer. Zum 100. Geburtstag 1. Okt. 1883/1983”, Isl., LXI/1 (1984), s. 12-13; el-Ḳāmûsü’l-İslâmî, II, 620.

Sedat Şensoy

# REŞÎD

(bk. RÜŞD).

# REŞÎD

(الرشيد)

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte “doğru yolu bulup onda sebat etmek” anlamındaki rüşd (reşed, reşâd) kökünden türemiş bir sıfat olan reşîd kelimesi “doğru yolda bulunan, doğru ile yanlışı ayırt edebilecek çağa giren” demektir. Allah’a nisbet edildiğinde “bütün işleri isabetli ve hedefine ulaşıcı” mânasına geldiği gibi “doğru yolu gösteren, irşad eden” mânasını da içerir (Kāmus Tercümesi, “rşd” md.). Rüşd kavramı Kur’ân-ı Kerîm’de hem Allah’a hem insanlara nisbet edilmektedir. Bir âyette Cenâb-ı Hak kullarına yakın olduğunu ve isteklerine olumlu cevap verdiğini, kendileri de ilâhî davete olumlu cevap verip iman ettikleri takdirde doğru yola girmiş olacaklarını beyan eder (el-Bakara 2/186). Diğer bir âyette de Allah’ın lutuf ve ihsanının bir eseri olarak imanı Muhammed ümmetine sevdirip gönüllerine yerleştirdiği, küfrü, fıskı ve isyanı çirkin gösterdiği belirtilmekte, bu niteliklere sahip kimselerin rüşd çizgisi üzerinde bulundukları bildirilmektedir (el-Hucurât 49/7-8). Kur’an’da reşîd ismi yer almakla birlikte zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilmemiştir. Bunun yanında dört âyetin birinde rüşd (el-Enbiyâ 21/51), üçünde reşed kelimesi Allah’a izâfe edilmiştir (el-Kehf 18/10, 24; el-Cin 72/10). Ayrıca “Allah kime hidayet verirse o hakka ulaşmıştır. Kimi de yoldan saptırırsa artık öylesini doğru yola yöneltecek birini bulamazsın” meâlindeki âyette (el-Kehf 18/17) mürşid ismi dolaylı olarak Allah’a izâfe edilmiştir.

Reşîd Tirmizî’nin esmâ-i hüsnâ listesinde yer almış (“Daʿavât”, 82), İbn Mâce’de ise râşid şeklinde nakledilmiştir (“Duʿâʾ”, 10). Enes b. Mâlik’ten rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber bazı şeyleri uğursuz saymanın temelsiz bir inanç olduğunu söyledikten sonra iyimserliği sevdiğini belirtmiş ve bir iş için evinden çıktığında, “Ey doğru olanı seçen, işini başaran” (yâ râşid, yâ necîh) gibi sözleri duymaktan hoşlandığını belirtmiştir (Tirmizî, “Siyer”, 47-48). Yine Resûl-i Ekrem’in İmrân’ın babası Husayn’a tavsiye ettiği şu duada rüşd dolaylı olarak Allah’a nisbet

edilmiştir: “Allahım! Bana rüşdümü ilham et ve beni nefsimin şerrinden koru!” (Tirmizî, “Daʿavât”, 69).

Âlimler reşîd isminin iki farklı mânasına dikkat çekmişlerdir. Bunlardan biri kelimenin aslına bağlı olarak “fiilleri daima yerinde olan, daima hakka isabet eden” şeklinde ifade edilmiş olup “bütün tasarrufları -herhangi birinin doğrudan veya dolaylı olarak yol göstermesi bulunmaksızın- amaçlarına ulaşan” diye açıklanmıştır. Diğeri ise irşad kalıbından gelen mürşid mânası olup “her bir varlığa kendi varlık yapısının özelliği ve yaratılış amaçları doğrultusunda yol gösteren, gelişmelerini sağlayan” diye yorumlanmıştır (İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “rşd” md.; Hattâbî, s. 97; Gazzâlî, s. 161). Reşîdin ikinci mânası her şeyin övgüyle Allah’ı yücelttiği ve iradesinin belirlediği hedefe doğru yol aldığı biçimindeki ilâhî beyanla (el-İsrâ 17/44) uyum halinde bulunur. Ancak iradeye sahip kılınan şuurlu canlılar bundan istisna edilmelidir. “İnsanların birçoğu Allah’a secde ediyorken birçok kişi de bundan imtina ettiği için azaba müstahak olmuştur” (el-Hac 22/18). Zira Cenâb-ı Hak insanın varlık yapısına hem iyilik hem kötülük yeteneğini yerleştirmiştir (eş-Şems 91/7-8). Buna bağlı olarak bazı insanlar kendi iradeleriyle reşîd isminin etki alanının dışına çıkmaktadır. Allah’ın zâtî isim ve sıfatları içinde yer alan reşîd yukarıda zikredilen birinci mânasına göre hakîm, ikinci mânasına göre hâdî ismiyle anlam yakınlığı içinde bulunur.

## BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “rşd” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “rşd” md.; Hattâbî, Şeʾnü’d-duʿâʾ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Dımaşk 1404/1984, s. 97; Kuşeyrî, et-Taḥbîr fi’t-teẕkîr (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 94-95; Gazzâlî, el-Maḳṣadü’l-esnâ (Fazluh), s. 161; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, s. 476.

Bekir Topaloğlu

# REŞÎD AHMED GENGÛHÎ

(bk. GENGÛHÎ, Reşîd Ahmed).

# REŞÎD el-ATTÂR

(رشيد العطّار)

Ebü’l-Hüseyn Reşîdüddîn Yahyâ b. Alî b. Abdillāh el-Kureşî el-Ümevî en-Nablusî el-Attâr (ö. 662/1264)

Hadis hâfızı.

Şâban 584’te (Ekim 1188) Kahire’de doğdu. Nabluslu olup âlim yetiştiren bir aileye mensuptur. Başta İbnü’n-Nattâ‘ diye bilinen babası olmak üzere amcası Ebü’l-Kāsım Abdurrahman, ağabeyi Ebû Muhammed Abdülazîz ve Ebü’l-Kāsım Hibetullah b. Ali el-Bûsîrî’den ders aldı. Suriye ve Hicaz’a seyahat ederek Ali b. Hamza el-Kâtib, Ebü’l-Yümn el-Kindî, İbnü’l-Harestânî, Ömer b. Bedr el-Mevsılî, kıraat âlimi İbn Vesîḳ, İbn Necâ (İbn Nüceyye) ve eşi Fâtıma bint Sa‘d el-Hayr gibi âlimlerden ders okudu. Kendisinden İbnü’l-Adîm, İbnü’s-Sâbûnî, İbn Dakīkul‘îd, Bedreddin İbn Cemâa, İbnü’l-Uhuvve, Kutbüddin el-Yûnînî ilim tahsil ettiler. Bir muhaddis olan oğlu Ebû Sâdık Cemâleddin Muhammed’e birçok eseri okutup icâzet verdi. Reşîd el-Attâr’ı henüz genç bir âlim olduğu yıllarda tanıyan İbn Nukta kendisinden “sika, sebt, zâbıt” diye söz etmiş, İbnü’l-Adîm, Kutbüddin el-Yûnînî ve Bedreddin İbn Cemâa gibi talebeleri onun bu özellikleri yanında devrinin hadis otoritesi olduğunu belirtmiş, tabakat yazarları da kendisini övgüyle anmıştır. Mısır diyarının muhaddisi diye bilinen, Münzirî’den sonra altı yıl Kâmiliyye Dârülhadîsi’nin şeyhliğini yapan ve bütün kitaplarını vakfeden Reşîd el-Attâr 2 Cemâziyelevvel 662’de (2 Mart 1264) Kahire’de vefat etti ve Karâfe’de defnedildi. Sirâc el-Verrâk kendisi hakkında on dört beyitlik bir mersiye yazmıştır.

Eserleri. 1. Ġurerü’l-fevâʾidi’l-mecmûʿa fî beyâni mâ vaḳaʿa fî Ṣaḥîḥi Müslim mine’l-esânîdi (eḥâdîs̱i)’l-maḳṭûʿa. Mâzerî’nin el-Muʿlim bi-fevâʾidi Müslim’inde, Ebû Ali el-Gassânî’ye dayanarak Müslim b. Haccâc’ın el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inde on dört maktû rivayet bulunduğu iddiasını

reddeden Reşîd el-Attâr, Mâzerî'nin işaret etmediği bu kabil başka rivayetleri de tesbit etmiş, maktû olduğu ileri sürülen bütün bu haberlerin müsned olarak rivayet edildiğini kanıtlamak üzere bu eseri kaleme almıştır (Beyrut-Riyad 1417; nşr. Sa'd b. Abdullah Âlü Humeyyid, Riyad 1421/2001). 2. Tuḥfetü'l-müstefîd fi'l-eḥâdîs̱i's̱-s̱ümâniyeti'l-esânîd (S̱ümâniyyâtü'r-Reşîd el-ʿAṭṭâr, S̱ümânînât). Reşîd el-Attâr'ın Resûl-i Ekrem'den sekiz râvi vasıtasıyla ve oldukça âlî isnadlarla rivayet ettiği hadisleri içeren ve bir cüzden daha büyük olduğu anlaşılan eser Keşfü'ẓ-ẓunûn'da Tuḥfetü'l-müstezîd diye kaydedilmiştir (I, 374). Müellifin âlî rivayetlerinden meydana gelen ve ʿAvâli'r-Reşîd el-ʿAṭṭâr diye anılan bir eseri daha vardır. 3. Mücerredü es-mâʾi'r-ruvât ʿani'l-İmâm Ebî ʿAbdillâh Mâlik b. Enes el-Aṣbaḥî. Hatîb el-Bağdâdî'nin Mâlik b. Enes'ten rivayette bulunan 993 râvi hakkında bilgi verdiği er-Ruvât ʿan Mâlik b. Enes ve ẕikru ḥadîs̱in li-külli vâḥid minhüm (Esmâʾü men ravâ ʿan Mâlik b. Enes mübevveben ʿalâ ḥurûfi'l-muʿcem) adlı eserinin bazı ilâvelerle birlikte muhtasarı olan bu alfabetik eserin bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (III. Ahmed, nr. 624/9, vr. 87b-103b). Sa'd b. Abdullah Ali Humeyyid, eseri Sâlim b. Ahmed es-Selefî'nin Mücerredü esmâʾi'r-ruvât ʿan Mâlik adıyla yayımladığını söylemektedir (Ġurerü'l-fevâʾid, s. 25). 4. Ḥavâʾicü'l-ʿAṭṭâr fî ʿuḳri'l-ḥimâr. İbn Hicce'nin hicivlerinden seçmeleri ihtiva etmektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 693; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 533). 5. er-Ruvâtü'l-aʿlâm ʿan Mâlik. İbn Hacer el-Askalânî, beş cüzden meydana geldiğini belirttiği bu eserin iki cüzünü hocalarından okuduğunu söylemektedir (el-Muʿcemü'l-müfehres, s. 175). 6. el-Erbaʿûne'z-zâḫire fi'l-eḥâdîs̱i'n-nebeviyyeti'l-fâḫire. İbn Rüşeyd, müellifin Ebü'l-Hasan Ali b. Mukayyir'in rivayetlerinden derlediği bu eseri okuduğunu kaydetmektedir (Milʾü'l-ʿaybe, III, 393). 7. el-Erbaʿûn li'bni'l-Cümmeyzî. İbnü'l-Cümmeyzî diye tanınan Mısırlı kıraat âlimi Ebü'l-Hasan Ali b. Hibetullah b. Selâme'nin rivayetlerinden derlenen eser üzerinde müellifin Münteḳā mine'l-Erbaʿîn li'bni Binti'l-Cümmeyzî adıyla bir çalışma yaptığı anlaşılmaktadır. İbn Hacer el-Askalânî her iki eseri okuduğunu belirtmektedir (el-Mecmaʿu'l-müʾesses, II, 386; el-Muʿcemü'l-müfehres, s. 217). 8. el-Muʿcemü'l-muḥkem (Muʿcemu'ş-şüyûḫ). Reşîd el-Attâr bu eserde hocalarının hayatını anlatmış, rivayetlerinden söz etmiş, cerh ve ta'dîl durumları hakkında bilgi vermiştir. İbnü'l-Adîm, Makkarî ve Makrîzî eserden çokça nakilde bulunmuştur (Ġurerü'l-fevâʾid, s. 26). 9. Ḥadîs̱ü Emetillâh Meryem bint Ebi'l-Ḳāsım el-Ḳureşî (Meşyeḫatü

Emetillâh) (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, 1/218 [25603 B]). 10. Nüzhetü’n-nâẓır fî ẕikri men ḥaddeẕe ʿan Ebi’l-Ḳāsım el-Beġavî. Ziriklî, Câmiatü’r-Riyâd’ın yazma eserler bölümünde eserin el-Mektebetü’l-Mahmûdiyye bi’l-Medîne’de kayıtlı (Usûlü’l-hadîs, nr. 13) otuz yedi varaktan meydana gelen bir nüshasından alınmış mikrofilmini gördüğünü söylemektedir (el-Aʿlâm, VIII, 159).

Reşîd el-Attâr’ın bunlardan başka sekiz hadis ihtiva ettiği belirtilen bir cüzü, Meşyeḫatü’l-Behâʾ Ebi’l-Ḥasan ʿAlî b. Hibetillâh Binti’l-Cümmeyzî (Rûdânî, s. 378), el-Muṣâfaḥât (Muṣâfaḥâtü’l-ʿAṭṭâr), on cüzden meydana geldiği söylenen el-Muvâfaḳāt, er-Ruvât ʿani’l-Buḫârî, Vesîletü’r-râġıbîn ve tuḥfetü’ṭ-ṭâlibîn fi’l-eḥâdîẕi’l-erbaʿîn adlı eserleri de kaynaklarda zikredilmiştir. Müellif ayrıca İbnü’lKayserânî’nin el-Cemʿ beyne kitâbey Ebî Naṣr el-Kelâbâẕî ve Ebî Bekr el-İṣfaḥânî fî ricâli’l-Buḫârî ve Müslim adlı eserine ilâvelerde bulunmuş, “inneme’l-a‘mâl bi’n-niyyât” gibi bazı hadislerin tahrîcini yapmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

Reşîd el-Attâr, Ġurerü’l-fevâʾidi’l-mecmûʿa fî beyâni mâ vaḳaʿa fî Ṣaḥîḥi Müslim mine’l-esânîdi’l-maḳṭûʿa (nşr. Sa‘d b. Abdullah Âlü Humeyyid), Riyad 1421/2001; İbn Rüşeyd, Milʾü’l-ʿaybe bimâ cümiʿa bi-ṭûli’l-ġaybe (nşr. M. Habîb İbnü’l-Hoca), Tunus 1402/1981, III, 393; V, 130; Zehebî, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, IV, 1442-1443; Kütübî, Fevâtü’l-Vefeyât, IV, 295-296; İbn Hacer el-Askalânî, el-Mecmaʿu’l-müʾesses li’l-muʿcemi’l-müfehres (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar‘aşlî), Beyrut 1414/1994, II, 44, 386; a.mlf., el-Muʿcemü’l-müfehres (nşr. M. Şekkûr el-Meyâdînî), Beyrut 1418/1998, s. 175, 217, 360; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, VII, 217; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 374, 693; Rûdânî, Ṣılatü’l-ḫalef bi-mevṣûli’s-selef (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1408/1988 , s. 378; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 533; Sezgin, GAS, I, 141; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VIII, 159; Kettânî, er-Risâletü’l-müstetrafe (Özbek), s. 134, 190, 233, 287; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu’ş-şürûḥ ve’l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, III, 1683, 1991.

Tevhit Bakan

# REŞİD MEHMED PAŞA

(ö. 1836)

Osmanlı sadrazamı.

Gürcü veya Çerkez asıllı olup "Deli" Hakkı Paşa'nın divan kâtibi Hacı Mustafa Efendi'nin kölesi iken Koca Hüsrev Paşa'ya satılmış ve onun dairesinde yetişmiştir. Kaptanıderyâ Koca Hüsrev Paşa, Tekelioğlu İbrâhim Bey'i yakalamakla görevlendirildiğinde beraberinde gitti (1814). Daha sonra Çarhacı Ali Paşa'nın maiyetinde çalıştı ve yararlık gösterdiğinden Mîr-i mîrân rütbesini aldı. Karahisarısâhib sancağının ardından Menteşe sancağı mutasarrıflığı ile Tulçı muhafızlığına tayin edildi. Kütahya Valisi Bekir Paşa'nın Mora'ya gönderilmesi üzerine vali kaymakamı olarak ona vekâlet etti. 1821'de Tepedelenlizâde Veli ve oğlu Mehmed paşaların idamı için görevlendirildi ve aynı yılın Ağustosunda mükâfat olarak vezirlik rütbesiyle Konya (Karaman) valisi oldu. Daha sonra Rum isyanının bastırılması için sürdürülen askerî harekâta katılmak için Mora'ya gönderildi. Burada iken Narda üzerine sevkedildi ve Karaman valiliğine Akşehir ve Aksaray sancakları mutasarrıflığı da eklendi (Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi, s. 53, 64). Ardından Delvine'de âsi Rumlar'ın te'dibiyle görevlendirildi ve Atina'nın muhafazasına çalıştı. Mart 1823'te Tırhala sancağı tevcih edildi. Koloz körfezinde Bülbülce'de isyan eden Rumlar'a karşı gönderildi ve başarı kazandı. Serasker Ebûlebud Mehmed Paşa ile rekabete girdiği ve zıtlaştığı iddiasıyla seraskerin ricası üzerine Tırhala'dan azledildi (a.g.e., s. 268). Fakat az sonra Vidin valiliğine getirildi (Ekim 1823) ve buraya uğramadan Kasım 1824'te Rumeli ve Yanya valisi olarak Rumeli seraskeri oldu (a.g.e., s. 752). Arnavutluk'ta asayişin sağlanması ve bölgenin ıslahıyla uğraştı.

Mayıs 1825'te Mesleng'e (Mesolongion) yürüdü ve burada Mısırlı İbrâhim Paşa ile beraber çalıştı (a.g.e., s. 401 vd.). Mesleng'i kara tarafından kuşattı (Ağustos 1825). Yaralanmasına rağmen buranın alınmasında etkin rol oynadı (a.g.e., s. 548). Navarin baskınından (20 Ekim 1827) sonra bir müddet Manastır'da oturdu ve Rumeli eyaleti ıslahatıyla meşgul olmasına

izin verilmesini istedi (Lutfî, I, 84). İsteği yerine getirilince özellikle Arnavutluk'ta asayişin sağlanması ve yeni asker tanzimi ve temininde hizmet etti (1828). Rus savaşı sebebiyle gerekli askerî tedbirleri almaya çalışan ve karargâhını Aydos'tan Şumnu'ya nakleden Sadrazam İzzet Mehmed Paşa'nın Varna'daki başarısızlığı sebebiyle azli üzerine Rum âsileri karşısında başarıyla mücadele etmiş olmasından dolayı sadârete getirilerek âcilen Şumnu'ya gelmesi emredildi (28 Ocak 1829). Arnavutluk'taki icraatının aynen devamına ve gerekli asker tedarikine kolaylık olmak üzere Rumeli valiliği de üzerinde bırakıldı.

Sadâret döneminin en kritik iki savaşından birini yapmak üzere harekete geçen Reşid Mehmed Paşa 45.000 seçkin askeri Şumnu'da topladı. Rus tarafından ise yanında az sayıda topçu birlikleri olduğu halde General Roth, Silistre önlerindeki esas ordu ile çevredeki garnizonların irtibatını sağlamak ve bu suretle Rus filosunun Varna'ya getireceği malzemelerin esas orduya intikalini temin etmek için Varna ve Pravadi'ye doğru harekete geçmişti. Reşid Mehmed Paşa bu irtibatı önlemeye çalıştı. General Roth'un yaklaşık 3000 kişilik kuvvetine saldırarak on yedi saat süren kanlı bir çarpışma sonunda Ruslar'ı Pravadi'den çekilmeye mecbur etti (25 Mayıs). Bu zaferin ardından Pravadi muhasaraya alındı. Böylece Ruslar'ı zor durumda bırakmış oluyordu. Ancak bunun ardından Rus başkumandanı Dibiç'in kalabalık ordusu karşısında büyük gayretine rağmen tutunamadı ve Külefçe Boğazı'nda Rus hücumu karşısında yenildi (Haziran 1829). Bu gelişme Ruslar'ın Balkanlar'ı aşmasını (14-17 Temmuz) ve Edirne'ye kadar gelmelerini kolaylaştırdı (Rosen, I, 80-87).

Sadrazam Reşid Paşa, Edirne barışının (14 Eylül 1829) ardından ilk defa İstanbul'a geldi ve on gün kaldıktan sonra 12 Haziran 1830'da tekrar Edirne'ye döndü. Yanya, Manastır, Arnavutluk taraflarının ıslahı ve peyderpey nizâmiye taburları yetiştirme isteği üzerine Ohri ile Elbasan ve Dukakin sancakları da kendisine tevcih edildi. Oğlu Emin Paşa da Arnavutluk'un Gegalık cihetinin ıslahı ile görevlendirildi (Lutfî, III, 669). Rumeli valisi ve sadrazam olarak âyanın varlığına karşı idi. Bu bakımdan öncelikle İşkodralı Mustafa Paşa'nın nizâmiye askeri teşkiliyle ilgili muhalefetini bertaraf etmek ve isyanını bastırmak üzere harekete geçip Pirlepe yakınlarındaki dağlık Babuna bölgesinde onu hezimete uğrattı (21 Nisan 1831). Daha sonra Bosna'daki huzursuzluğun ortadan kaldırılmasına

çalıştı. Temmuz 1831'de Priştine civarındaki muharebelerde Boşnaklar sadrazam karşısında başarı kazandılar. Bu başarı Gradaçaclı Hüseyin Kaptan önderliğindeki ayaklanmaya güç kazandırdı. Sadrazam bu isyanı denetim altında tutmak istiyor, Hüseyin Kaptan ise Bosna valiliğine getirilmeyi arzu ediyordu. Bosna'daki ayaklanmalar nihayet askerî harekâtla bastırıldı ve sadrazam merkezî idarenin kurulmasında önemli bir hizmet ifa etmiş oldu. Reşid Mehmed Paşa'nın Rumeli'deki icraatları arasında tevzi defterlerinin denetimi ve ekilebilen arazi (çift) yüzölçümü tahriri yaptırması önemlidir (Ursinus, s. 79, 166-167). Ayrıca Sofya yanında gittikçe daha fazla öne çıkarak Rumeli mülkî idaresinin merkezi olan Manastır kazasında sandık eminlikleri oluşturdu (1833), böylece âyanlara ekonomik yönden önemli bir darbe vurdu. Reşid Mehmed Paşa'nın vergi tahsildarları tayin edip deruhdeciliği ilga etmesi, vergi mültezimlerinin yerine maaşlı vergi tahsildarları koyan Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa örneğinden ilham alması şeklinde yorumlanmıştır (a.g.e., s. 187).

Bosna meselesini başarıyla halleden Reşid Paşa, Ağa Hüseyin Paşa'nın başarısızlığı sebebiyle Mısır ordusuna serdar tayin edildi (Temmuz 1832) ve Hüseyin Paşa üzerindeki eyaletler kendisine verildi. Ayrıca Mısır, Cidde, Girit, Halep ve Rakka valilikleri bunlara eklendi. Sadârete tayininden bu yana ikinci defa olarak Eylül 1832'de İstanbul'a geldiğinde "fevkalâde ihtiram ve misli görülmemiş bir iftihar nişanı" ile taltif edildi. İşlerin kendisinin İstanbul'a gelmesiyle düzeleceği ve Mısır kuvvetlerinin İbrâhim Paşa kumandasında ileri harekâtı sebebiyle, Rumeli ve Bosna'da başarılı olan Reşid Paşa'nın bu tehlikeyi bertaraf edeceği beklentisi hâkimdi. Serasker Koca Hüsrev Paşa ise sadrazamın nüfuzunu kırmak için uğraşıyordu (Lutfî, IV, 716-719). Bu arada ordunun hazırlanması işi Mehmed Emin Rauf Paşa'ya verildi. Sadrazamın Rumeli'nin çeşitli vilâyetlerinden topladığı 30.000 kişilik bir ordu ile İstanbul'a gelmesi halkın güven duygularını arttırmıştı. Sadrazam yeni kurulan eğitilmiş topçu birlikleriyle takviye edilmiş olarak yola çıktı (4 Kasım 1832) ve 20 Kasım'da toplam 80.000 askerle İbrâhim Paşa'nın karşısına çıkmak üzere Konya'ya ulaştı. Daha önce Mesleng önünde İbrâhim Paşa ile beraber muhasarayı yönetmiş ve Mısır ordusunun manevra kabiliyetine yakından şahit olmuştu. Mısır ordusunun bu kabiliyetini ve kendi kuvvetlerinin bu konudaki zafiyetini hesaba kattığından bir meydan savaşı yapmak niyetinde değildi. Çevirme harekâtı ve gerilla taktiğiyle onları hırpalamayı ve böylece

yenmeyi planlamaktaydı. Ancak Serasker Koca Hüsrev Paşa'nın, kendisine hemen saldırıya geçilmesi için tâlimat verilmesinde etken olması ordunun felâketini hazırladı (Rosen, I, 160-161).

18 Aralık'ta Osmanlı öncüleri Konya'da göründü. Mısır ordusunun sayısı Osmanlı kuvvetlerinden daha azdı. Bu arada nizamî olmayan 5-600 askerden oluşan Arnavut kuvveti İbrâhim Paşa tarafına geçti. Disiplin ve eğitim bakımından daha üstün olduğu açık olan Mısır kuvvetleriyle 21 Aralık 1832'de yapılan meydan savaşında Osmanlı ordusu dağıldı. Sadrazam yaralı olarak esir düştü, sadâret mührü yanında olmadığından İbrâhim Paşa'nın eline geçmedi. Esareti sırasında İbrâhim Paşa'nın yanında yer aldığı, hatta II. Mahmud'un tahttan indirilip yerine oğlu Abdülmecid'in geçirilmesi hususunda İbrâhim Paşa ile anlaştığı yolunda dedikodular çıktı. Fakat böyle bir komplo içinde bulunmayacağı daha sonraki gelişmelerle sabit olmuştur. İki ay kadar sonra İstanbul'a dönmesine izin verilen (Lutfî, IV, 747) Reşid Paşa esareti dolayısıyla 18 Şubat 1833'te sadâretten azledilmiş bulunuyordu.

12 Mart'ta İstanbul'a dönen Reşid Paşa'ya Baltalimanı'ndaki yalısında ikamet etme izni verildi (a.g.e., IV, 747). 3 Kasım 1833'te itibarı iade edilerek muhassıllık yoluyla Sivas eyaletine vali tayin edildi (a.g.e., s. 828). Sivas valiliğine ilâveten 19 Mart 1834'te Diyarbekir ve Rakka valiliği verildi. Bu kesimde bölgenin asayiş ve ıslahına çalıştı. Özellikle Kürt eşkıyasından ele geçirdiği reisleri aileleriyle birlikte Rumeli'ye sürüp iskân ettirdi (a.g.e., V, 867). Ancak Diyarbekir'de sıtma hastalığından öldü (Şâban 1252 / Kasım 1836). Bu sırada altmış

yaşında olduğu tahmin edilir (a.g.e., V, 887-891).

Dört yıl yirmi bir gün süren sadâreti yaklaşık elli günü hariç İstanbul dışında geçmiştir. Askerî eğitimi II. Mahmud'un "çılgın bir meşgalesi" olarak görmüş ve tam anlamıyla destek vermemiş, eski tarz savaş taktiklerinde ısrar etmiştir. II. Mahmud da kendisinin bu tutumunu bildiğinden bütün yeteneğine rağmen onu mümkün mertebe merkezden uzak tutmayı tercih etmiştir. Diğer taraftan Koca Hüsrev Paşa'nın bu eski kölesinden hiç hoşlanmadığı belirtilir (Rosen, I, 155-156). Sadâret makamına, özellikle Rumeli'de çözümü kendisine havale edilen askerî ve

mülkî işlerin üstesinden gelebilmek amacıyla bu makamın otoritesinin kendisine yardımcı olacağı düşüncesiyle getirilmiş olduğu tahmin edilebilir. Bu durumda İstanbul'da sadâret makamının gerçek otoritesinin bizzat II. Mahmud dışında Serasker Koca Hüsrev Paşa ve Pertev Efendi gibi devlet adamları tarafından kullanılmış olduğu ileri sürülebilir.

## BİBLİYOGRAFYA

Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi, Târih (haz. Ziya Yılmazer), İstanbul 2000, tür.yer.; G. Rosen, Geschichte der Türkei von dem Siege der Reform im Jahre 1826 bis zum Pariser Tractat vom Jahre 1856, Leipzig 1866, I, 80-87, 155-156, 160-161; J. M. Bastelberger, Die Militärischen Reformen unter Mahmud II., Dem Retter des Osmanischen Reiches, Gotha 1874, tür.yer.; Ahmed Rifat, Verdü'l-hadâik, Freiburg 1970, s. 30-34; Cevdet, Târih, X, 148; Lutfî, Târih (haz. Ahmet Hezarfen - Yücel Demirel), İstanbul 1999, I-VIII, tür.yer.; Kâmil Paşa, Târîh-i Siyâsî-i Devleti Aliyye-i Osmâniyye, İstanbul 1327, III, 135-137; Sicill-i Osmânî, II, 391-392; Şinasi Altundağ, Kavalalı Mehmet Ali Paşa İsyanı: Mısır Meselesi 1831-1841, Ankara 1945; Ahmet Cevat Eren, Mahmud II. Zamanında Bosna-Hersek, İstanbul 1965, s. 116-124, 133, 135-136; Danişmend, Kronoloji2, V, 74; M. Ursinus, Regionale Reformen im Osmanischen Reich am Vorabend Tanzimat, Berlin 1982, s. 79, 139, 163-164, 166-167, 187, 213; Kemal Beydilli, II. Mahmud Devrinde Katolik Ermeni Cemâati ve Kilisesi'nin Tanınması (1830), Harvard 1995, s. 9; Muhammed H. Kutluoğlu, The Egyptian Question (1831-1841), İstanbul 1998, s. 77, 80-81, 84, 90, 92, 112, 116-117, 119-120; Mustafa L. Bilge, "Mustafa Paşa, Buşatlı", DİA, XXXI, 344-345.

Kemal Beydilli

# REŞÎD b. MUHAMMED

(bk. MEVLÂY REŞÎD).

# REŞÎD el-MÜ’MİNÎ

(bk. ABDÜLVÂHİD er-REŞÎD).

# REŞİD PAŞA

(bk. MUSTAFA REŞİD PAŞA).

# REŞİD PAŞA

(ö. 1918)

Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye üzerine yazdığı Rûhu’l-Mecelle adlı şerhiyle tanınan Osmanlı âlimi

(bk. RÛHU’l-MECELLE).

# REŞÎD RIZÂ

(رشيد رضا)

(1865-1935)

Çağdaş İslâm düşüncesinin öncülerinden, ıslahatçı âlim.

Muhammed Reşîd Rızâ, 27 Cemâziyelevvel 1282 (18 Ekim 1865) tarihinde bugünkü Lübnan sınırları içinde yer alan Trablusşam yakınlarındaki Kalemûn'da doğdu. Babası Ali Rızâ, Irak asıllı olup Hz. Hüseyin soyundan geldiği için seyyid veya Hüseynî olarak bilinen saygın bir aileye mensuptur. Reşîd Rızâ, Trablus Rüşdiyesi'nde bir yıllık tahsilden sonra Hüseyin el-Cisr'in hocalığını yaptığı, programında modern bilimlerin de yer aldığı el-Medresetü'l-vataniyye'de okudu. Ayrıca özel çalışmalarla kendini yetiştirmeye gayret etti. Bilhassa Gazzâlî'nin İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn adlı eseriyle meşgul oldu ve ondan çok etkilendi. Cemâleddîn-i Efgānî ve Muhammed Abduh'un sürgünde iken çıkardıkları el-ʿUrvetü'l-vüs̱ḳā dergisiyle karşılaşması fikir hayatında bir dönüm noktası oldu. Dergideki yazılar kendi ifadesiyle onu "elektrik gibi" çarpmış ve aydınlatmıştı (Târîḫu'l-üstâẕ, I, 303). Efgānî ile görüşme fırsatı bulamadıysa da Abduh'la ilk Lübnan sürgününde (1882) tanıştı; daha sonra onun Paris dönüşünde 1889'a kadar yerleştiği Beyrut'taki derslerine katıldı ve yakın öğrencisi oldu. Abduh'un tesiriyle ıslahat düşüncesini benimsedi; onun izinde ilim ve yayın faaliyetlerine katılmak üzere 1898 yılı başında Mısır'a gitti.

Kahire'deki ilk faaliyeti hocasını güçlükle ikna ederek el-Menâr dergisini çıkarmak oldu. Muhammed Abduh dergilerde daha çok siyasî meselelere itibar edildiğini, ayrıca Mısır'da yayımlanan el-Müʾeyyed, el-Muḳaṭṭam, el-Ehrâm gibi güçlü dergiler karşısında bunun tutunamayacağını söylediyse de Reşîd Rızâ ıslahat çizgisinde bir dergiye olan ihtiyaç konusundaki ısrarını sürdürdü ve neticede taraf tutmama, polemiğe girmeme ve resmî zevata hizmet etmeme şartıyla hocasından onay aldı. Reşîd Rızâ dergide Abduh'un konuşma ve ders notlarını onun tasvibinden geçirdikten sonra yayımlıyor, kendisi de birçok konuda yazılar kaleme alıyordu. el-Menâr bundan sonra

Reşîd Rızâ ile özdeşleşti ve ömrünün sonuna kadar onu çıkarmaya devam etti. Derginin ilk döneminde Abduh'un tercihi doğrultusunda daha çok müslümanların eğitimi, toplumun ıslahı, dinin doğru anlaşılması gibi siyaset dışı konulara ağırlık verdi. Aralarındaki bu uyum kıskançlığa ve şikâyetlere sebep olduysa da Abduh bunların kendisine intikal ettirilmesi için yapılan girişimleri hoş karşılamadı (Bussol, LXVI/4 [1976], s. 281-282). Muhammed Abduh'un 1905 yılında vefatından sonra Reşîd Rızâ siyasî konularla daha fazla ilgilenmeye başladı. Önce Şûrâ-yı Osmânî Cemiyeti'ne (Cem'iyyetü'ş-şûrâ el-Osmâniyye) başkan oldu. 1907'de kurmayı planladığı modern medresenin alt yapısını teşkil edecek olan ed-Da'vâ ve'l-irşâd cemiyetini kurdu. Daha açık siyasî mesajlar vermeye, otoriter ve merkeziyetçi yönetim anlayışına muhalif yazılar yazmaya başladı. Çeşitli ülkelere gerçekleştirdiği seyahatlerde yaptığı konuşmalar İslâm dünyasında büyük yankı uyandırdı. 1908'de Suriye'yi, II. Meşrutiyet'in ilânından sonra 1909'da İstanbul'u ziyareti sırasında çeşitli temaslarda bulundu. 1912'de Nedvetü'l-ulemâ başkanı Şiblî Nu'mânî'nin davetiyle Hindistan'a gitti. Hindistan'da ilmî görüşmelerin yanı sıra tasarladığı projeler için yardım topladı ve aynı yıl Mısır'da Dârü'd-da've ve'l-irşâd okulunu kurdu, ancak İngiliz işgali yüzünden okul iki yıl içinde kapandı. 1916'da Hicaz'a giderek Şerîf Hüseyin'le görüştü. Suriye'nin Fransızlar tarafından işgal edilmesi üzerine 1920'de orada bir yıl kalıp kurtuluş mücadelesine ve Suriye Kongresi'ne destek verdi. 1925'te bazı Avrupa ülkelerine seyahat etti ve yeni kurulan Suud

Krallığı'nın himayesinde Mekke'deki hilâfet konferansına katıldı. İslâm Üniversitesi kuruluş çalışmalarında Filistinliler'in yanında olmak için 1931'de Kudüs'e gitti. Bütün bu geziler sırasında el-Menâr dergisi ve Dârü'l-Menâr yayınlarının aksamaması için büyük çaba gösterdi. 23 Ağustos 1935 tarihinde gerçekleştirdiği Süveyş seyahati dönüşünde vefat etti (Reşîd Rızâ'nın hayatıyla ilgili ayrıntılar el-Menâr ve'l-Ezher adlı otobiyografisinde yer almaktadır; ayrıca bk. Gerçek İslâm'da Birlik, tercüme edenin girişi, s. 141-214).

Düşüncesi. Reşîd Rızâ dinî ilimlerin yeniden canlandırılması, toplumda etkin ve saygın bir konuma gelmesi için Cemâleddin Efgānî ve Muhammed Abduh'un çabalarını sürdürmeye çalışmıştır. el-Menâr dergisinde dinî ilimler alanında yazdığı makaleleri sonradan kitap halinde yayımlamış, bazı

klasik kaynakları neşretmiş ve bu alandaki telif faaliyetine büyük hareketlilik getirmiştir. Ayrıca İslâm ilimlerinde söz sahibi olabilmek için Arap dil bilimlerine ve terminolojiye vâkıf olmanın zorunlu olduğunu, bunları bilmeyenlerin yanlışlıklardan kurtulamayacağını, her şeyden önce sağlam bir Arapça eğitimine ihtiyaç bulunduğunu vurgulamıştır. Dinî düşüncede Selefî akılcılık olarak nitelenebilecek yönteminde İslâmî ilimlerin yeniden ihyası, dinin mezhep bağımlılığından kurtarılması ve günün problemlerine cevap verecek şekilde yorumlanması başlıca hedeflerinden olmuştur. Çalışmaları incelendiğinde onun hem gelenekten kaynaklanan metodolojiye sahip çıktığı, hem de çağın ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak ictihad anlayışına ve yeniliğe büyük önem verdiği görülür. Bu sebeple temel inanç ve ibadet esasları dışındaki konularda aklî ve ilmî izahlara girmekten kaçınmamış, hâkim ilim anlayışını aynen devam ettirmek isteyen medrese mensuplarını eleştirmiştir. Bununla birlikte İslâmî ilimleri tamamen devre dışı bırakmak isteyen Batı yanlısı aydınlarla da her ortamda mücadele etmiştir.

el-Vaḥyü’l-Muḥammedî adlı eserinde Kur’ân-ı Kerîm’e dayalı bir inanç metodolojisi üzerinde duran Reşîd Rızâ, Gazzâlî gibi kelâm ilminin İslâm inançlarını koruma fonksiyonuna işaret eder ve ihtiyaç bulunmadığı dönemlerde teorik tartışmalara yoğunlaşmanın doğru olmadığını söyler. Kur’an’ın başlıca hedeflerini on maddede toplayan Reşîd Rızâ bunları dinin temel rükünlerini ortaya koymak, nübüvvetle insanlara ilâhî mesajı iletmek, fıtratı açıklayıp taklitten korumak, toplumun ıslah ve mutluluğunu kolaylaştırmak, idarî konularda yol göstermek, malî meselelerde hakkaniyeti öne çıkarmak, kadınlara ve bütün insanlara haklarının verilmesini sağlamak ve köleliğin kaldırılmasına öncülük etmek şeklinde sıralar. Birinci hedef olarak zikrettiği dinin temel rükünlerini de Allah’a iman, âhiret inancı ve bunlara uygun iyi davranışlar şeklinde özetler (el-Vaḥyü’l-Muḥammedî, s. 126-140). Bütün bu esasların gerçek anlamda özümsenmesi için insanların vahye ve ilâhî rehberliğe ihtiyaç duyduğunu, Kur’an’ın bu esasları anlamaları hususunda insanlara yeni bir motivasyon kazandırdığını ve onun evrensel çağrısının tazeliğini her zaman koruduğunu belirtir. Reşîd Rızâ’ya göre İslâm’ın fıtrî bir din olması, ayrıca dünya ve âhiret mutluluğunu hedeflemesi onun her çağda insanlara hitap etmesini kolaylaştırmıştır, günümüzde de hatırlatıcı olmaya devam etmektedir. Ancak Allah’ın varlık âleminin işleyişi için koyduğu tabiat kanunları ile

insan hayatının işleyişi için gönderdiği din kanunlarının birbiriyle uyumlu yürümesini sağlamak amacıyla dinî prensiplerin dinamik hayatın ihtiyaçlarını çözebilecek bir usule bağlanmasını zaruri görür; aksi takdirde bu esasların zamanla yöneticiler tarafından terkedileceği uyarısında bulunur. Zira tabiat kanunlarının işlemesi insanın iradesine bırakılmamış, buna karşılık din kanunlarının hayata geçirilmesi isteğe bağlanmıştır. Eğer irade bu yönde kullanılmazsa din hayattan uzaklaşır ve denge kısa sürede ortadan kalkar (Muḥâverâtü'l-muṣliḥ, s. 50).

Fıkıhta ictihadın işletilip mevcut sorunlara çözüm getirilmesinin önünde hiçbir engelin bulunmadığını düşünen Reşîd Rızâ müctehidde aranan vasıflara sahip ilim adamlarını yetiştirmenin zor olmadığını ve mutlak taklidin İslâm'a uymadığını söyler. İbadetlerle helâl ve haramların kaynağının naslar olduğunu ve bunların değişmezliğini vurgularken muâmelâta dair hükümlerin ayrıntılarında zaman ve şartların değişmesiyle temel ilkeler ışığında âlimlerin ictihadıyla yeniliklerin yapılmasını mümkün görür. Nasların açık hükümlerine dayalı değişmezlerle müctehidlerin yorumları üzerine kurulu değişebilirler arasındaki ayırıma sıkça vurgu yapar ve bu ayırım sayesinde İslâm'ın hem asliyetini muhafaza etme, hem hayatın akışıyla irtibat içinde bulunma gücünü elde ettiğini belirtir. Bu doğrultuda özellikle muâmelât konularında kıyas yerine maslahat prensibine yer verilmesi gerektiğini öne sürer (el-Menâr, IX/10 [1334], s. 745-746). Reşîd Rızâ, değişen meselelere çözüm bulma noktasında müslümanların tek mezhebe bağlı kalmalarını uygun görmez, Allah'a daha iyi kulluk etme amacıyla diğer mezheplerin çözüm ve fetvalarına da başvurulabileceğini ifade eder (Muḥâverâtü'l-muṣliḥ, s. 59).

Bu çerçevede kendisi de birçok konuda fetva vermiş, kendisine yöneltilen soruları delil ve tahlillere dayalı olarak cevaplandırmıştır. Kutuplara yakın bölgelerde namaz ve oruç konusunda en yakın mesafedeki yörenin esas alınabileceği, iğnenin orucu bozmayacağı, kadınların erkeklerle konuşmasında dinen sakınca bulunmadığı, zikirlerin âyin ve merasim halinde yapılmasının mânevî havaya uygun olmadığı şeklindeki fetvaları bunlardan bazılarıdır. Ribâya dair görüşü ise (er-Ribâ ve'l-muʿâmelât, s. 74-84) tartışmalara yol açmıştır. Öte yandan irtidad ve cihadla ilgili yaklaşımı, bu konulardaki geleneksel tavrın farklı biçimlerde yorumlanabileceğini gösteren örnekler niteliğindedir. İslâm'a düşmanlık ve

ümmete zarar gayesi taşıyan irtidadla ferdî düşünce olarak gerçekleşen irtidad arasında bir ayırım yapan Reşîd Rızâ, birinci durumda ölüm cezasının uygulanabileceğini söylerken ikincisinde bunun gerekmediğini öne sürer. Cihadın da İslâm'ı savunmaya ve İslâm'ı yaymaya yönelik iki türünün bulunduğunu, birincisinin daima meşrû olduğunu, ikincisinin ise İslâm'ın barışçıl yollarla tebliğinin yasaklanması durumunda devreye gireceğini belirtir (Jomier, s. 272, 290).

Tasavvufun özünün nefis terbiyesi açısından fert ve topluma yüksek hasletler kazandırdığını düşünen ve kendisi de bu terbiye ile yetişen Reşîd Rızâ, bazı kimselerin İslâm'da bulunmayan fikir ve davranışları tasavvuf kültürüne karıştırdıklarını ve çeşitli yanlışlıklara yol açtıklarını söyler. Hurafelerin tasavvufa bu şekilde girdiğini belirtir. Vahdet-i vücûd gibi felsefî kaynaklı fikirlerin, naslar üzerinde bâtınî yorumların, tarikat şeyhlerine nisbet edilen olağan üstü hallerin ve bilhassa şeyhlerle râbıta kurup tevessüle başvurmanın gerçek tasavvufla bağdaşmadığını ifade eder. Keramet göstermeyi mümkün ve câiz kabul etmekle birlikte bunun duyurulmasını ve şöhret vesilesi yapılmasını doğru bulmaz. Ayrıca derunîlik gerektiren zikir faaliyetinin sadece söze indirgenmesine ve bazı hallerde merasime dönüştürülmesine karşı çıkar (M. Ahmed Dernîka, s. 188-272).

Reşîd Rızâ, XIX. yüzyıldan itibaren İslâm dünyasında dinî düşüncede gelişmeye başlayan yenilikçi hareketin içinde yer almış,

müslümanları bugünkü durumundan kurtaracak, ancak İslâmî inanç ve değerlere zarar vermeyecek bir modernleşmenin gerekliliğini bütün hayatı boyunca savunmuştur. Fert ve toplum hayatının geliştirilmesinin temeli olarak gördüğü dinî ve ahlâkî prensiplerin insanlar arasında yerleşmesi için en önemli vasıtanın eğitim ve kurumlaşma olduğunu düşünen Reşîd Rızâ'ya göre müslüman toplum ictihad ruhunu ve dolayısıyla dinamizmini kaybettiği için mezhepler arası ihtilâflara büyük önem atfedilmiş, ulemâ bütün enerjisini dinen önemsiz olan ayrıntılara ve iç tartışmalara harcamıştır. Bu yapının süratle değişmesi, Gazzâlî ve İbn Teymiyye gibi İslâm düşüncesine yön veren müceddidlerin yetişmesi, böylece müslümanların medeniyet yarışında tekrar söz sahibi olması gerekir. Bunun için geleneğe saplanıp kalmayan, Batı hayranlığına da kapılmayan ve

toplumun menfaatlerini gözeten seçkin âlimlere ihtiyaç vardır. Reşîd Rızâ, taklitçi ulemâyı müslümanları mezhep görüşleri etrafında kamplara ayırmak ve despot yöneticilerin yanında yer alarak toplumdaki katılım ruhunun körelmesine yol açmakla, Batı yanlısı kimseleri de herhangi bir sorgulama ve değerlendirme yapmadan Avrupalılar'a körü körüne bağlanmak, onların düşüncesinin derinliklerini araştırmak yerine yüzeysel kültürlerine ilgi duymakla itham eder. Ayrıca bunların aşağılık kompleksi sebebiyle kişilik zaafına uğradıklarını ve Batılılar karşısında kendilerini küçük düşürdüklerini ileri sürer (el-Menâr, VIII/12 [1323], s. 784-789; XXX/2 [1348], s. 119-121). Bu bağlamda, Avrupa'da eğitim gören Japon öğrencilerin Avrupalılar'ın ilimleri üzerinde ciddiyetle çalıştıklarına ve ülkelerine katkıda bulunduklarına dikkat çekerek müslüman gençlerin onları örnek almaları gerektiğini belirtir (a.g.e., XIX/2 [1334], s. 128).

Bu bakış açısı doğrultusunda Batı'yı ve Doğu'yu karşılaştırıp değerlendiren Reşîd Rızâ, Avrupa'nın ilmî ve teknolojik gelişmişliği yanında İslâm dünyasının inanç ve ahlâka bağlılığı üzerinde durur. Dinin özünün çağdaş teknolojiyle ve bilimsel kurumlarla bir probleminin olmadığını belirterek İslâm'da hıristiyan kilise uygulamalarının yol açtığı tarzda bir din-ilim çatışmasının bulunmadığını, müslümanların tarih boyunca bilime ve gelişime açık olduğunu söyler. el-Menâr dergisinde Gustave le Bon, Edmond Demolins, Herbert Spencer, Tolstoy ve Victor Hugo gibi düşünürlerin eserlerini tanıtan Reşîd Rızâ, bunların yanında müslüman aydınların Avrupa seyahatlerine ve Batı medeniyetiyle ilgili gözlemlerine de atıflar yapmıştır. Kendisi de İsviçre ve Almanya'da kalarak seyahatiyle ilgili notları yayımlamıştır (a.g.e., XXIII. cilt, tür.yer.; ayrıca bk. Raḥalât, s. 311-384). Reşîd Rızâ, Avrupa'daki bilim ve demokrasi kültürünün kendi toplumunda da gelişmesi ihtiyacını sık sık vurgulamasına rağmen I. Dünya Savaşı'ndan sonra Batılılar'ın işgalci ve sömürgeci politikaları yüzünden Avrupa uygarlığının olumsuz yönlerini dile getirir; Batı düşüncesinde özellikle mânevî ve ahlâkî boyutun eksikliğine dikkat çeker. Batılılar'ın zannettiği gibi sadece maddî ilerlemenin yeterli olmayacağını, insanlığın bütün ihtiyaçlarını gözeten bir ilerlemeye ihtiyaç bulunduğunu ve müslümanların bunu başarabileceklerini öne sürer (el-Vaḥyü'l-Muḥammedî, s. 18). Bunun anahtarı olarak eğitim sistemini öne çıkaran Reşîd Rızâ, Avrupa'nın bu sahadaki atılımlarıyla bugünkü noktaya geldiğini, özellikle din adamlarıyla yöneticilerinin otokratik yetkilerini sınırlandırmak suretiyle

toplumun haklarını koruma altına aldıklarını belirtir (el-Menâr, I [1315], s. 869-870; II/5 [1316], s. 68-71). Ayrıca eğitimin etkili olması için içtimaî ıslahatın temellerinin ailede atılması gerektiğini vurgular. Gelenekteki uygulamalarda kadına reva görülen muamelelerin İslâm'la bağdaşmadığını, İslâm'ın kadına değer verdiğini ve erkeklerle eşit haklar tanıdığını ifade eder (Nidâʾ li'l-cinsi'l-laṭîf, s. 12-17). Bunun yanında müslüman kadınların Batılı kadınlara özendirilmesini, kadınların bütün alanlarda çalıştırılmasını doğru bulmaz ve Kāsım Emîn'in el-Merʾetü'l-cedîde adlı kitabında ileri sürdüğü modernist yaklaşıma karşı çıkar.

Hilâfete ve müslümanların birlik içinde siyasî varlıklarının korunmasına büyük önem veren Reşîd Rızâ, bu açıdan başlangıçta Osmanlı yönetiminin devam etmesinin ümmetin yararına olduğu görüşünü benimsemiştir. Nitekim prensipte saltanata karşı olmakla birlikte hilâfetin ve müslümanların bütünlüğünün Osmanlı idaresi sayesinde muhafaza edildiğini kabul eder, dolayısıyla onlara uyulmasını bir zorunluluk olarak görür. II. Meşrutiyet'in ilânından sonra İttihatçılar tarafından hürriyet ve şûraya dayalı yönetim anlayışına ağırlık verileceği yönündeki ümitleri artan Reşîd Rızâ, yerel yönetimlerin güçlenmesi doğrultusunda onları harekete geçirmek amacıyla yazılar yazmaya başlar. Ancak İttihatçılar'ın Batıcı ve Türkçü politikaları öne çıkarmaları ve olumlu yöndeki bazı siyasal girişimleri engellemeleri üzerine onların uygulamalarını eleştirir. Bu arada İttihatçılar'a güveni kalmadığı için Arabistan'da bir devlet kurmak isteyen Şerîf Hüseyin'le temas kurar, fakat İngilizler'le gizli bir ittifak yaptığını farkedince onun hilâfet teşebbüslerine de karşı çıkar.

Türkiye'de Mustafa Kemal'in önderliğindeki Millî Mücadele hareketinin başarıları Reşîd Rızâ'yı sevindirmiş ve farklı icraatlar yapılacağı konusunda ümitlendirmişse de daha sonra hilâfetin kaldırılması ve din eğitiminin sınırlandırılması sebebiyle tavrını değiştirmiştir. Müslümanların siyasî temsiline ve hilâfetin yeniden işlerlik kazanmasına dönük yeni formüller geliştirmeye yönelmiş, Arap milliyetçiliğini vurgulayan söylemleri daha fazla dile getirmeye başlamıştır. Ancak Reşîd Rızâ'nın bu konjonktürel yönelişlerini koyu Arapçı veya panarabist düşünceye dayandırmak (Tauber, LXXIX/2 [1989], s. 102-112) yanlış olur. Zira kendisi, o dönemin siyasî karışıklığı içinde sürekli değişen ortamda sık sık tavır belirleme durumunda kalmıştır. Nitekim Şerîf Hüseyin'le Suûd ailesi arasındaki iktidar

mücadelesinde Suûdîler'in tarafını tutmuştur. Bu bağlamda zaman zaman öne çıkardığı, halifenin Kureyş'e mensubiyeti şartının daha önemli olan otorite ve ilim sahipliği yanında ikinci planda kalabileceğini ima etmiştir. Daha sonraki dönemde Suûdî krallığını İslâm'a hizmet edecek bir devlet olarak görmüş ve diğer İslâm ülkeleriyle aralarında çıkan ihtilâfların büyümemesi için çaba sarfetmiştir.

Müslümanların birliği ve dinin geleceği açısından hilâfete büyük önem veren Reşîd Rızâ yazılarında ve faaliyetlerinde konuyu sürekli gündemde tutmaya çalışmıştır. Müslümanların iyilik ve esenlikleri için halifenin varlığına ihtiyaç duyulduğunu, İslâm topraklarının işgal edildiği bu dönemde meselenin daha çok hassasiyet kazandığını, halifenin din ve dünya işlerinin idaresini bir bütün olarak temsil ettiğini ve bunları birbirinden ayırmanın ümmetin hayrına olmadığını ısrarla vurgulamıştır. Ayrıca halifenin toplumu mutlaka istişare yoluyla yönetmesi gerektiğini, ancak bunun kurumsal temellerinin zaman içinde değişebileceğini, zorunluluk dışında birden fazla halifenin mevcudiyetinin câiz olmadığını savunmuştur. Ona göre halifenin zulme yönelmesi halinde görevden alınması yetkisi İslâm toplumunu temsil eden bağımsız şahsiyetlere aittir. Dolayısıyla önce ehlü'l-hal ve'l-akd diye adlandırılan ahlâklı, bilgili ve halkı bir otorite etrafında toplayacak ıslahatçıların yetişmesi gerekir. Bunlar ne geleneğin ne de Batı'nın taklitçileri

olacaktır. Reşîd Rızâ, sırf bu amaçla bir ihtisas okulunun açılmasını ve mezunlarından kurulacak uzmanlar meclisinin içinden birinin halife olarak seçilmesini önermiştir. Ayrıca hilâfet konusunda geçici uzlaşmalara gidilebileceğini, şu anda mevcut adaylar arasında en uygun olanın kabulü suretiyle Araplar'ın, Türkler'in ve Kürtler'in birlikte yaşadığı tarafsız bir bölgede (meselâ Musul) bütün ülkelerin tanıdığı bir hilâfet modelinin tesis edilebileceğini öne sürmüştür (el-Ḫilâfe, s. 85-86). Hilâfet kurumuna özel bir misyon yükleyen Reşîd Rızâ, Mısırlı yazar Ali Abdürrâzık'ın hilâfetin dinî niteliğini sorgulayan el-İslâm ve uṣûlü'l-ḥükm adlı kitabına büyük tepki göstermiştir.

Eserleri. A) İslâmî İlimler. 1. Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ḥakîm. Muhammed Abduh'un el-Menâr'da yayımlanan tefsir dersi notlarının onun ölümünden sonra Reşîd Rızâ tarafından Yûsuf sûresinin sonuna kadar devam

ettirilmesiyle ortaya çıkan bir eserdir. Nisâ sûresinin 125. âyetine kadar gelen kısmı Abduh'a ait olan bu çalışma Tefsîrü'l-Menâr olarak da tanınmaktadır (I-XII, Kahire 1346-1353, 1366). 2. el-Vaḥyü'l-Muḥammedî (Kahire 1352). Nübüvvetin ispatı, Kur'ân-ı Kerîm'in îcâzı, vahyin mahiyeti ve geliş maksadı gibi konuların ele alındığı, İslâm mesajını insanlara anlatmayı hedef edinen bir eser olup Salih Özer tarafından Muhammedî Vahiy adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (Ankara 1991). 3. er-Ribâ ve'l-muʿâmelât fi'l-İslâm. Büyük bölümü el-Menâr dergisinde yayımlanan soru-cevap şeklindeki eseri müellifin öğrencilerinden Muhammed Behcet el-Baytâr tamamlayarak neşretmiştir (Kahire 1960; Beyrut 1406/1986). 4. Fetâvâ (Beyrut 1390/1970). el-Menâr'ın her sayısında okuyucuların sorularına verilen cevapların Selâhaddin el-Müneccid ve Yûsuf K. Hûrî tarafından derlenmesiyle oluşmuştur. Altı cilt halinde yayımlanan eserde 1061 fetva bulunmakta, klasik konular yanında güncel meselelere getirilen yeni yorumlar da yer almaktadır.

B) Islahat ve Siyaset. 1. Muḥâverâtü'l-muṣliḥ ve'l-muḳallid fî mesʾeleti'l-ictihâd ve't-taḳlîd (Kahire 1324). İctihad ve yenilik düşüncesinin önemi, İslâm birliği, bid'at ve hurafeler gibi konuları ihtiva etmektedir. Birçok baskısı yapılan eser, Ahmet Hamdi Akseki tarafından Mezâhibin Telfîki ve İslâm'ın Bir Noktaya Cem'i adıyla Türkçe'ye çevrilip bir kısmı Sebîlürreşâd dergisinde yayımlanmış, ardından kitap halinde basılmıştır (İstanbul 1332). Hayreddin Karaman, Akseki'nin çevirisini İslâm'da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri adıyla sadeleştirmiş (Ankara 1974), daha sonra Efgānî, Abduh ve Reşîd Rızâ'nın biyografilerini içeren geniş bir giriş ve bazı bölümler ekleyerek kitabı Gerçek İslâm'da Birlik adıyla yeniden tercüme etmiştir (İstanbul, ts., 2003). 2. el-Ḫilâfe evi'l-imâmetü'l-ʿuẓmâ (Kahire 1341). Türkiye'de halifenin otoritesinin sınırlandırılması üzerine kaleme alınmış olup bu kurumun İslâm toplumundaki yeri ve çağdaş siyasetteki rolü hakkındadır. Henri Laoust eseri Le califat dans la doctrine de Ra{id Rida: Traduction annotée d'al-hilafa aw al-imama al-uzma (Le califat ou l'imama suprême) başlığıyla Fransızca'ya (Beyrut 1938), Suat Mertoğlu Hilafet yahut İmâmet-i Uzmâ adıyla Türkçe'ye (Hilafet Risaleleri içinde [haz. İsmail Kara], İstanbul 2005, V, 367-530) çevirmiştir. 3. Nidâʾ li'l-cinsi'l-laṭîf (Kahire 1351). İslâm'da kadının yeri ve kadın hakları üzerine yazılmış olup eserde kadınla ilgili olarak Müslümanlığa yöneltilen eleştirilere de cevap verilmektedir. İsâmüddin Seyyid es-Sabâbatî kitaptaki

hadisleri tahrîc etmiştir (Kahire 1992). 4. Maḳālâtü'ş-Şeyḫ Reşîd Rıżâ es-siyâsiyye (Beyrut 1994). Yûsuf Hüseyin Îbiş ve Yûsuf K. Hûrî tarafından el-Menâr dergisinden yapılan derlemedir.

C) Din, Mezhep ve Akımlar. 1. Şübehâtü'n-Naṣârâ ve ḥücecü'l-İslâm (Kahire 1322). Bugünkü Hıristiyanlığın çelişkileri ve yanlışlıklarına dair yazılan eserde İslâm'daki dinî prensiplerin doğruluğunu vurgulayan deliller üzerinde durulmuştur. 2. ʿAḳīdetü'ṣ-ṣalîbî ve'l-fidâ (Kahire 1331, 1353). Eserde Hz. Îsâ'nın çarmıha gerilmesi iddiasının gerçeği yansıtmadığı görüşü Kur'an ve Kitâb-ı Mukaddes'ten hareketle ortaya konulmaya çalışılmaktadır. 3. el-Müslimûn ve'l-Ḳıbṭ ve'l-müʾtemerü'l-Mıṣrî (Kahire 1327). Mısır'da Kıbtîler'in durumu, müslümanlarla ilişkileri ve inanç farklılıklarına rağmen tarihî beraberliklerine dair bir çalışmadır. 4. es-Sünne ve'ş-Şîʿa (Kahire 1348, 1366). Ca'ferî âlimi Muhsin el-Emîn'in Vehhâbîlik ve Sünnîliği eleştiren görüşlerine karşı yazılmıştır. el-Vehhâbiyye ve'r-Râfiża adıyla da bilinen eserde bu mezhepler tanıtılmakta ve bunların birbirine karşı anlayışlı davranmaları tavsiye edilmektedir. Muhsin el-Emîn bu esere bir cevap yazmıştır. 5. el-Vehhâbiyyûn ve'l-Ḥicâz (Kahire 1344). Abdülazîz b. Suûd'un Hicaz'da Suûdî Krallığı'nı kurup Vehhâbîliği yerleştirmesi üzerine yazılmış bir risâle olup eserde bu mezhebin doğuşu, yayılışı anlatılmakta ve İslâm'a uygunluğu savunulmaktadır.

D) Biyografi ve Hâtırat. 1. Târîḫu'l-üstâẕi'l-İmâm eş-Şeyḫ Muḥammed ʿAbduh. Muhammed Abduh'un hayatını, eserlerini ve Cemâleddîn-i Efgānî'den etkilenip geliştirdiği ıslahat düşüncesini genişçe anlatan bir eserdir. Önce Abduh hakkında yazılanların bir araya getirildiği III. cildi (Kahire 1323), ardından eserlerini tanıtan II. cildi (Kahire 1344), daha sonra hayatını ve fikirlerini konu alan I. cildi (Kahire 1350) basılmıştır. 2. el-Maḳṣûrâtü'r-Reşîdiyye. Yakın dostu Abdülkādir el-Merâgī'nin hayatı ve onunla birlikte ıslahat hareketine katkıda bulunan şahsiyetler hakkında yazılmış, her birinin sonu elif-i maksûre ile biten 400 beyitlik bir eser olup Ahmed eş-Şerebâsî tarafından Maḳṣûrâtü Reşîd Rıżâ başlığıyla neşredilmiştir (Reşîd Rıżâ ṣâḥibü'l-Menâr: ʿAṣruhû ve ḥayâtühû ve meṣâdiru s̱eḳāfetih içinde, Kahire 1389/1970). 3. el-Menâr ve'l-Ezher (Kahire 1353). Ezher Üniversitesi'ndeki ıslah çalışmaları ve müellifin kısaca hayat hikâyesini içeren kitap Reşîd Rızâ'nın son eseridir. 4. Raḥalâtü'l-İmâm Muḥammed Reşîd Rıżâ (Beyrut 1971). el-Menâr

dergisinde çıkan Suriye, İstanbul, Hindistan ve Hicaz'a yaptığı seyahat notlarının Yûsuf Îbiş tarafından derlenmesiyle oluşmuştur. Kitaptaki eksik makalelerin ilâvesiyle seyahat yazılarının tamamı Türkçe'ye de çevrilmiştir (trc. Özgür Kavak, İstanbul 2007).

## BİBLİYOGRAFYA

Reşîd Rızâ, el-Menâr ve'l-Ezher, Kahire 1353, tür.yer.; a.mlf., Tefsîrü'l-menâr, I-XII, tür.yer.; a.mlf., el-Vaḥyü'l-Muḥammedî, Kahire 1380/1960, s. 18, 126-140; a.mlf., Muḥâverâtü'l-muṣliḥ ve'l-muḳallid fî mesˀeleti'l-ictihâd ve't-taḳlîd (el-Vaḥdetü'l-İslâmiyye ve'l-uḫuvvetü'd-dîniyye içinde), Kahire 1367, s. 50, 59; a.mlf., Nidâˀ li'l-cinsi'l-laṭîf fî ḥuḳūḳı'n-nisâˀ fi'l-İslâm (nşr. İsâmüddin Seyyid es-Sabâbatî), Kahire 1992, s. 12-17; a.mlf., er-Ribâ ve'l-muʿâmelât fi'l-İslâm, Beyrut 1986, s. 74-84; a.mlf., el-Ḫilâfe, Kahire 1994, s. 85-86; a.mlf., Târîḫu'l-üstâẕi'l-İmâm eş-Şeyḫ Muḥammed ʿAbduh, Kahire 1350/1931, I, 303, 1002-1003; a.mlf., Fetâvâ (nşr. Selâhaddin el-Müneccid - Yûsuf K. Hûrî), Beyrut 1390-92/1971-72, I-VI, tür.yer.; a.mlf., Maḳālâtü'ş-Şeyḫ Reşîd Rıżâ es-siyâsiyye (nşr. Yûsuf Hüseyin Îbiş - Yûsuf K. Hûrî), Beyrut 1994; a.mlf., Raḥalâtü'l-İmâm Muḥammed Reşîd Rıżâ (nşr. Yûsuf Hüseyin Îbiş), Beyrut 1971, s. 311-384; a.mlf., Gerçek İslâm'da Birlik (trc. Hayreddin Karaman), İstanbul 2003, tercüme edenin girişi, s. 141-214; a.mlf., el-Menâr, I, Kahire 1315, s. 869-870; II/5 (1316), s. 68-71; VIII/12 (1323), s. 784-789; IX/10 [1334], s. 745-746; XIX/2 [1334], s. 128; XXX/2 (1348), s. 119-121; Emîr Şekîb Arslan, es-Seyyid Reşîd Rıżâ ev iḫâˀü erbaʿîne sene, Dımaşk 1357/1937; J. Jomier, Le commentaire coranique du Manâr, Paris 1954, s. 22-44, 272, 290; M. H. Kerr, Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muḥammad ʿAbduh and Rashīd Riḍā, California-London 1966, s. 153-208; Ahmed eş-Şerebâsî,

Reşîd Rıżâ ṣâḥibü'l-Menâr: ʿAṣruhû ve ḥayâtühû ve meṣâdiru s̱eḳāfetih, Kahire 1389/1970; Hasîb es-Sâmerrâî, Reşîd Rıżâ el-müfessir, Bağdad 1397/1977; M. Sâlih el-Merrâküşî, Tefkîrü Muḥammed Reşîd Rıżâ min ḫilâli mecelleti'l-Menâr: 1898-1935, Tunus 1985; M. Ahmed Dernîka, es-

Seyyid Muḥammed Reşîd Rıżâ: Iṣlâḥâtühü'l-ictimâʿ iyye ve'd-dîniyye, Trablus 1406/1986; Muhammed b. Abdullah es-Selmân, Reşîd Rıżâ ve daʿ vetü'ş-Şeyẖ Muḥammed b. ʿ Abdilvehhâb, Küveyt 1409/1988; Ahmed Fehd Berekât eş-Şevâbike, Muḥammed Reşîd Rıżâ ve devrühû fi'l-ḥayâti'l-fikriyye ve's-siyâsiyye, Amman 1409/1989; A. Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939, Cambridge 1993, s. 222-244; Emad Eldin Shahin, Through Muslim Eyes: M. Rashīd Riḍā's and the West, Herndon 1415/1994; a.mlf., "Muḥammed Ras̲h̲īd Riḍā's Perspectives on the West as Reflected in al-Manār", MW, LXXIX/2 (1989), s. 113-132; E. Sirriyeh, Sufis and Anti-Sufis: The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World, Richmond-Surrey 1999, s. 98-102; a.mlf., "Ras̲h̲īd Riḍā's Autobiography of the Syrian Years, 1865-1897", Arabic and Middle Eastern Literature, III/2, Abingdon 2000, s. 179-194; Suat Mertoğlu, "Reşid Rıza'da Hilafet Düşüncesi: Bir Kronoloji ve Tahlil Denemesi", Hilafet Risâleleri (haz. İsmail Kara), İstanbul 2005, V, 45-93; Assad Nimer Bussol, "Shaykh Muhammad Ras̲h̲īd Riḍā's Relations with Jamāl al-Dīn al-Afg̲h̲ānī and Muḥammad 'Abduh", MW, LXVI/4 (1976), s. 272-286; E. Tauber, "Ras̲h̲īd Riḍā as PanArabist before World War I", a.e., LXXIX/2 (1989), s. 102-112; a.mlf., "Ras̲h̲īd Riḍā and Faysal's Kingdom of Syria", a.e., LXXXV/3-4 (1995), s. 235-245; Mahmoud Haddad, "Arab Religious Nationalism in the Colonial Era: Rereading Ras̲h̲īd Riza's Ideas on the Caliphate", JAOS, CXVII/2 (1997), s. 253-277; J. Skovgaard-Petersen, "Portrait of the Intellectual as a Young Man: Rashid Rida's Muhawarat al-muslih wa-al-muqallid (1906)", Islam and Christian-Muslim Relations, XII/1, Birmingham 2001, s. 93-104; Mustafa Öztürk, "Neo-Selefîlik ve Kur'an-Reşid Rıza'nın Kur'an ve Yorum Anlayışı Üzerine", Çukurova Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, IV/2, Adana 2004, s. 77-106; W. Ende, "Ras̲h̲īd Riḍā", EI² (İng.), VIII, 446-448.

M. Sait Özervarlı

# REŞÎD-i YÂSEMÎ

(رشید یاسمی)

Gulâm Rızâ Reşîd-i Yâsemî (1896-1951)

İranlı yazar, bilim adamı ve şair.

28 Cemâziyelâhir 1314 (4 Aralık 1896) tarihinde Kirmanşah'a bağlı Gehvâre kasabasında doğdu. Asıl adı Gulâm Rızâ'dır. Edip ve entelektüel şahsiyetlerin yetiştiği bir aileden gelmektedir. Babası Muhammed Velîhan Mîr Penc hattat, şair ve nakkaştı. Anne tarafından dedesi divan sahibi ve Şems ü Tuğrâ adlı tarihî romanın yazarı Muhammed Bâkır Mirza Hüsrevî'dir. İlk eğitimini Kirmanşah'ta alan Reşîd-i Yâsemî özel hocalardan Fars dili ve edebiyatı

okudu, Arapça ve Fransızca öğrendi. Ardından gittiği Tahran'da Saint Louis Lisesi'nden mezun oldu (1913). Bu okulda Nizâm Vefâ isimli Farsça hocasının teşvikiyle şiire yöneldi. Şiirlerinde "Reşîd" mahlasını kullandı. Öğrenimini tamamladıktan sonra önce Kültür ve Maliye bakanlıklarında, ardından saray kalem dairesinde çalışmaya başladı. O günlerde, sonraları adı Meliküşşuarâ-yi Bahâr tarafından Encümen-i Dânişkede olarak değiştirilecek olan Cerge-i Dânişverî'yi kurdu. Bu toplulukta Bahâr ve onun arkadaşlarından olan Saîd-i Nefîsî, İkbâl-i Âştiyânî, Seyyid Rızâ Hünerî ve İbrâhim Ülfet gibi edebiyat ve fikir adamlarıyla çalıştı. "İnkılâb-ı Edebî" başlığı altında Fransızca'dan tercüme ettiği yazı dizisi Dânişkede dergisinde yayımlandı. Ardından Encümen-i Edebî-i Îrân kuruldu. Burada İbn Yemîn-i Tuğrâî'nin hayatını anlattığı ilk telif yazısını neşretti. Kısa bir süre sonra Alî-yi Deştî'nin kurduğu Şafaḳ-ı Sorḫ adlı gazetede edebî tenkit yazıları kaleme aldı ve zamanının yazar ve şairlerini eleştirdi. Bu yazılar sayesinde edebiyat çevrelerinin dikkatini çekti. Îrân, Nev Bahâr, Âyende, Taʿlîm ü Terbiyet, Armaġān, Mihr ve Ferhengistân gibi gazete ve dergilerde makale ve şiirleri yayımlandı. Bu arada İngilizce'sini ilerletti ve Ernst Herzfeld'in derslerine katılarak Pehlevîce öğrendi. 1933 yılında Tahran Üniversitesi açıldığında Edebiyat Fakültesi'nin İslâm Tarihi Kürsüsü hocalığına getirildi.

Dânişserâ-yi Âlî'de ders verdi. Ferhengistân-ı Îrân üyeliğine seçildi. 1946'da Fransa'ya gitti ve orada iki yıl kaldı. 2 Mart 1949 tarihinde Edebiyat Fakültesi'nde verdiği bir konferans esnasında kalp krizi geçirdi. Tedavi için Avrupa'ya gitti. Bir süre sonra döndüğü Tahran'da 9 Mayıs 1951 tarihinde öldü.

Daha çok klasik İran edebiyatı araştırmacısı olarak tanınan Reşîd değişik türlerdeki şiirlerinde kafiyelerin yerini değiştirerek yenilik yapma çabalarına, "mukattaât" ismiyle yeni bir şekil kullanmasına, yeni türeyen kelimelere şiirinde yer vermesine rağmen eski üstatların şiir üslûbunu takip eden Dânişkede topluluğunun belirlediği kurallara bağlı kalmış, Horasan ve Irak üslûbu arasında bir üslûbu benimsemiş, bugünün şiirini dünün şiirine bağlayan halkalardan biri olmuştur. Yeni mazmunları eski şiirin kalıbına dökmüş, ahlâk ve hikmeti şiirine yerleştirmiştir. Ancak bu tür şiirleri genelde ağır ve sanatlı olup tekrarlar göze çarpmaktadır.

Eserleri. Döneminin sosyal ve kültürel değişikliklerini yansıttığı 2000 beyit civarındaki şiirleri önce Münteḫâbât-ı Eşʿâr-ı Reşîd (Tahran 1312), daha sonra Dîvân-ı Şiʿr-i Reşîd-i Yâsemî (Tahran 1338) adıyla yayımlanmıştır. Telif Eserleri: Aḥvâl-i İbn Yemîn (Tahran 1304); Ḳānûn-ı Aḫlâḳ (Tahran 1307); Târîḫ-i Milel ü Niḥal (Tahran 1315 hş.); Âʾîn-i Nigâriş-i Târîḫ (Tahran 1316 hş.); Edebiyyât-ı Muʿâṣır (Tahran 1316 hş.); Maḳālât ve Risâlehâ (nşr. Îrec Efşâr - Muhammed Resul Deryâgeşt, Tahran 1373 hş.). Neşirleri: Dîvân-ı Muḥammed Bâḳır-ı Ḫüsrevî (Tahran 1303 hş.); Selâmân u Ebsâl-ı Câmî (Tahran 1305 hş.); Enderznâme-i Esedî-i Ṭûsî (Tahran 1306 hş.); Neṣâyiḫ-i Firdevsî (Tahran 1306 hş.); Muḳaddime ber Dübeytîhâ-yı Bâbâ Ṭâhir-i ʿUryân (Tahran 1306 hş.); Dîvân-ı Hâtif-i İṣfahânî (Tahran 1307 hş.); Münteḫabât-ı Eşʿâr-ı Ferruḫî-i Sîstânî (Tahran 1311); Dîvân-ı Mesʿûd-i Saʿd-i Selmân (Tahran 1318 hş.); Eşʿâr-ı Güzîde-i Mesʿûd-i Saʿd-i Selmân (Tahran 1319 hş.). Külliyyât-ı Ḫâce Cemâleddîn Selmân-ı Sâvecî (Tahran, ts.); Tercümeleri. Pehlevîce'den: Enderz-i Ûşner Dânâk (Tahran 1313 hş.); Enderz-i Âzerpâd Mar Sipendan (Tahran, ts.); Erdâvîr ʿAfnâme (Tahran 1314 hş.). Fransızca'dan: Neṣâyiḥ-i Epiktutos Ḥakîm (Tahran, ts.); Târîḫ-i ʿUmûmî-i Ḳarn-ı Hicdehum (Albert Malet'den, Tahran 1310); Târîḫçe-i Nâdirşâh (Minorsky'den, Tahran 1313 hş.); Âs̱âr-ı Îrân (Andre Godard'dan, Tahran 1314 hş.); Îrân der Zamân-ı Sâsâniyân (Arthur Christensen'den, Tahran 1317 hş.); Ez Ḳaṣr-ı Şîrîn be Ṭûs (Tahran, ts.).

İngilizce’den: Â ʾîn-i Dûstyâbî (Dale Carnagie’den, Tahran 1320 hş.); Târîḫ-i Cengîz (Harold Lamp’dan, Tahran 1313 hş.); Târîḫ-i Edebiyyât-ı Îrân -ez Âġāz-ı Ṣafeviyye tâ ʿ Aṣr-ı Ḥâżır- (Edward Browne’dan, Tahran 1316 hş.); Maḳām-ı Îrân der Târîḫ-i İslâm (David Margoliouth’tan, Tahran 1321 hş.); Teâtr-ı Manẓûm-ı Ânuş (Tomanyanis’ten, Tahran, ts.).

## BİBLİYOGRAFYA

Abdülhamîd Halhâlî, Teẕkire-i Şuʿarâ-yı Muʿâṣır-ı Îrân, Tahran 1333 hş., I, 180-188; Muhammed İshak, Süḫanverân-ı Îrân der ʿ Aṣr-ı Ḥâżır, Delhi 1351 hş., I, 92-105; Zehrâ-yi Hânlerî [Kiyâ], Ferhengi Edebiyyât-ı Fârsî, Tahran 1366 hş., s. 233-234; Abdürrefîʻ Hakīkat, Ferhengi Şâʿirân-ı Zebân-ı Fârsî, Tahran 1368 hş., s. 229-230; M. Bâkır-ı Bürkāî, Süḫanverân-ı Nâmî-yi Muʿâṣır-ı Îrân, Kum 1373 hş., III, 1528-1534; Yahyâ Âryanpûr, Ez Nîmâ tâ Rûzgâr-ı Mâ, Tahran 1376 hş., III, 138-145; Munibur Rahman, “Ras̱ẖid Yāsimī”, EI² (İng.), VIII, 448; Dihhudâ, Luġatnâme (Muîn), VII, 10655.

Mustafa Çiçekler

# REŞÎDÎLER

(آل الرشيد)

Hicaz’da Cebelişemmer bölgesinde 1835-1921 yılları arasında hüküm süren bir hânedan.

Hâil (Hâyil) merkez olmak üzere Cebelişemmer bölgesinin yönetimini ellerinde bulunduran Reşîdîler, Şemmer kabilesinin dört kolundan en büyüğü olan Abde’ye mensuptur. Reşîdî ileri gelenleri, kendilerinin aslen Araplar’ın Kahtânî koluna mensup olduklarını ve Yemen krallarından Şimmer b. Amluk’un soyundan geldiklerini iddia ederler.

1779’da Suûdî-Vehhâbî güçleri Hâil emirliğini ele geçirdikleri sırada yönetim Abde aşiretinden İbn Ali ailesindeydi. Hâil, Mezopotamya-Hicaz ticaret ve hac güzergâhında bulunması ve Cebelişemmer bölgesinin ticaret merkezi olması bakımından önemliydi. 1818’de Mehmed Ali Paşa kuvvetleri Dir‘iye’ye hâkim olunca Cebelişemmer bölgesi Suûdî hâkimiyetinden çıktı. Bu dönemde bölgede Osmanlı hâkimiyetinin yeniden tesis edilmesini destekleyen Abdullah b. Reşîd’in kardeşi Ubeyd ile birlikte İbn Ali ailesine karşı başlattığı mücadele 1835’te Abdullah b. Reşîd’in Hâil emirliğini ele geçirmesiyle sonuçlandı.

XIX. yüzyılın son çeyreğinde Reşîdîler’in hâkimiyet alanı Necid’in büyük bölümüyle Kasîm, Riyad ve Hayber’e kadar yayılmış durumdaydı. 1880’lerin sonunda Şam ve Necid arasında yaşayan Arap aşiretlerinin en güçlüsü ve en büyüğü olarak görünen Reşîdîler bölgedeki en büyük rakipleri olan Suûdî ailesine karşı da üstünlük sağladılar. Riyad 1891-1902 yılları arasında Reşîdîler’in yönetiminde kaldı. Reşîdî emîrleri bu başarılarından dolayı o zamana kadar Cebelişemmer emîri olarak anılırken bundan sonra Necid emîri unvanını da kullanmaya başladılar.

Reşîdî emîrlerinin ekonomik gücü Osmanlı Devleti’nden gelen malî destek, vahada sahip oldukları geniş araziler, Cebelişemmer çevresinde siyasî hâkimiyetlerini kabul ettirdikleri kabilelerden topladıkları, hac ve ticaret

kervanlarından aldıkları vergiler sayesinde giderek arttı. En büyük gelir kaynakları Arabistan'ı Irak, İran ve Hindistan'a bağlayan ticaret yoluydu. Ayrıca Hâil, Mekke ve Medine'ye giden kervan güzergâhının önemli bir merkeziydi. Elde ettikleri gelirlerin bir kısmını kabilelere dağıtmaları Reşîdî emîrlerinin bölgedeki gücünü arttıran bir etkendi.

Osmanlı hâkimiyetini kabul eden Reşîdîler'in güçlenmesi Vehhâbî-Suûdî ittifakına karşı Osmanlı lehinde önemli bir gelişmeydi. Ancak Reşîdîler'in 1891'de Suûdî ailesinin merkezi Riyad'ı ele geçirerek bölgede önemli bir güç haline gelmeleri ve sürekli yayılmacı politika izlemeye çalışmaları hem Hicaz, Suriye ve Basra gibi vilâyetlerin yetkililerini hem de Osmanlı hükümetini endişelendirmeye başladı. Bu endişe 1890'ların sonuna doğru onların Küveyt üzerine yürüyecekleri söylentisiyle iyice arttı. Çünkü bu durumda, 1899'da Küveyt şeyhi Mübârek es-Sabâh ile himaye anlaşması imzalayan İngiltere ile karşı karşıya gelme ihtimali söz konusuydu. Osmanlı yönetimi bölgedeki aşiret çekişmelerinin dış müdahaleye yol açacak noktaya gelmesini istemiyordu.

Reşîdîler 1900'lü yıllardan itibaren güç kaybına uğramaya başladılar. Küveyt şeyhi Mübârek es-Sabâh, Reşîdîler'e ait büyük bir kervanı ele geçirerek ilk önemli darbeyi vurdu. Ardından Riyad eski emîri ve Suûdî ailesinin lideri Abdurrahman b. Faysal, Reşîdî yönetiminden memnun olmayan kabilelerin desteğini sağladı. Şubat 1901'de Mübârek es-Sabâh'ın kuvvetleri, Müntefik aşireti reislerinden Sa‘dûn ve Abdurrahman b. Faysal'ın kuvvetleriyle birlikte Reşîdîler'e karşı saldırıya geçtilerse de başarılı olamadılar. Fakat ardından İbn Suûd, Riyad'ı geri almayı başardı (15 Ocak 1902). Bu tarihten itibaren Reşîdî-Suûdî mücadelesi kesintisiz devam etti. İbn Suûd, 1906'da Reşîdî Emîri Abdülazîz b. Mut‘ab'ın da (Müt‘ib) hayatını kaybettiği savaş sonrasında Kasîm'i de ele geçirerek Reşîdîler'e büyük bir darbe vurdu. Bu darbenin ardından meydana gelen ve yıllarca süren aile içi çekişmeler sonucu 1906-1920 yılları arasında dört Reşîdî emîri hayatını kaybetti. Reşîdîler artık sadece Hâil ve yakın çevresinde hüküm sürüyordu. Reşîdî-İbn Suûd rekabetinde taraf olmayan Osmanlı hükümeti nihayet İbn Suûd'un siyasî gücünü tanıyarak onu önce Kasîm kaymakamı, sonra da 1914'te kurulan Necid vilâyetine vali olarak tayin etti.

I. Dünya Savaşı Reşîdîler için bir dönüm noktası oldu. İngilizler, Suûdîler'le ilişkilerini geliştirirken Osmanlı tarafını tutan Reşîdîler'i etkisiz hale getirmeye çalıştılar. Reşîdîler, İngilizler'in yardımıyla Osmanlılar'a karşı isyan eden Şerîf Hüseyin'i desteklemediler. Osmanlı hükümeti savaş boyunca Reşîdîler'e mühimmat ve maddî yardım sağlamaya devam etti. Savaştan sonra Osmanlı Devleti'nin bölgeden çekilmesiyle oluşan boşluğu önemli ölçüde İngiltere doldurdu. Suûdîler, İngilizler'in desteğiyle 1921 yılında Reşîdîler'i kesin yenilgiye uğrattılar. Bu tarihten itibaren bölge Suûdîler'in kontrolü altına girdi. Son Reşîdî Emîri Muhammed Tallâl Riyad'da hapsedildi, ailenin ileri gelenleri Suriye ve Irak'a sürgüne gönderildi. Bugün Suudi Arabistan'da Reşîdîler'e mensup bazı aileler yaşamakta, ancak hiçbir nüfuzları bulunmamaktadır.

## BİBLİYOGRAFYA

Ch. M. Doughty, Travels in Arabia Deserta, London 1923, I, 594-619; Abdullah es-Sâlih el-Useymîn, Neşʾetü imâreti Âli Reşîd, Riyad 1401/1981; Madawi al-Rasheed, Politics in an Arabian Oasis: The Rashidis of Saudi Arabia, London 1991, tür.yer.; a.mlf., A History of Saudi Arabia, Cambridge 2002, s. 26-30, 43-44; a.mlf., "Durable and Non-Durable Dynasties: The Rashīdīs and Saʻūdīs in Central Arabia", British Journal of Middle Eastern Studies, XIX/2, Durham 1992, s. 144-158; M. Abdullah ez-Zeârîr, İmâretü Âli Reşîd fî Ḥâʾil, [baskı yeri yok] 1997; Zekeriya Kurşun, Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hâkimiyeti: Vehhabî Hareketi ve Suud Devleti'nin Ortaya Çıkışı, Ankara 1998, s. 133-193; J. H. Mordtmann, "İbn Reşîd", İA, V/2, s. 778-780; J. Mandaville, "Ḥāyil or Ḥāʾil", EI² (İng.), III, 326-327; Elizabeth M. Sirriyeh, "Rashīd, Āl", a.e., VIII, 438-439.

Madawı al-Rasheed

# REŞÎDİYYE

(الرشيديّة)

Şâzeliyye tarikatının İbrâhim Reşîd ed-Düveyhî’ye (ö. 1291/1874) nisbet edilen bir kolu

(bk. DÜVEYHÎ).

# REŞÎDÜDDİN FAZLULLĀH-ı HEMEDÂNÎ

(رشيد الدين فضل الله الهمداني)

Ebü'l-Hayr (Ebü'l-Fazl) Hâce Reşîdüddîn Fazlullāh b. İmâdiddevle Ebi'l-Hayr b. Muvaffakiddevle Âlî et-Tabîb el-Hemedânî (ö. 718/1318)

İlhanlı devlet adamı, tabip, âlim ve tarihçi.

Hemedan'da dünyaya geldi. Doğum tarihi olarak 645 (1247), 646 (1248) ve 648 (1250) yılları verilir. Hekimlikle uğraşan bir yahudi ailesinin çocuğudur. Otuz yaşlarında iken İslâmiyet'i benimsediği rivayet edilmektedir. Muhtemelen Abaka Han zamanında (1265-1282) tabip olarak devlet hizmetine girdi ve Argun Han devrinde (1284-1291) konumunu iyice güçlendirdi. Gāzân Han döneminde Vezir Sadreddin Zencânî'nin

katledilmesinin ardından Sa'deddîn-i Sâvecî ile birlikte vezir tayin edildi (697/1298). Gāzân Han'ın birinci (699/1300) ve üçüncü (702/1303) Suriye seferlerine katıldı. İlhanlı Devleti'nin yeniden yapılandırılması için pek çok alanda uygulanan reformlarda aktif olarak görev aldı. Gāzân Han'ın Tebriz yakınlarında yaptırdığı Şenbigāzân (Şâmıgāzân, Gāzâniyye) Külliyesi'nin mütevelliliğini üstlendi. Gāzân Han'ın Memlükler'e karşı ittifak teklifinde bulunmak için Papa VIII. Bonifacey'e gönderdiği 12 Nisan 1302 tarihli mektupta adının Gāzân Han ve Emîr Kutluğ Şah ile birlikte zikredilmesinden onun dış siyasetle de ilgilendiği anlaşılmaktadır (Mostaert-Cleaves, XV/3-4 [1952], s. 419-506). Gāzân Han, hayatının sonlarına doğru Reşîdüddin'in makam ortağı Sa'deddîn-i Sâvecî'ye büyük ihsanlarda bulunarak yetkilerini arttırdı. Gāzân Han'a ait Ramazan 703 (Nisan 1304) tarihli bir vakfiyeye bakılarak bu sırada Sa'deddin'in Reşîdüddin'den daha ön planda olduğu söylenebilir.

Reşîdüddin, Gāzân Han'ın vefatından sonra dinî ve ilmî konulara büyük ilgi duyan Sultan Olcaytu'nun şahsında güçlü bir hâmi buldu. Olcaytu Han onu

sâhibdîvân makamına getirirken Sa'deddîn-i Sâveci'yi de kendisine ortak ve divan işlerinden sorumlu vezir tayin etti. Bu dönemde Reşîdüddin'in İlhanlı Devleti içerisindeki gücü ve nüfuzu arttı, Hatta Olcaytu onun tesiriyle Şâfiî mezhebine geçti. Bu güçlü konumu Sa'deddîn-i Sâvecî ile aralarının bozulmasına sebep oldu. Kısa bir süre sonra da Sa'deddîn-i Sâvecî yolsuzluk yaptığı gerekçesiyle idam edildi (10 Şevval 711 /19 Şubat 1312). Reşîdüddin'in oğulları Olcaytu döneminde İlhanlılar ve bazı mahallî hânedanlarla evlilik bağı kurdular ve önemli görevlere getirildiler. Sultan Olcaytu, oğlu Ebû Said'i veliaht olarak Horasan'ın idaresine gönderdiği zaman Reşîdüddin'in oğlu Abdüllatîf'i de onun vezirliğine tayin etti. Reşîdüddin'in diğer oğlu Celâleddin, Anadolu genel valiliğiyle görevlendirilen Emîr Çoban'ın oğlu Timurtaş'ın veziri idi.

Sa'deddin-i Sâvecî'nin katledilmesinden sonra Reşîdüddin vezirliği aynı göreve tayin edilen Tâceddin Ali Şah Gîlânî ile birlikte yürüttü. Ancak birkaç yıl sonra bu defa Ali Şah ile ihtilâfa düştü. Sultan Olcaytu'nun vefatının ardından İlhanlı tahtına çıkan Ebû Said Han zamanında olaylar Reşîdüddin'in aleyhine gelişti. Tâceddin Ali Şah'ın entrikası sonucunda görevinden azledilen Reşîdüddin (717/1317) kısa bir süre sonra Sultan Olcaytu'nun zehirletilmesi işine karışmakla itham edilerek yargılandı.Tâceddin Ali Şah ile Emîr Çoban'ın müdahalesinin bulunduğu bu yargılamada suçlu bulundu ve Sultan Olcaytu'yu zehirlediği iddia edilen oğlu İzzeddin İbrâhim ile birlikte Ebher yakınlarında idam edildi (17 Cemâziyelevvel 718 / 17 Temmuz 1318). Reşîdüddin'in naaşı bir süre Tebriz sokaklarında dolaştırıldıktan sonra Tebriz yakınlarında inşa ettirdiği Rab'ıreşîdî adlı külliyedeki türbeye defnedildi. Bu arada malları yağmalandı, Rab'ıreşîdî tahrip edildi ve emlâkine el konularak vakıfları geçersiz sayıldı (Hâfız-ı Ebrû, s. 79). Yahudiliğiyle ilgili tartışmalar ölümünden sonra da sürdü. Timur'un oğlu Mîrân Şah mezarını açtırarak kemiklerini yahudi mezarlığına naklettirdi (Spuler, II, 207). Kaynaklarda Reşîdüddin'in yirminin üzerinde çocuğunun adı geçmektedir. Bunlardan Gıyâseddin Muhammed, 1327-1335 yılları arasında Ebû Said Bahadır Han'ın vezirlik görevini yürütmüş, yine oğullarından Şeyhî, Sâtî Beg Hatun'un, Mahmud ise Muzafferîler'in vezirliğini, Emîr Ali de Bağdat valiliği yapmıştır. Reşîdüddin büyük bir servete sahipti. Rab'ıreşîdî dışında Tebriz, Sultâniye, Hemedan, Yezd, Erdebil, Merâga ve Malatya'da birçok hayır eseri yaptırmıştır. XVI. yüzyılda yaşayan Hândmîr onun Irak ve

Azerbaycan’daki hayratının hâlâ devam ettiğini kaydeder (Destûrü’l-vüzerâ˒, s. 317). XVIII. yüzyılın ilk yarısına ait bir Osmanlı tahrir kaydı da bu hükmü doğrular (BA, MM, nr. 590, s. 44).

Reşîdüddin dinî ve fıkhî konularda Gazzâlî’ye büyük ilgi duymuş, Rab‘ıreşîdî’de kurduğu medresede aklî ilimlere önem vermekle birlikte felsefe öğretimini kesin surette yasaklamıştır (Vakfnâme-yi Rab˓-ı Reşîdî, s. 173). Reşîdüddin âlimleri himaye eden bir devlet adamı idi; matematikçi İbnü’l-Havvâm, kelâm, usul ve dil âlimi Adudüddin el-Îcî bunlar arasında sayılabilir. Eserlerinin yok olmasını önlemek için müellif nüshalarının Rab‘ıreşîdî’de kurduğu büyük kütüphanede korunmasını, Farsça olanların Arapça’ya, Arapçalar’ın Farsça’ya çevrilmesini, müstensihler tarafından çoğaltılarak her yıl belli başlı İslâm şehirlerine ücretsiz gönderilmesini vakfiyesinde kaydetmiştir. Bununla birlikte eserlerinin az sayıda nüshasının günümüze ulaşması bu tedbirlerin fazla işe yaramadığını göstermektedir. Reşîdüddin’in 650. ölüm yıldönümü vesilesiyle Tahran ve Tebriz’de Hollandalı Türkolog Karl Jahn önderliğinde milletlerarası bir sempozyum düzenlenmiştir (Kasım 1969).

Eserleri. 1. Câmi˓u’t-tevârîÅ*. Modern anlamda ilk umumi dünya tarihi olarak kabul edilen Farsça bir eser olup pek çok araştırmacı tarafından bölümler halinde yayımlanmış ve çeşitli dillere tercüme edilmiştir. 2. Şu˓ab-i Pençgâne. Bazı

araştırmacılara göre Câmi˓u’t-tevârîḫ’in bir bölümünden ibaret olan eser Moğol, Türk, Arap ve İbrânî hükümdarlarının şeceresini ihtiva etmektedir (TSMK, III. Ahmed, nr. 2937). 3. Tavżîḥât-ı Reşîdî. Dinî ve felsefî konularda on dokuz risâleyi içermektedir (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 835). 4. Kitâbü’s-Sulṭâniyye (Risâletü’s-sulṭâniyye, Fevâ˒id-i Sulṭâniyye, el-Mebâḥis̱ü’s-sulṭâniyye). Müellifin Olcaytu ile dinî ve fikrî sahadaki görüşmelerinden oluşmaktadır (Nuruosmaniye Ktp., nr. 3415). 5. Leṭâ˒ifü’l-ḥaḳā˒iḳ. Çeşitli konularda on dört risâleden ibarettir (nşr. Gulâm Rızâ Tâhir, I-II, Tahran 1353-1357 hş./1974-1978). 6. Beyânü’l-ḥaḳā˒iḳ. Sultan Olcaytu ile ilgili yirmi meselenin izahını ihtiva etmektedir (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 834). 7. Es˒ile ve ecvibe. Reşîdüddin’in değişik sorulara verdiği cevapları içermektedir (nşr. R. Şa‘bânî, I-II, İslâmâbâd 1371/1993). 8. Âs̱âr u İḥyâ˒. Ziraat ürünleri ve ziraî

teknikler, ölçüler, takvimler, jeoloji, imar faaliyetleri, gemicilik vb. hakkındadır (nşr. Menûçihr-i Sütûde - Îrec Efşâr, Tahran 1368 hş./1989). 9. Tansûḳnâme-i İlḫânî der Fünûn-i ʿUlûm-i Ḫıṭâʾî. Kitap, Wang-shu-ho adlı Çinli bir âlime ait eserin Farsça tercümesiyle bu tercümeye Reşîdüddin tarafından yazılan girişten oluşur (nşr. Müctebâ Mînovî, Tahran 1350 hş./1972). Reşîdüddin'in girişini Abdülbaki Gölpınarlı Türkçe'ye tercüme etmiştir (İstanbul 1939). 10. Mükâtebât-ı Reşîdî (Münşeʾât-ı Reşîdî, Sevâniḥu'l-efkâr-ı Reşîdî) Reşîdüddin'in oğulları ve dostları ile yazışmalarından ibarettir (nşr. Muhammed Şefî', Lahore 1947; nşr. Muhammed Takī Dânişpejûh, Tahran 1358 hş./1979). 11. Vaḳfnâme-yi Rabʿ-ı Reşîdî (nşr. Müctebâ Mînovî - Îrec Efşâr, Tahran 1350/1972). 12. Fâʾide-yi Ziyâret (nşr. Îrec Efşâr, Mecelle-yi Îrân-zemîn, XXIII [Tahran 1357/1978], s. 73-93). 13. Miftâḥu't-tefâsîr. Kur'an tefsirine giriş mahiyetinde olup hayır ve şer, kader, tenâsuh vb. konularda yazılmış sekiz risâleden ibarettir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 304/1). Reşîdüddin'in Kitâb-ı Siyâset ü Tedbîr-i Mülk-i Ḫıṭâʾiyân ile Ṣuverü'l-eḳālîm adlı eserleri günümüze ulaşmamıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Vaḳfnâmeyi Rabʿ-ı Reşîdî (nşr. Müctebâ Mînovî - Îrec Efşâr), Tahran 1350/1972, s. 40, 135-137, 165, 167, 173, 178-179; Vaḳfnâme-yi Se Dîh der Kâşân (nşr. Îrec Efşâr, Ferhengi Îrân-zemîn içinde), IV, Tahran 1335 hş., s. 122-138; Nâsırüddin Münşî-yi Kirmânî, Nesâʾimü'l-esḥâr (nşr. Celâleddin Hüseynî Urmevî), Tahran 1359 hş., s. 112-117; Vassâf, Târîḫ (nşr. M. İsfahânî), Tahran 1338 hş., s. 345-347, 374, 384, 409, 537; Hâfız-ı Ebrû, Ẕeyl-i Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. Hânbâbâ Beyânî), Tahran 1317/1938, s. 79-80, 98; Seyfeddin Hacı b. Nizâm Akīlî, Âs̱ârü'l-vüzerâʾ (nşr. Celâleddin Hüseynî Urmevî), Tahran 1337 hş., s. 284-322; Hândmîr, Destûrü'l-vüzerâʾ (nşr. Saîd-i Nefîsî), Tahran 1317 hş., s. 312-321; Fuâd Abdülmu'tî es-Sayyâd, Müʾerriḫu'l-Moğūl el-kebîr Reşîdüddîn Fażlullāh el-Hemedânî, Kahire 1386/1967; Mecmûʿa-i Ḫıṭâbehâ-yi Taḥḳīḳī der Bâre-i Reşîdüddîn Fażlullāh-ı Hemedânî (nşr. Seyyid Hüseyin Nasr v.dğr.), Tahran 1350 hş.; C. A. Storey, Edebiyyât-ı Fârsî (trc. Yahyâ

Âryanpûr v.dğr.), Tahran 1362/1983, II, 453-473; B. Spuler, Die Mongolen in Iran, Leiden 1985, II, 206-207; R. Amitai-Preiss, "New Material from the Mamluk Sources for the Biography of Rashid al-Din", The Court of the Il-khans 1290-1340: The Barakat Trust Conference on Islamic Art and History (ed. J. Raby - T. Fitzherbert), Oxford 1996, s. 23-37; Hâşim Recebzâde, Ḫâce Reşîdüddîn Fażlullāh, Tahran 1377/1998; A. H. Morton, "The Letters of Rashîd al-Dîn: Ilkhânid Fact or Timurid Fiction", The Mongol Empire and its Legacy (ed. R. Amitai-Preiss - D. O. Morgan), Leiden-Boston 2000, s. 155-199; Osman Gazi Özkuzugüdenli, Gâzân Hân ve Reformları (doktora tezi, 2000), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; A. Mosteart - F. W. Cleaves, "Trois documents Mongols des Archives Secrètes Vaticanes", HJAS, XV/3-4 (1952), s. 419-506; Mehdî Beyânî, "Resâʾil-i Fârsî-yi Ḫâce Reşîdüddîn Fażlullāh", Mecelle-yi Mihr, VIII/9, Tahran 1331/1952, s. 549-552; K. Jahn, "Cihan Tarihçisi Olarak Reşîdüddin", İTED, III/3-4 (1966), s. 227-236; Îrec Efşâr, "Evḳāf-ı Reşîdî der-Yezd", Ferhengi Îrân-zemîn, XVII, Tahran 1349 hş., s. 149-248; CAJ, XIV/1-3, Reşîdüddin özel sayısı (1318-1968), (ed. J. A. Boyle - K. Jahn), Wiesbaden 1970; Nazīr Ahmad, "Rashīduddīn Faḍlullāh, A Great Muslim Historian and Scientist of the Early 14th Century", Studies in History of Medicine and Science, X-XI, New Delhi 1986-87, s. 149-164; Zeki Velidi Togan, "Raşîd-üd-din Tabîb", İA, IX, 705-712; D. O. Morgan, "Ras̲h̲īd al-Dīn Ṭabīb", EI² (İng.), VIII, 443-444.

Osman Gazi Özgüdenli

# REŞÎDÜDDÎN-i MEYBÜDÎ

(رشيد الدين ميبدى)

Ebü’l-Fazl Reşîdüddîn Ahmed b. Ebî Saîd Meybüdî Yezdî (ö. 520/1126’dan sonra)

Keşfü’l-esrâr ve ‘uddetü’l-ebrâr adlı Farsça Kur’an tefsiriyle tanınan İranlı âlim

(bk. KEŞFÜ’l-ESRÂR).

# REŞÎDÜDDİN es-SÛRÎ

(bk. İBNÜ’s-SÛRÎ).

# REŞÎDÜDDİN VATVÂT

(bk. VATVÂT, Reşîdüddin).

# RETEN b. NASR

(رتن بن نصر)

Ebü'r-Rızâ Reten b. Nasr (Abdillâh, Sâhûk, Meyden) b. Kirbâl el-Betrendî el-Merendî el-Hindî (ö. 632/1234)

Sahâbî olduğunu iddia eden meşhur yalancı.

Hindistan'ın Pencap eyaletinin doğusunda bulunan ve günümüzde Bhatinda adıyla bilinen Betrende şehrinde doğdu. Reten el-Hindî ve Bâbâ Reten olarak da bilinir. Uzun bir ömür sürdüğünü göstermek için "muammer", hacı olduğunu belirtmek üzere de "haccî" diye anılmıştır. Resûl-i Ekrem ile ilki gençlik yıllarında, ikincisi peygamberlikten sonra olmak üzere iki defa görüştüğünü ve onun kendisine ömrünün uzun olması için dua ettiğini ileri sürmüştür. Önceleri putperest olduğunu, ardından Hıristiyanlığa geçtiğini, Hindistan'da iken ayın ikiye yarılması mûcizesini (inşikāku'l-kamer) gördükten sonra Mekke'ye gidip Müslümanlığı kabul ettiğini söylemiş, Hz. Peygamber'le Hendek Gazvesi'ne katıldığını, Hz. Ali'nin Fâtıma ile evlenme merasiminde hazır bulunduğunu iddia etmiştir (Tâcü'l-ʿarûs, "rtn" md.; Safedî, XIV, 99-102; İbn Hacer, el-İṣâbe, II, 530-532). Sözlerini nakledenler arasında 709 (1309-10) yılına kadar yaşadıkları bilinen Mahmûd ve Abdullah adlı iki oğlu, ayrıca Mûsâ b. Mücellâ b. Bündâr ed-Düneysîrî, Hasan b. Muhammed el-Hüseynî el-Horasânî, Kemâl eş-Şîrâzî, Ebü'l-Fazl Osman b. Ebû Bekir b. Sa'd el-İrbîlî, Dâvûd b. Es'ad b. Hâmid el-Gaffâl el-Minharûrî gibi isimler yer almaktadır (İbn Hacer, el-İṣâbe, II, 524-530). Rivayete göre Reten hayatının son döneminde "kavkal" (Hint hurması) denilen bir ağaçta yaşamış, bedeni son derece küçülmüş, sivri dişleri, sert ve beyaz sakalı, gözlerinin üzerine düşmüş kaşlarıyla görenleri hayrete düşürmüş (Safedî, XIV, 99-102), bazı kimseler onu ziyaret ettirerek menfaat sağlamıştır. Bir kısım delillerden hareketle onun 632'de (1234) Betrende şehrinde öldüğü kabul edilmektedir (Parihar, XL/1 [2001], s. 109). Bu tarih 596 (1200), 608 (1211), 612 (1215), 700 (1300) ve 709 (1309) olarak da gösterilmiştir (EI2 [İng.], VIII, 458). Reten'in mezarı halen Hacıreten adıyla anılan bir köyde olup avlu içinde küçük camisi, türbe ve

hücresiyle eskiden olduğu gibi günümüzde de ziyaret yeridir. Her yıl 7-10 Zilhicce tarihleri arasında ölüm yıl dönümü münasebetiyle Haccî Urs Festivali düzenlenmekte ve

türbesi civarında kutlamalar yapılmaktadır. 1947'den sonra bölgedeki müslümanların Pakistan'a göç etmesi sebebiyle bugün ziyaretçilerinin çoğunluğunu özellikle evlenmeyen yoksul Hint fakirleri Sadhular teşkil etmektedir. Aynı zamanda bir seyyah olduğu kaydedilen Reten'in Mekke ve Medine'de kerametler gösterdiği ileri sürülmüştür.

Reten b. Nasr yaşadığı dönemden itibaren müslümanlar arasında yoğun biçimde tartışılmış ve sahâbî olduğu iddiasıyla ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. İbn Hacer'in belirttiğine göre onun sahâbîlik iddiasını destekleyenler arasında, Hz. Peygamber'in emanet ettiğini söylediği bir tarağı Reten'in kendisine verdiğini ileri süren Şeyh Radıyyüddin Ali Lâlâ el-Gaznevî (ö. 642/1244), bu tarakla birlikte Resûl-i Ekrem'e ait bir hırkaya sahip olduğunu iddia eden Alâüddevle-i Simnânî (ö. 736/1336), keramet ehli ve sûfîmeşrep bir kişi olan Abdülgaffâr b. Nûh el-Kûsî (ö. 708/1309), Yemenli tarihçi ve kadı Muhammed b. Yûsuf el-Cenedî, Safedî, Muhammed b. İbrâhim el-Cezerî ve Muhammed Pârsâ gibi tarihçi ve zâhidler bulunmaktadır. Bunların bir kısmı Reten'in yaşadığı ve uzun ömürlü olduğu konusunda tereddüt etmemiş ve sahâbîliği hususundaki rivayetleri bir değerlendirmeye tâbi tutmadan nakletmekle yetinmiştir. Öte yandan bazı Şiîler de Reten'i sahâbî kabul etmiş, rivayetleri büyük ölçüde Ehl-i beyt'in methine dair olduğu için Sünnîler'in onu sahâbî saymadığını ve zamanındaki âlimlerin kendisini kıskandığını iddia etmiştir (EI2 [İng.], VIII, 458). Batılı araştırmacılardan Horovitz, Reten'in VI. (XII.) yüzyılın sonları ile VII. (XIII.) yüzyılın başlarında yaşadığı sonucuna varmış, onun İslâm'ın muammerûn telakkisinden faydalanarak müslüman sempatizanlarının gönlünü kazanmak istediğini belirtmiş ve Hindular'ı yogiliğine, müslümanları sahâbîliğine inandırmaya çalışan bir kişi olabileceğini söylemiştir. Hadis âlimleri ise Reten'in muammer olduğunu kabul etmekle birlikte sahâbîlik iddiasına şiddetle karşı çıkmıştır. Birzâlî onun rivayetlerini reddetmiş, Burhâneddin İbn Cemâa, Fîrûzâbâdî, İbn Hacer el-Askalânî ve Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî de Reten'in sahâbîlik iddiasını reddedenler arasında yer almıştır. Keṣ̱ru veṣ̱eni Reten adıyla bir kitap yazdığı kaydedilen Zehebî, Reten'in Hint bölgesinde ortaya çıkan,

hakkında konuşulmaya bile değmez bir mecnun, bir yalancı, insan suretinde bir şeytan olduğunu, hatta hiç yaşamamış, uydurma hadislere kaynaklık etmesi için uydurulmuş bir kişi olabileceğini ifade etmiştir (el-Muġnî, I, 230; Târîḫu'l-İslâm, s. 85). Reten'in yalancı olduğunu gösteren en önemli delil, birçok rivayetinin bulunduğu iddia edilmesine ve Hindistan'ın IV. (X.) yüzyılda fethedilmesine rağmen VII. (XIII.) yüzyıldan önce yaşayan hiçbir müellifin eserinde ondan söz edilmemesidir. Bir tek rivayeti bulunan kimselerin bile incelendiği ricâl kitaplarında böyle olağan üstü nitelikleri bulunduğu söylenen bir kişinin hayatına yer verilmemiş olması mümkün değildir (Tâcü'l-ʿarûs, "rtn" md.). Öte yandan muhaddisler, "Bugün yaşayanlardan hiçbiri yüzyıl sonra hayatta olmayacak" hadisinden hareketle de (Buhârî, "ʿİlim", 41, "Mevâḳīt", 40; Müslim, "Fežâʾilü's-ṣaḥâbe", 217-220) Reten'in yalancılığını ortaya koymuştur.

Eserleri. 1. el-Eḥâdîs̱ü'r-Reteniyye. İbn Hacer el-Askalânî, Reten'in 340 hadis uydurduğunu söylemiş, bunlardan on yedisine eserlerinde yer vermiştir. 340 hadisten 130 kadarını ihtiva eden el-Eḥâdîs̱ü'r-Reteniyye başlıklı bir cüz Berlin Kütüphanesi'nde (nr. 1387, vr. 214-221), bir başka nüsha da İskenderiye Kütüphanesi'nde (Fünûn, nr. 3.98) kayıtlıdır. Zehebî de bu hadislerin tamamının Reten tarafından uydurulduğunu belirtmiştir. 2. Ḳarîbetü'l-ʿahd. Mûsâ b. Mücellâ'ya dayanan rivayetlerden kırk kadarı Tâceddin Muhammed b. Ahmed el-Horasânî tarafından bu adla derlenmiş olup nüshaları Berlin (nr. 1388) ve Leiden (nr. 1771) kütüphanelerinde bulunmaktadır. 3. el-Erbaʿûne'r-Reteniyye (Reteniyyât). Bir nüshası Berlin Kütüphanesi'nde (nr. 1468) kayıtlıdır (Brockelmann, GAL [Ar.], VI, 253; GAL Suppl., I, 625-626). 4. el-Erbaʿûne'l-münteḫabât min Münteḫabâti'r-Reteniyyât. el-Evâʾilü's-Sünbüliyye ve Buġyetü ehli'l-es̱er fîmen ittefeḳa lehû ve li-ebîhi ṣoḥbetü seyyidi'l-beşer adlı eserlerle birlikte Mısır'da basılmıştır (1326, 1347; Ali el-Kārî, neşredenin notu, s. 180). Reten'e nisbet edilen risâlelerin muhtevası zühde ve güzel ahlâka dair olup önemli bir kısmında Şîa ve Ehl-i beyt övülmektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

Zehebî, el-Muġnî, I, 230; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXII, 367-368; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl (nşr. Ali M. Muavvaz v.dğr.), Beyrut 1416/1995, III, 70; VI, 451; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 631-640, s. 84-85; Safedî, el-Vâfî, XIV, 99-102; Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ, Kahire 1330, IV, 226; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), II, 523-538; a.mlf., Lisânü'l-Mîzân, II, 450-455; Câmî, Nefehât, s. 435-437; Şüşterî, Mecâlisü'l-müʾminîn, Tahran 1299/1882, I, 309; Ali el-Kārî, el-Maṣnûʿ (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Kahire 1404/1984, neşredenin notu, s. 178-180, 203, 239, 244, 245, 270, 271; H. A. Rose, A Glossary of the Tribes and Castes of the Punjab and North-West Frontier Province, Lahore 1919, I, 152, 175, 179, 181; Brockelmann, GAL (Ar.), VI, 253; GAL Suppl., I, 625-626; N. Hanif, Biographical Encyclopaedia of Sufis: South Asia, New Delhi 2000, s. 326-328; J. Horovitz, "Bāba Ratan, the Saint of Bhatinda", Journal of the Panjab Historical Society, II/2, Lahore 1913, s. 97-114 (Ayrıca Zulfiqar Ahmad'ın edisyonuyla Selections from Journal of the Panjab Historical Society'de yayımlanmıştır. Lahore 1982, II, 81-94); Nevzat Aşık, "Hicrî VI. Asırda Sahabi Olduğunu İddia Eden Ebu'r-Ridâ Reten el-Hindî ve Uydurduğu Hadisler", DÜİFD, VII (1992), s. 47-65; S. Parihar, "The Dargāh of Bābā Ḥājī Ratan at Bhatinda", IS, XL/1 (2001), s. 105-132; Mohammad Shafi', "Ratan", İA, IX, 636-638; a.mlf., "Ratan", EI² (İng.), VIII, 457-459.

Nevzat Aşık

# REVÂFIZ

(bk. RÂFİZÎLER).

# REVAK

(رواق)

Bina duvarına bitişik, üstü örtülü, önü açık, galeri şeklindeki mimari mekân.

Genellikle bir binanın avlusunda ya da dış cephelerinde yer alan revâk (Ar. rivâk) çatısı sütunlarla desteklenmiş, yarı kapalı, uzunlamasına bir mekân halindedir. Üstü düz dam, tonoz ya da kubbelerle örtülü olabilen revakta desteği sağlayan dizi halindeki sütunlar kemerlerle birbirine bağlanır. Böylece cephe tasarımında görsel bakımdan hareketli bir akış sağlanmakta, ışık-gölge oyunlarıyla çok daha etkili bir cephe elde edilmektedir. Ancak revak uygulamasının asıl sebebi güneşten korunmuş gölgelik bir hacim elde edebilmektir. Mimari cephelerdeki sütun destekli örtü uygulaması örtücü özellik göz önüne alınmaksızın "colonnade" olarak adlandırıldığı gibi desteklerin birbirine kemerlerle bağlanmış olması dolayısıyla "arcade" dendiği de olur. Bu tanımlamalar, sadece destek sırası ya da kemer düzenini esas aldığından tam anlamıyla revakla örtüşmez. Revak destek, örtü ve bunların bağlandığı duvarı topluca içeren bir mekânın adıdır.

Mimarlık tarihinde revak uygulamasının sıcak iklimlerde ortaya çıkarak yayıldığı açıktır. Böyle bir mekân yağmur ve rüzgârdan çok güneşten korunma açısından daha işlevseldir. Tarihin en eski çağlarından bu yana işlev biçimini belirlerken revakın en yalın örnekleri sıcak bölgelerin konut mimarisinde karşımıza çıkar.

Arkeolojik kalıntılara göre Mezopotamya'dan Hitit kültür çevresine kadar uzanan bölgelerde görülen ve "hilani" adıyla tanımlanan oluşum bir yönden dışa açık üç yönden duvarlarla çevrili hacimde sütunlarla taşınan örtülü hacmi tanımlamaktadır. Bunlar daha sonraki megaronlar ve Grek tapınaklarının giriş cephesi için kaynak olmuştur. Ortaçağ sonuna kadar Bağdat ve bölgenin diğer şehirlerindeki evlerin avlularında direklerle taşınan örtmeler kullanılmıştır ki "tarma" adı verilen bu uygulama revakla daha yakından ilişkilidir.

Eski Mısır tapınaklarının avlularını çeviren ve çok defa taş hatıllarla üstten birbirine bağlanan sütun sıraları gölgelik işlevini görmekle birlikte cephelere olağan üstü bir hareketlilik vermekteydi. Bu kültür çevresindeki uygulamaların en azından üç binyıllık bir geleneğe dayanmasına karşılık Ege adaları, Batı Anadolu ve kıta Yunanistan'ında benzeri mekânların ortaya çıkışı daha sonradır. Grek tapınaklarının duvarları boyunca dıştan bir sıra sütunla çevrili olması, çepeçevre oluşturulan dış galeri (peripteros) aynı anlayışın anıtsal bir uygulamasıydı.

Eski Grek agoralarının çevresinde yer alan stoalar, pazar yerinde alışveriş yapanların ya da sadece gezip dolaşanların sığındıkları serin ve gölgelik mekânlardı. Bu revakların altında yürüyerek felsefe tartışmaları yapan Stoacılar'ın İslâm felsefesinde Revâkıyyûn adıyla tanımlanması stoa ile revakın anlam boyutunda örtüştüğünü gösterir. Roma ve Bizans şehirlerinde her zaman rastlanan direkli kaldırım geleneği, özellikle bu caddelerde hayvan ve araba trafiğine karşı yayaların rahatça yürüyüp alışveriş edebilecekleri kaldırımları örterken sahildekilerin bir kısmı belki kayıkhâne işlevi görüyordu.

İstanbul'un Osmanlı dönemindeki önemli gezinti ve eğlence merkezlerinden Direklerarası, Vezneciler'den Şehzade Camii'ne kadar uzanan caddedeki sütunlu kaldırımlar dolayısıyla bu adı almıştı. Sıra dükkânlar önünde birbirine kemerlerle bağlanmış olan mermer sütunlar XX. yüzyıl başındaki yol genişletme çalışmaları sırasında ortadan kaldırılmıştır. Benzeri bir uygulama Cerrahpaşa'daki Avratpazarı'nda da vardı.

Ortaçağ İslâm mimarları, revakı iç ve dış mimaride farklı ölçü ve biçimlerde uygularken yarı açık olan bu mekânı son sınırlara varan denemelerle çeşitlendirdiler. Yapıların dış duvarlarına sokak kenarında bitişik olan sıra dükkânların önünde gölgelik işlevi gören revak, medrese ve cami avlularında geniş orta açıklıkları çepeçevre kuşatacak şekilde uygulanırken bazı örneklerde ikinci bir revak katı oluşturulabiliyordu.

Revak uygulamasının erken tarihli anıtsal örneği Tunus Kayrevan'da IX. yüzyıla ait Sîdî Ukbe Camii'nde görülmektedir. Kapalı mekâna giriş cephesinden bağlanan büyük revaklı avlu, her biri cephede çift sütunçelerle

zenginleştirilmiş örme taş ayaklarla desteklenen kemerler düz avlu zeminini hareketlendirirken üst örtü çevrede genişçe bir gölgelik sağlar. 972'deki ilk yapıdan sonra özellikle Memlük ekleriyle günümüze ulaşan Kahire Ezher Camii'nin avlu revakları yine dikdörtgen bir plana göre sıralanırken kemerleri destekleyen narin sütunlar üçlü gruplar halinde girişi vurgulamaktadır. Oldukça yüksek tutulan çatı ile kemerler arasındaki geniş yüzeyler niş ve madalyonlarla hareketlendirilmiştir.

Türk mimarlarının Anadolu'da revak uygulaması XIII. yüzyılın açık avlulu medreseleriyle başlar ve bu yapılarda Osmanlı mimari geleneği boyunca devam eder. İbadet yapılarındaki uygulamalar, sanat tarihi terminolojisinde "son cemaat yeri" olarak tanımlanan giriş ünitelerinde zaten vardı. Avrupa terminolojisinde "portik" diye tanımlanan giriş üniteleri aslında üç ya da beş gözlü "revâku'l-medhal" kavramıyla örtüşmektedir. Ancak avluyu çeviren revak kavramı önce medreselerde başlamış, zaman içinde ibadet yapılarının girişine eklenen avluları da kuşatmıştır. 1376 tarihli Manisa Ulucamii büyük sultan camilerinden çok önce, üstelik Bursa, Edirne ve İstanbul gibi merkezlerin dışındaki bir uygulama olarak dikkat çekicidir. 1447'ye doğru tamamlandığı anlaşılan Edirne Üçşerefeli Cami, ortasında şadırvanı olan kubbeli

revak uygulamasıyla yeni bir aşamayı temsil eder.

İstanbul'un başşehir olmasıyla birlikte revakın sadece camilerde değil her yapı tipinde en akılcı biçimde uygulandığı, Selçuklu ve Beylikler dönemi boyunca denenen teknolojinin başşehir dokusuna katıldığı görülür. Topkapı Sarayı yakınında Fâtih Sultan Mehmed döneminin eseri olan Çinili Köşk (1472), sivil anıtsal mimarinin bir temsilcisi olarak cephesi bütünüyle çift katlı revakla tasarlanmış en zengin örnektir. Ortada zengin çinili eyvanı vurgulamak üzere genişletilen kemer ve ayak açıklığı, ayrıntılı taş dekorasyonu ince ve zarif desteklerin etkisini büsbütün arttırmakta, iki kat halinde düzenlenen revak bütün cepheyi dönemin eşsiz bir örneği olarak sunmaktadır.

Mimaride Sinan okulu revak kavramını âbidevî camilere eklerken bu unsuru cephe tasarımının en etkili unsurlarından biri olarak değerlendirmiş, tek ya da çift katlı uygulanan bu unsur klasik dönemden sonra da varlığını

sürdürmüştür. Süleymaniye Camii'nin (1557) yan cephelerine yerleştirilen revaklar, daha önce Şehzade Camii'nde (1548) tek kat halinde uygulandıktan sonra yepyeni bir tasarım anlayışıyla ele alınır. Yan cephelerin ana düşey unsurları olan ağır kütleli payanda kulelerini ortada enlemesine dengelemek üzere dışa çıkıntı yapan bir çatı ve kemer sıralarıyla dış avluya açılan çift katlı revak sistemi cephenin en etkili unsurlarından biri olarak dikkati çeker. Türk evlerinde ve saraylarında görüldüğü üzere hafif meyilli sundurma, altındaki yarı açık mekânla birlikte ibadet işlevinden çok yapı kütlesindeki piramidal inişi plandaki son sınırlarına ulaştıran bir unsur olarak düşünülmüştür. İki kat halinde üstü örtülü gezinti yerleri gibi tasarlanan galeriler cepheyi yer yer gölgelemekte, üst kat kemerlerinden bazılarında görülen küçük ölçü değişiklikleri tekdüze etkiyi ortadan kaldırmaktadır. Alt kat revakı cami planının toprak sınırını teşkil eden abdest musluklarıyla hareketlendirilirken üst katın monolit sütunları koyu derinliğin önünde sıralanmakta, renkli kemer taşlarının kontrası cepheye resimsel bir güzellik vermektedir. Giderek gölgelik işlevinin ötesinde yapının görsel etkisini arttırarak kütle kompozisyonuna katılan revak farklı yapı tiplerine uygulanmıştır. Süleymaniye hazîresindeki Kanûnî Sultan Süleyman Türbesi'nde az rastlanan bir deneme olarak revak yapı kütlesini dıştan kuşatan bir galeriye dönüşerek hâricî tarik görevini üstlenir. Basit konut mimarisinin girişindeki bir portik ile başlayan uygulama, büyüyen yapı boyutlarıyla birlikte giderek destek sayısının arttırılmasıyla uzun ve dirsekli galeriler halinde uygulanarak İslâm mimarisinin üslûp belirleyici bir unsuru haline gelmiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

Doğan Kuban, Mimarlık Kavramları, İstanbul 1980, s. 53-54; J. Fleming v.dğr., The Penguin Dictionary of Architecture, Suffolk 1981, s. 16, 79; Metin Sözen - Uğur Tanyeli, Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1986, s. 202; Ayla Ödekan, "Kütle Biçimlenişi ve Cephe Düzenlenmesi", Mimarbaşı Koca Sinan: Yaşadığı Çağ ve Eserleri (nşr. Sadi Bayram), İstanbul 1988, I, 513-520; Tâhâ el-Velî, el-Mesâcid fi'l-İslâm, Beyrut

1409/1988, s. 303-309; “Revak”, SA, IV, 1671-1672; Nasser Rabbat, “Riwāḳ”, EI² (İng.), VIII, 544-545.

Selçuk Mülayim

# REVÂKIYYÛN

(الرواقيّون)

Helenistik dönemde ortaya çıkan felsefe okulu, Stoacılar.

Sözlükte “revak” anlamında Yunanca bir kelime olan stoa, Epikürcülük’ten sonra Helenistik dönemin ikinci ve en önemli felsefe okulunun adıdır. Kıbrıslı Zenon tarafından milâttan önce 300 yılı civarında kurulup milâttan sonra 200 yılına kadar devam eden Stoa, Roma döneminde en yaygın felsefe akımı olmuştur. Zenon derslerini Atina’da edebiyat ve sanatçıların devam ettiği sütunlu (revak) binada verdiği için öğrencilerine Stoacılar denmiştir (Zeller, s. 259). Bu akımı benimseyen filozoflar İslâm kaynaklarında “Revâkıyye, Rûhâniyyûn, Ashâbü’r-revâk, Ashâbü’l-üstuvâne, Ashâbü’l-mezâl, Ashâbü’l-mizalle” isimleriyle ifade edilmektedir (Fârâbî, s. 110; Şehristânî, II, 117; İbnü’l-Kıftî, s. 25). Erken, Orta ve Geç Stoa olmak üzere üç aşama kaydeden bu okula mensup filozofların ana vatanı Küçük Asya ve civarıdır; kurucusu Zenon Kıbrıslı olmakla birlikte Sâmî ırkından geliyordu. Erken Stoa Atina’da Zenon tarafından kurulmuş, Truvalı Kleanthes ve Tarsuslu Khrisippos tarafından geliştirilmiştir. Ancak bu akım bir kişinin eseri değil farklı yerlerden gelen ve kısmen değişerek yüzyıllarca devam eden bir doktrinler topluluğudur. Antistenes ve Sinoplu Diogenes gibi kinik filozoflar Stoacılar için örnek alınacak şahsiyetlerdir. Dolayısıyla Stoacılık bilimsel bir teori olmaktan çok bir ahlâk felsefesidir. Stoacılar’a göre bilim hayat için, hakikat iyi ve faydalı için, varlığın sebeplerini araştırmak hayatın son gayesi olan bilgelik içindir. Bilgeliğin elde edilmesi teorik ve pratik erdemlerin hayata geçirilmesiyle mümkündür; insan ancak bilgece yaşanan bir hayatla mutlu olur. Panaetius’ın Roma’ya taşıdığı Stoacı felsefe, akademi şüpheciliğinin yöneltiği eleştirilere karşı kendini savunmak amacıyla Eflâtuncu ve Aristocu öğretilerden aldığı görüşlerle yeni bir eklektik görünüme kavuşmuştur. Metafizik spekülasyonların terkedilerek ahlâk felsefesinin ağırlık kazandığı bu döneme Orta Stoa denilmektedir, başlıca temsilcileri Panaetius ile Poseidonus’tur. Stoa akımının bütünüyle Roma’da ve Roma döneminde ortaya çıkan felsefesine Geç Dönem Stoası, Yeni Stoa ve Roma Stoası gibi

adlar verilmiştir. Erken Stoa öğretisini yeniden canlandırmak isteyen bu akımın başlıca temsilcileri Seneca, Epiktetos ve Marcus Aurelius'tur. Stoa'ya göre felsefe mantık, fizik ve ahlâk olmak üzere üçe ayrılır. Bu üç disiplinin değer açısından farkı şu benzetmeyle ortaya konulmaktadır: Felsefe bir bahçe, mantık o bahçeyi koruyan çit, fizik bahçedeki ağaçlar, ahlâk ise ağaçların meyvesidir (Laertios, s. 316). Şu halde felsefe ahlâkî erdemleri hayata geçirme çabasından başka bir şey değildir.

Mantık. Aristo'dan sonra mantıkla en çok ilgilenenler Stoacı filozoflar olmuştur. Onlar da Aristo gibi mantığı bağımsız bir disiplin şeklinde değil bir alet diye görmekte ve onu "aklî düşüncenin bilimi" diye tanımlamaktadır. Aristo mantığının

omurgasını analitikler oluştururken Stoa'da mantık diyalektik (cedel) ve retorik (hitabet) şeklinde iki dala ayrılmaktadır. Diyalektik "soru-cevap yöntemiyle konuları doğru tartışma bilgisi", retorik de "açık seçik biçimde ortaya konulmuş mevzularda güzel konuşma bilgisi" şeklinde tanımlanır. Diyalektiğin ana konusu dildir; dil biri iç konuşma (kavramlar ve anlamlar), diğeri dış konuşma (kavramların kelimelerle ifadesi) olmak üzere iki kısımdır. Dilde sözü oluşturan lafızlar, gramer yanlışları, dildeki yanlış kullanımlar, şiir dili, çift anlamlı kelimeler ve müzik incelenmektedir. Retorikte buluş, anlatım, düzen ve sonuç temel unsurlar olarak öne çıkmaktadır (a.g.e., s. 317). Stoacılar, Aristo'nun kıyas teorisine herhangi bir katkı yapmamışlar, sadece pedagojik gerekçelerle on kategoriyi dörde indirmişlerdir. Zira onlara göre varlığa ait genel cinsler veya tümel kavramlar cevher, nitelik, tarz (hal) ve nisbet olmak üzere dört kategori bağlamında ifadesini bulur. Bunlardan cevher asıl olup diğerleri onun özelliği veya arazı durumundadır (Osman Emîn, el-Felsefetü'r-Revâḳıyye, s. 128).

Bilgi. Stoacılar mantık problemlerini daha ziyade dil açısından ele almış ve bilginin temeline duyumları koymuştur. Çünkü zihin duyu izlenimlerinden hareketle tümel kavramlara, dolayısıyla tümel yargılara ulaşmaktadır. Zihin, üzerine bir şey yazılmamış düz bir levha gibidir. Bilgi ona dış dünyadan duyu izlenimleri kanalıyla gelmektedir. Stoacılar bu gerekçelerle Eflâtun'un idealar kuramını ve Aristo'nun somut tümel anlayışını reddetmişlerdir. Onlara göre idealar ya da tümeller isimden ibaret olup dış dünyada herhangi

bir karşılığı yoktur. Bu yaklaşımlarıyla Stoacılar bilginin kaynağı konusunda sensüalist ve nominalisttir. Stoacılar'a göre bilgi, "şu" diye gösterilen bireysel ve duyusal varlıkların algılanmasından ve algıların sonucu olan genel kavramların bilgisinden ibarettir. Zenon'a göre bilgide kesinlik derecesi hayal etmek, inanmak, bilmek ve anlamak olmak üzere dört aşamalıdır (Vorlander, I, 183). Bir fikir konusunu tam olarak gösteriyorsa doğrudur, bunun ölçüsü de açık ve anlaşılır olmasıdır.

Fizik. Stoacılar bütünüyle varlığı maddeye indirgediğinden fizik felsefeleri katı bir materyalizmi yansıtmaktadır; bu da onların duyu bilgisi dışında bilgi olamayacağını savunan anlayışlarının mantıksal gereğidir. Aristo'nun madde-sûret düalitesinden esinlenen bu filozoflara göre de varlığın ilkesi ikidir; bunlar edilgin olan madde ile ona şekil veren ve etkin olan Tanrısal akıldır (logos). Ancak her bir varlığı oluşturan bu iki ilke birbirinden ayrılamaz; diğer bir ifadeyle birbirinden bağımsız bulunamayan bu ilkeler birbirine içkindir. Etkin ve edilgin olma yalnız cisimlere özgü olduğuna göre cisim olmayan bir şeyin gerçek varlığından söz edilemez. Bazıları daha ileri giderek insanî ruhun ve Tanrı'nın da cisim olduğunu ve cisim olmayanın cisimlere etki edemeyeceğini ileri sürerken tohumun oluşun içinde yer almasını buna örnek gösterir ve bu etkin ilkeye "logos" adını verirler (Laertios, s. 347). Aslında Stoacılar'ın fiziği Herekleitos'un fizik anlayışının bir yansıması veya farklı bir tekrarından ibarettir. Bu fizik, hayatın ilkesi olan sıcak nefesin (pneuma) ya da havanın sıvı ve katı elemanlar haline gelmesi, belli bir zaman sonra bu elemanların göksel ateşe dönüşerek eriyip kaybolması, böylece evrenin dönem dönem yenilenmesi şeklinde sürüp gitmektedir. Buna göre evren, ölen ve yeniden doğan ve aynı kanuna tâbi olduğu için daima birbirine benzeyen olayları tekrarlayan sonsuz âlemler dizisinden ibarettir (Weber, s. 94).

Metafizik. Stoacılar'ın materyalist panteizmine göre Tanrı evrene içkin olmakla birlikte cisimler dünyasını meydana getiren unsurların kendisinden çıktığı ilk kaynaktır. Tanrı ile varlık arasındaki ilişki ruhla beden arasındaki ilişkiye benzer. Tanrı dünyanın maddesidir, fakat daha ince ve latif bir maddedir. Her türlü hareket ve şekle bürünmekle birlikte ilk unsurları hareket ettiren ve şekil veren bir ilkedir. Âlem ilâhî varlığın vücudu olduğu için zorunlu biçimde kusursuz güzelliğe sahip ve mükemmel bir organizmadır. İnsan ruhu bedenin her cüzünde bulunduğu gibi Tanrı da her

yerde hâzır ve nâzırdır. Bu felsefede cisim olmayan sadece zaman, boşluk ve düşüncedir.

Ahlâk. Stoacılık bir ahlâkî idealizmdir. Buna göre en yüksek iyi başka şeyi elde etmek için araç olmayan, doğrudan amaç olan şeydir ki bu da erdemdir. Stoacılar insanın en temel eğiliminin haz değil can güvenliği olduğunu savunmuş ve ahlâkı bu temel güdüye dayandırmıştır. Onlara göre bireyin ve toplumun korunması, insanda düşünce ve irade gücünden önce gelen ve bütün canlılarda ortak olan bir güdüdür. Mutluluk insanın kendisiyle uyumlu ve tabiata uygun yaşamasıyla elde edilir, bu da erdemli bir hayat demektir. Böylesine uyumlu bir hayat tarzı aynı zamanda akla uygun yaşama anlamına gelir. Akla uygunluk insan yapısında gizli olan, yanıltması imkânsız tabii bir eğilimi gösterir. Bu sebeple Zenon hayatın gayesinin tabiata uygun yaşamak olduğunu, tabiatın insanı erdeme yönelteceğini söylemiştir (Laertios, s. 331-332). Tabiata uygun yaşama, hem evrenin hem onun bir parçası olan insanın yapısına ayak uydurmak ve tabii olanın gereğini yapmaktır. Zenginlik, güzellik, nüfuz sahibi olmak ve sağlık gibi dış şartlar mutlulukla doğrudan ilgili olmayıp mutluluk tamamen iradeye bağlı psikolojik bir olgudur. Dolayısıyla mutlu ya da mutsuz olmak insanın kendi elindedir. Nitekim Sokrat ölümü kötü saymadığı için hiç tereddüt etmeden ölüme gitmiştir. Şu halde korkulması gereken ölüm değil ölüm korkusudur. Stoacılar’ın intiharı meşru kabul etmesinde bu anlayışın başlıca etken olduğunda şüphe yoktur. Stoacılık kötülük sorununa iyimser yaklaşır. Şöyle ki, genel varlık düzenine egemen olan zorunluluk yahut kazâ ve kaderdir. Ancak bu körü körüne bir zorunluluk olmayıp logostan kaynaklandığı için rasyonel bir zorunluluktur. Varlıkta her şey olması gereken güzellikte ve mükemmelliktedir. Her varlık türünün ulaşmak istediği en son amaç iyiliktir. Ayrıntılarda görülen, insanların kötü ve kötülük diye niteledikleri şey görünüş itibariyle kötüyse de genelde varlığa egemen olan iyiliğin yanında sözü edilmeye bile değmez. Ayrıca varlığın geneline hâkim olan iyiliğin algılanması için kötülüğün ayrıntı düzeyinde var olması şarttır. Şu halde doğal kötülükleri kötülük diye nitelememek gerekir (Osman Emîn, el-Felsefetü’r-Revâḳıyye, s. 193-194).

Etkisi. Stoa felsefesinin kendinden sonraki kültürler üzerinde doğrudan veya dolaylı etkide bulunduğu çeşitli araştırmalarla ortaya konmuştur. Stoacı filozofların eserleri tercümeler döneminde Arapça’ya çevrilmemiştir.

Bu felsefenin İslâm düşüncesine etkisinin, daha çok İskender Afrodisî ve Yahyâ en-Nahvî gibi Aristo şârihleriyle iyi bir derlemeci olan Câlînûs'un (Galen) eserleri, ayrıca Plotarkhos'a isnat edilen el-Ârâʾü'ṭ-ṭabîʿiyye ve İbn Miskeveyh'e ait derleme bir eser olan el-Ḥikmetü'l-ḫâlide'de yer alan "Lugazü Kābis" başlıklı diyalog kanalıyla gerçekleştiği söylenebilir. Klasik kaynaklar arasında Stoacı görüşleri özet olarak tanıtan eser Şehristânî'nin elMilel ve'n-niḥal'idir (II, 117-119). Fârâbî de Fî mâ yenbeğī en yuḳaddem ḳable teʿallümi'l-felsefe isimli risâlesinde Antikçağ'da ortaya çıkan yedi felsefe okulunun temsilcilerini anlatırken Stoa ve Stoacı filozofların görüşleri hakkında ana hatlarıyla tarihî gerçeklerle örtüşen bilgiler verir. Fârâbî'nin dille mantık arasındaki

ilişkiye değinirken sözü "iç konuşma" ve "dış konuşma" diye ikiye ayırması, ayrıca genel kapsamı itibariyle mantığı kavramlar ve önermeler şeklinde sınıflandırması Aristo'dan ziyade Stoacı mantık anlayışının bir uzantısı sayılır. Daha sonraki İslâm mantıkçılarının bu ayırıma sadık kaldıkları görülmekte ve kelâmcıların da sözü "el-kelâmü'n-nefsî - el-kelâmü'l-lafzî" (el-hâricî) şeklindeki sınıflandırmaları, yine her iki grubun tümel kavramların zihin dışında bir gerçekliğinin bulunmadığı, bunların sadece isimden ibaret olduğu tarzındaki görüşleri Stoa'nın görüşüyle tam bir uygunluk göstermektedir. İslâm mantıkçıları tanımı tam ve eksik olmak üzere ikiye ayırmış, bir şeyin cinsi ve yakın faslı alınarak yapılan tanıma tam tanım, bir şeyin cinsi ve uzak faslından oluşan tanıma da eksik tanım (resm) demişlerdir. Aristo mantığında eksik tanım bulunmadığından bunun Stoa mantığından gelen bir düşünce olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan Câhiz ve Ebû Ali el-Cübbâî gibi Mu'tezile kelâmcılarının, Gazzâlî'den önceki Eş'arîler'in ruhu cisim (cism-i latîf) şeklinde tasavvur etmeleriyle Stoa'nın ruh anlayışı arasında benzerlik veya paralellik bulunması dikkat çekicidir (Osman Emîn, el-Felsefetü'r-Revâḳıyye, s. 284-291). Stoacı düşüncenin Aristo'nun Yeni Eflâtuncu şârihleri kanalıyla İslâm Meşşâîleri'ne ne ölçüde yansıdığının en açık kanıtı Kindî'nin eserlerinde görülmektedir. Kindî, kozmolojiye ve fiziğe dair görüşlerini temellendirirken Stoacılar'ın sıkça vurguladıkları, "Tabiat anlamsız bir iş yapmaz" hipotezinden hareketle kozmosta yer alan her varlık türünün anlamlı bir işlevi ve hikmetinin bulunduğunu, bu sebeple evrende şansa ve tesadüfe yer olmadığını belirtir. "Allah'ın tümüyle kozmik varlığı evrendeki her şeyi içinde barındıran tek bir canlı şeklinde yarattığını kim inkâr

edebilir!” (Felsefî Risâleler, s. 235). Şu halde tamamıyla evren canlı ve akıllı bir organizmadır. İnsan da evrenin bir parçası olup onun bütünün özelliğini taşıdığına göre insanın akıllı, evrenin ise akılsız olduğu düşünülemez. Kindî’den başlayarak İhvân-ı Safâ’nın, İşrâkī ve tasavvufî çevrelerin sıkça tekrarladıkları “büyük âlem-küçük âlem” fikri de Stoa’dan gelmektedir.

Stoa ahlâkının İslâm ahlâkçılarına etkisi konusunda henüz esaslı bir araştırma yapılmadığından bazı yazarların her iki ahlâk telakkisi arasındaki benzerlik veya paralellikten hareketle İslâm kelâmcılarının, mutasavvıf ve ahlâkçılarının birçok görüşünü Stoa’ya bağlama gayreti içinde olduğu görülmektedir. Ancak hukuk gibi insanların ahlâk anlayışları arasında da her çağda birtakım benzerliklerin bulunması kaçınılmazdır; söz konusu olan insan ve insanın mutluluğu olduğuna göre benzer görüşleri doğal saymak gerekir. Bununla birlikte Ya‘kūb b. İshak el-Kindî’nin el-Ḥîle li-def‘ i’l-aḥzân adlı risâlesinde ölüm korkusundan kurtulmak için ileri sürdüğü, İbn Miskeveyh, Nasîrüddîn-i Tûsî, Kınalızâde Ali Efendi gibi sonraki ahlâkçıların da tekrar ettiği görüşle Roma Stoası’nın ünlü filozofu Seneca’nın görüşleri arasındaki benzerlik dikkat çekicidir. Kelâmcıların kader anlayışıyla İslâm filozoflarının kötülük kavramına getirdikleri yorumları da bu cümleden saymak gerekir (Osman Emîn, el-Felsefetü’r-Revâḳıyye, s. 283-304).

## BİBLİYOGRAFYA

Ya‘kūb b. İshak el-Kindî, Felsefî Risâleler (trc. Mahmut Kaya), İstanbul 2006, s. 235; Fârâbî, “Felsefe Öğrenmeden Önce Bilinmesi Gereken Konular”, İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri (trc. Mahmut Kaya), İstanbul 2003, s. 110; Şehristânî, elMilel (Kîlânî), II, 117-119; İbnü’l-Kıftî, İḫbârü’l-‘ulemâ᾽ (Lippert), s. 25; Karl Vorlander, Felsefe Tarihi (trc. Mehmed İzzet), İstanbul 1927, I, 183; Osman Emîn, el-Felsefetü’r-Revâḳıyye, Kahire 1971, s. 128, 193-194, 280-304; a.mlf., “er-Revâḳıyye ve’l-İslâm”, el-Meşriḳ, LVIII, Beyrut 1964, s. 397-420; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neş᾽etü’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm, Kahire 1977, I, 171-179; Tevfîk et-Tavîl,

Felsefetü’l-aẖlâḳ neşʾetühâ ve teṭavvürühâ, Kahire 1979, s. 106-115; Alfred Weber, Felsefe Tarihi (trc. H. Vehbi Eralp), İstanbul 1991, s. 94; Eduard Zeller, Grek Felsefesi Tarihi (trc. Ahmet Aydoğan), İstanbul 2001, s. 259; D. Laertios, Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri (trc. Candan Şentuna), İstanbul 2003, s. 316-317, 331-332, 347.

Mahmut Kaya

# REVAN

Ermenistan Cumhuriyeti’nin bugün Erivan şeklinde anılan başşehri.

Alagöz dağının güneydoğusunda denizden 1000 m. yükseklikte kurulmuştur. Aras ırmağının sol taraftan aldığı bir kolu olan Zengi çayının kenarında yer alır. Anadolu, İran ve Kafkasya arasında önemli bir geçiş yolu teşkil etmekte olup Erebuni, Erevan, Yerevan ve Hrastan olarak da anılır. Bazı kaynaklarda adının Arrân’dan türemiş olabileceği belirtilirken bazısında milâttan önce 782’de Urartular’ın kurduğu Erebuni Kalesi’nin adına dayandığı ileri sürülür. Şehrin Ortaçağ’lara kadarki tarihi hakkında bilgi yoktur. Arrân bölgesiyle Revan’ın 20 km. güneydoğusunda kalan Divin’den (Debîl) bahseden, VII. yüzyıl ortalarında müslümanların bölgede gerçekleştirdikleri fetihlere yer veren klasik İslâm tarih ve coğrafya kaynaklarında da herhangi bir bilgiye rastlanmaz. Dolayısıyla burada süreklilik gösteren yerleşimin XII-XIII. yüzyıllarda gerçekleşmiş olması mümkündür. XIV. yüzyılda nüfusun 15-20.000’den fazla olmadığı tahmin edilir. Timur’un Revan’ı hâkimiyeti altına alması ve Altın Orda ile mücadelesi sırasında şehir ıssızlaşınca Orta Asya’dan buraya başta Emîr Sa‘d yönetiminde Sa‘dlular olmak üzere pek çok Türk boyu gelip yerleşti. Sa‘dlular’ın iskânıyla birlikte coğrafî özelliğinin de rolüyle burası Sa‘dçukuru diye adlandırıldı (Bournoutian, s. 2). Timurlular’ın ardından Akkoyunlu ve Karakoyunlu idaresine giren Revan bir kültür merkezi haline geldi (EIr., VIII, 544). Daha sonra şehre Şirvanşahlar, Gürcü prensleri ve Safevîler hâkim oldu. Safevîler döneminde bölgede Sa‘dçukuru beylerbeyiliği kuruldu. Bu beylerbeyilik Mâkû’yu, Sederek’i, Nahcıvan’ı, Beyazıt Kalesi’ni, Şadilü kabilesi vilâyetini, Dümbeli / Dünbülî (Dümbüllü) kabilesi vilâyetini ve Magezberd’i kapsamaktaydı. Burayı Ustaclu ve Kaçar boylarının beyleri yönetmekteydi. Bu arada 1441’de Kilikya’dan sürülen Ermeni katogikosları, Revan şehrine yakın Eçmiadzin’i (Üçkilise) kendilerine ikametgâh seçmişlerdi (Hacieva, VII, 64).

Revan’a yönelik Osmanlı ilgisi XVI. yüzyılın ilk yıllarında başladı. Yavuz Sultan Selim, Çaldıran zaferinin (1514) ardından Revan şehri yakınında Sa‘dçukuru’nda konakladı ve Revan şehrini yağmaladı. Bu olaydan uzun

bir süre sonra şehre gelen Şah I. Tahmasb burayı harap halde buldu. Van Beylerbeyi İskender Paşa 956'da (1549) Revan'ı tekrar yağmaladı. 961'de (1554) Revan'a yeni bir saldırı daha yapıldı. İran seferi sırasında 987'de (1579) Lala Mustafa Paşa'nın kuvvetleri Revan'a yönelerek Safevî Valisi Ustaclu Muhammed'in yaptığı saldırıya karşılık verdi. Revan 991 Ramazanı başlarında (Eylül 1583 ortaları) Osmanlılar tarafından kontrol altına alındı. Şehri ele geçiren Ferhad Paşa, burada hemen Zengi çayının doğu kıyısında Şahbağı'ndaki Tokmak Han köşkünü ortaya alarak bir kale yapımını başlattı. Sekiz kuleli iç kale ve kırk üç kuleli dış kale, 400 arşın tutan surların yanı sıra bir kervansaray, bir cami ve bir hamam inşa edilerek kırk beş gün içinde tamamlandı. Ayrıca kaleye elli şâhî topu konuldu, Revan beylerbeyiliğine de Kars Valisi Deli Hızır Paşa tayin edildi (Kırzıoğlu, Osmanlılar'ın Kafkas-Elleri'ni Fethi, s. 338, 345-346). 998'de (1590) yapılan tahrire göre Revan'da altı mahallede

bulunan 403 hânenin yirmi dokuzu müslümanlara aitti; 2000 dolayındaki şehir nüfusu içinde müslümanların nisbeti % 7 idi. Revan bölgesi yirmi yedi nahiyeye ayrılmıştı ve Revan kazasına bağlı köy sayısı seksen dokuzdu (Babacan, sy. 1 [1995], s. 44-47).

1603'te tekrar başlayan Osmanlı-Safevî savaşlarından Revan da etkilendi. Şah I. Abbas yedi aylık bir kuşatmadan sonra kaleyi ele geçirdi, fakat Osmanlı kuvvetlerinin yaklaşması üzerine şehri tahrip ederek ahalisini göç ettirdi ve geri çekildi. Ardından buranın kontrolünü sağladı (1013/1604). Osmanlılar, 29 Şâban 1025'te (11 Eylül 1616) Emirgûne Han'ın savunduğu Revan Kalesi'ni kuşattıysa da elli beş gün sonra muhasarayı kaldırdı. IV. Murad 1044'te (1635) doğrudan Revan'a yürüdü. 12-13 Safer 1045 (28-29 Temmuz 1635) tarihinde burayı kuşattı ve 8 Ağustos'ta teslim aldı; bu fethin anısına Topkapı Sarayı'nda Revan Köşkü'nü yaptırdı. Fakat şehir 1 Nisan 1636'da yeniden Safevîler'in eline geçti. 1639'da imzalanan Kasrışîrin Antlaşması ile Osmanlılar, Azerbaycan üzerindeki iddialarından vazgeçince Revan Safevîler'in elinde kaldı.

Safevîler, Revan bölgesini yeni idarî birimlere ayırdı ve Sa'dçukuru Revan Hanlığı'nı oluşturdu. Burayı 1057'de (1647) ziyaret eden Evliya Çelebi kaleyi, surları, Ferhad Paşa ve Tokmak Han tarafından yaptırılan istihkâmları, kalenin Tebriz, Yayla ve Köprü kapıları yanında Çevgân

Meydanı'nı kapsayan eski şehri tasvir ettikten sonra cami ve çarşı pazarıyla Köprü başında Hanbağı, han ve hamamı hakkında bilgi verir. Ona göre şehirde 3000 kale eri, 3000 han askeri, 7000 eyalet askeri bulunmaktadır. Şehirdeki ev sayısı 2060 kadardır (tahminî sivil nüfus 10.000 kişi). Yayla Kapısı'nın dışındaki kesimine eski şehir denilir (Seyahatnâme, II, 285).

Revan'ı 1655'te gören J.-B. Tavernier burayı İran'ın en zengin şehirlerinden biri olarak anlatır, arazisinin bereketli olduğunu ve çevresinde pirinç yetiştirildiğini söyler. Kalenin kuzeybatısındaki varoşta (Revan mahallesi) tüccarın ve zenaat ehlinin oturduğunu, bu kısımda Ermeniler'in dört kilisesinin bulunduğunu yazar (Tavernier Seyahatnamesi, s. 73-77). Tavernier'den on yıl sonra J. Chardin, Revan'ı büyük bahçe ve bağlarıyla tasvir eder, şehrin yaklaşık 800 evden (4000 kişi) ibaret olduğunu ve kalede 2000 kişilik bir garnizonun mevcut bulunduğunu bildirir. Ayrıca şehrin çift duvarlı, toplu, 200 adamın barınabileceği küçük bir kalesinin olduğunu, resmigeçit ve gösterilerin yapıldığı ağaçlarla çevrili bir meydanın, ayrıca dokuma ürünlerinin satıldığı altmış üç dükkânın bulunduğunu belirtir. 1701'de J. P. de Tournefort yine buranın bağları ve bahçelerini anlatır, evlerin tek katlı olup kerpiçten yapıldığını, şehrin duvarlarının bazı yerlerde çift sur şeklinde olduğunu yazar; kale duvarlarının yüksek olup 2500 kişilik garnizon yanında 800 müslüman evini de barındırdığını ifade eder. Şehirdeki han ve kervansarayların şehre ayrı bir güzellik kattığını belirtir (A Voyage in to the Levant, II, 255).

XVIII. yüzyılda Revan, Kafkaslar'a doğru yayılmaya başlayan Ruslar'ın hedefi haline geldi. Rusya'nın Kafkaslar'a müdahalesi üzerine Osmanlılar 1724'te üç aylık bir muhasara sonunda Revan'ı aldılar. 1727'deki anlaşmayla da buranın Osmanlı hâkimiyetinde olduğu kabul edildi. Fakat barış uzun sürmedi. Şah Tahmasb 1731 Martında Revan'ı kuşattıysa da alamadı. İkinci teşebbüsünde de Hekimoğlu Ali Paşa karşısında başarısız oldu. 1732'de imzalanan, ancak kısa süren anlaşma ile Revan'ın Osmanlı toprağı içinde kaldığı tescil edildi. Fakat Nâdir Şah'ın İran'da idareyi ele almasıyla durum değişti. Nâdir Şah, Arpaçay savaşını kazandıktan (Haziran 1735) sonra Gence ve Tiflis'in yanı sıra Revan'ı da ele geçirdi. 1745'te Yeğen Mehmed Paşa kumandasındaki Osmanlı kuvvetleri Revan'ın kuzeyinde yenilgiye uğratıldı. Bu sırada Pîr Mahmud Han, Revan hanı tayin edilmişti; 1747'de öldürülünce Mîr Mehdî müstakil bir Revan Hanlığı

oluşturdu. O tarihlerde hanlığın Kırkbulak, Zengibazar, Garnibazar, Vedibasar, Şerur, Soran, Derek, Satlı, Tala, Seyitliağaç, Serdarâbâd, Gerni, Abran, Dereşişek ve Gökçe'den oluşan on beş vilâyeti vardı. Şehir giderek gelişti; kale içi kısmı Şehir, Topbaşı ve Demirbulak adlı üç mahalleye ayrıldı. Ayrıca sekiz cami ve yedi kervansaray mevcuttu. Han sarayı hariç bütün evler tek katlıydı. Şehirde ipek, renkli bez, kumaş, hububat, pirinç, şarap üretilmekte ve bunların bir kısmı da ihraç edilmekteydi (Hacieva, VII, 65-67).

Revan Hanı Mîr Mehdî toprağını genişletmek amacıyla Urmiye Hanlığı'na saldırarak bazı bölgelerini ele geçirdi. 1749'da Revan Hanlığı, Karabağ hâkimi Penah Ali Han'ın saldırısına uğradı ve Eçmiadzin yağmalandı. Bunun üzerine hanlıktaki Ermeniler Gürcüler'den yardım istedi. Gürcü ordusu Mîr Mehdî Han'ı 1751'de yenince Revan hanları Gürcüler'e bağımlı hale geldi. Daha sonra, Revan Hanı Mîr Mehdî'nin 1748'de yendiği Urmiye Hanı Feth Ali Afşar bir zamanlar Nâdir Han'ın hizmetinde olan Âzat Han ile anlaştı ve onu Revan'a karşı gönderdi. Bunun üzerine Ermeniler Gürcüler'den tekrar yardım istedi, ancak bu defa II. Irakli yenildi. Âzat Han, Mîr Mehdî'nin yerine Halil Özbey'i tayin ettiyse de bu han tahttan indirildi ve yerine 1755'te Hasan Ali Han tahta çıkarıldı. Hasan Ali Han bu görevi dört yıl yaptıktan sonra yerine kardeşi Hüseyin Ali Han geçti. Bu arada II. Irakli 1756 ve 1769'da hanlığa saldırdı, buradaki hanları kendine bağladı (a.g.e., VII, 66-67).

Rusya ile Gürcü Krallığı arasında 1783'te Georgievsk Antlaşması'nın imzalanmasının ardından bölgedeki Rus nüfuzunun artması üzerine Osmanlı Devleti hanlıkla irtibat kurmaya başladı. Buna karşılık Revan Hanlığı'ndaki Ermeniler de Ruslar'dan yardım talep etti. Sonuçta hanlığa tekrar müdahale eden II. Irakli kendi yandaşı Hüseyin Han'ın oğlu Gulâm Ali'yi tahta geçirdi. Bölgeye gönderilen Osmanlı temsilcisi Gulâm Ali'nin II. Irakli'ye vergi vermesini engelledi. Ancak bu sırada Gulâm Ali'nin öldürülmesi üzerine tahta annesi Gürcü olan Hüseyin Han'ın oğlu Muhammed çıkarıldı. Hanlıktaki bu son gelişmelerle Gürcü ağırlığının giderek artması karşısında

Osmanlılar müdahale ederek hanlığa Hoylu Ahmed Han'ın kızının oğlu Ahmed'i getirdi (a.g.e., VII, 68-69). 1795'te Ağa Muhammed Han kardeşi

Ali Kulı'yı 20.000 kişilik bir ordu ile Revan'a gönderdi ve burayı aldı.

XIX. yüzyıl başında Kafkaslar'da etkinliğini arttırmaya çalışan Ruslar'ın siyasî faaliyetleri Revan Hanlığı'nı da etkiledi. Karabağ hâkimi İbrâhim Han'dan korkan Revan Hanı Muhammed Han, Rusya'dan yardım istedi. Tsitsiannov 1804'te Revan Kalesi'ni 7000 kişi ve yirmi iki topla kuşattı. Fakat İran ordusunun kale üzerine geldiğini duyunca geri çekildi. Bu arada Revan'da Muhammed Han'ın sadakatinden şüphelenen İranlılar onun yerine Hüseyin Kulı'yı geçirdi. Rus kuşatmasının ardından devam eden İran-Rus savaşı sırasında Ruslar, General Gudoviç kumandasında kaleyi 6000 kişilik bir birlik ve on iki topla 1808'de ikinci defa muhasara altına aldılarsa da yine başarılı olamadılar. Revan İran'da kaldı.

Savaş sırasında (1810) ve sonrasında (1818) kaleyi ziyaret eden diplomat J. Morier, Revan'ın kısmen tahrip olduğunu ve Kale Camii'nin depoya çevrildiğini belirtir; nüfusun da (bütün hanlık için olsa gerek) 100.000'i bulduğunu ifade eder. Savaş yeniden başlayınca (1826) Ruslar, Paskieviç kumandasındaki ilk Revan saldırısından sonuç alamamakla birlikte ikinci saldırıda kaleyi ele geçirdiler (13 Ekim 1827). Kaleyi almasından dolayı Paskieviç'e Revan kontu unvanı verildi. Şubat 1828'de yapılan Türkmençay Antlaşması ile Revan Ruslar'ın hâkimiyetine geçti. Hemen ardından çarın 2 Nisan 1828 tarihli emriyle Nahcıvan ve Revan hanlıkları ilga edildi, Ordubâd bu iki hanlığın topraklarına eklenerek Ermeni vilâyeti oluşturuldu. Bölge 1840 yılına kadar bu adla anıldı. Revan Hanlığı'nın Rus istilâsına girmesinden önce burada 87.000 müslüman yaşarken Rus istilâsından sonra bu rakamdan 26.000 eksilme oldu (Bournoutian, s. 50). Ayrıca yeni oluşturulan Ermeni vilâyetine hem Osmanlı Devleti'n-den hem İran'dan önemli sayıda Ermeni göç etti (Beydilli, XIII/17 [1988], s. 369 vd.). Bu arada yalnız Erzurum'da yaşayan 40-45.000 Ermeni'den 25.000'i Revan'a gitti, müslüman halktan 4000'i aşkın kişi Revan'ı terketti (Aslan, VII/38 [2001], s. 1020). Revan'ın nüfus yapısıyla ilgili 1829-1832 yıllarını kapsayan Rus sayımlarına göre şehirde 7331 müslüman, 3937 Ermeni bulunmaktaydı. Daha sonra bu sayıya İran'dan gelen 1715 kişi dahil olmuştur. Toplam şehir nüfusu 11.463 olup bütün hanlıktaki nüfusun 49.875'i müslüman, 20.073'ü yerli Ermeni idi. Buna göç ettirilen 45.200 kişi de eklenirse hanlığın toplam nüfusunun 115.148'i bulduğu ortaya çıkar. Rus istilâsı sırasında şehirde mevcut 851 dükkândan 543'ü pazarda, 252'si

kervansaraylarda ve otuz ikisi kalede idi. Şehirde sekiz cami, bunlara bağlı medreseler ve yedi kilise vardı (EI2 [İng.], VIII, 488).

Revan şehrini 1836-1838 yıllarında gezen Alman seyyahı Karl Koch kalenin kerpiç tuğladan yapıldığını ve çevresinin yarım saatlik mesafe olduğunu, içinde vali konağı ve iki cami bulunduğunu, ancak bunlardan birinin Rus Ortodoks kilisesine dönüştürüldüğünü, diğerinin de silâh deposu haline getirildiğini belirtir (Reise durch Russland, II, 401). Çarlık idaresinin Kafkasya'yı yeniden yapılandırma sürecinde 1844'te oluşturulan Kafkasya Genel Valiliği'ne Nahcıvan ve Ordubâd kazalarıyla birlikte 1850'de Revan vilâyeti dahil edildi (Aslan, VII/38 [2001], s. 1023). 1868'de Kafkaslar'da yapılan yeni düzenlemeyle Revan vilâyetinin Erivan, Gence, Gümrü, Nahcıvan, Yeni Beyazıt, Derelgez ve Eçmiadzin'den ibaret olduğu görülür. Revan eyaletiyle ilgili daha sonraki yıllara ait nüfus istatistiklerine göre 1886'da Revan merkezinin % 38,3'ü Ermeni, % 52,9'u Türk idi. 1908 yılı istatistiğinde 79.157 Türk (% 58,7) ve 53.128 Ermeni'nin (% 39,22) yaşadığı görülür. 1917'de Türkler'in sayısı 93.544 (% 45,5), Ermeniler'in sayısı 106.933 (% 52) idi. Burada Revan'ın merkezindeki müslüman Türk nüfusunun 1908-1917 yılları arasında önemli bir düşüş yaşadığı dikkati çeker.

I. Dünya Savaşı'nın doğu cephesinde 1917 Rus İhtilâli'yle sona ermesinin ardından Revan Ermenistan'a katıldı. Daha sonra doğu bölgesinde ilerleyen Osmanlı kuvvetleri Revan'ı zaptetti, ancak 1918 Haziranında başşehri Revan olan Ermenistan'ı tanıdı. Gümrü Antlaşması ile birlikte (2 Aralık 1920) Revan'da yaşayan Türkler'in Anadolu'ya göç etmelerine izin verildi. 13 Ekim 1921'de imzalanan antlaşma ile Türkiye-Ermenistan sınırları belirlendi. Revan aynı yıl oluşturulan Ermenistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin başşehri oldu. Şehrin nüfusu 1932'de 100.000'e ulaştı (bu nüfus içinde Türkler'in oranı % 6,3'tü). Revan, Sovyetler Birliği döneminde kurulan üniversite, enstitü ve kütüphanelerle bir kültür şehri görünümü kazandı. 1991 yılında Rusya'nın dağılmasından sonra da şehir Ermenistan Cumhuriyeti'nin başşehri olmaya devam etti. 2004 sayımına göre Revan'ın nüfusu 1.088.300'dür. Şehir günümüzde kimya, makine, elektrik gereçleri, dokuma ve gıda sanayiinde önemli bir endüstri merkezidir. Bugün şehirde tarihî eser olarak Zengi çayının üzerindeki taş

köprü, Gökmescid, Serdar Camii ve Sarayı'nın kalıntıları mevcuttur.

## BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 285; J.-B. Tavernier, Tavernier Seyahatnamesi (ed. Stefanos Yerasimos, trc. Teoman Tunçdoğan), İstanbul 2006, s. 73-77; J. P. de Tournefort, A Voyage in to the Levant, London 1818, II, 255-258; Hammer, GOR, IV, 88 vd.; V, 47, 59, 198-205; K. Koch, Reise durch Russland nach dem kaukasischen Isthmus in den Jahren 1836, 1837 und 1838, Stuttgart 1842, II, 399-401; Zinkeisen, Geschichte, III, 567-569; V, 583-669; 1801-1901 Utverjdenie Russkago Vladiçestva na Kavkaze (ed. Potto), Tiflis 1901, XII, 229 vd., 254; P. Sykes, A History of Persia, London 1930, s. 292; Hasan-e Fasā'ī, History of Persia under Kājār Rule (trc. H. Buse), New York-London 1972, s. 65-75, 107-112, 175-181; Osmanlı-İran-Rus İlişkilerine Ait İki Kaynak (trc. ve nşr. H. D. Andreasyan), İstanbul 1974, s. 33, 46-47; M. Fahrettin Kırzıoğlu,

Osmanlılar'ın Kafkas-Elleri'ni Fethi: 1451-1590, Ankara 1976, s. 83-99, 338, 344-346, 349; a.mlf., "İravan/Revan Türkleri", TK, sy. 11 (1963), s. 35-36; M. Atkin, Russian and Iran: 1780-1828, Minnesota 1980, s. 12, 19-20; G. A. Bournoutian, The Khanate of Erevan under Qajar Rule, 1795-1828, Costa Mesa 1992, s. 1-8, 14, 25-26, 43-45, 50, 59; Bekir Kütükoğlu, Osmanlı-İran Siyâsî Münâsebetleri: 1578-1612, İstanbul 1993, s. 246-270; V. A. Potto, Kavkazskaya Voyna, Stavropol 1993, III, 364-374, 407-440; J. F. Baddeley, Rusların Kafkasya'yı İstilası ve Şeyh Şamil (trc. Sedat Özden), İstanbul 1995, s. 52-59, 81-93, 98, 175-183; Saide Hacieva, "İrevan (Revan) Türk Hanlığı ve Osmanlı Devleti ile İlişkileri", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, VII, 64-71; Mustafa Aydın, Üç Büyük Gücün Çatışma Alanı Kafkaslar, İstanbul 2005, s. 26-30, 42, 75-77; Kemal Beydilli, "1828-1829 Osmalı-Rus Savaşında Doğu Anadolu'dan Rusya'ya Göçürülen Ermeniler", TTK Belgeler, XIII/17 (1988), s. 369 vd.; Hasan Babacan, "1590 Tarihinde Revan'ın Sosyal ve Ekonomik Yapısı", Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, sy. 1, Isparta 1995, s. 44-51; Yavuz Aslan, "Rus İstilasından Sovyet

Ermenistanı'na Erivan (Revan) Vilayeti'nin Demografik Yapısı (1827-1922)", Yeni Türkiye, VII/38, Ankara 2001, s. 1018-1026; Mirza Bala, "Erivan", İA, IV, 311-315; "Erivan", BSE, LXIV, Moskva 1934, s. 588-591; Suraiya Faroqhi, "Rewān", EI² (İng.), VIII, 487-488; P. Ananian, "Erivan", Dictionnaire d'historie et de géographie ecclésiastiques, Paris 1963, XV, 720; "Erivan Hanlığı", Azerbaycan Sovet Ensiklopediyası, Bakü 1980, IV, 79; Erich Kettenhofen, "Erevan", EIr., VIII, 542-545; İnâyetullah Rızâ, "İrevân", DMBİ, X, 692-693.

Mustafa Aydın

# REVAN KÖŞKÜ

Topkapı Sarayı'nda XVII. yüzyıla ait bir köşk.

Sofa-i Hümâyun denilen dördüncü avluda ve Hırka-i Saâdet Dairesi'nin kuzeydoğusunda yer alan köşk IV. Murad tarafından Revan seferi (1635) dönüşünde yaptırılmıştır. Mimarının kimliği kesin biçimde bilinmemekte, Hasan Ağa veya Kasım Ağa olabileceği ileri sürülmektedir. Kapısının üzerindeki ta'lik Farsça kitâbede dergâh diye nitelendirilmesi dikkat çekicidir. Yapı köşk olarak inşa edilmesine rağmen sonraki dönemlerde farklı amaçlar için de kullanılmıştır. Önceleri padişah sarıklarının sarılıp muhafaza edildiği köşkte vezîriâzam padişaha telhis sunardı. Ramazan ayının on ikinci gününde Has Odalılar'ın padişahın nezâretinde Hırka-i Saâdet Dairesi'n-den getirdikleri kutsal emanetler de burada ziyarete açılır ve iki gece bekletildikten sonra geri götürülürdü. Patrona Halil ve ileri gelen adamlarının boğdurulduğu mekân olan Revan Köşkü I. Mahmud döneminde (1730-1754) kütüphaneye çevrilmiş ve zamanla Has Oda Kütüphanesi adını almıştır.

Sekizgen planlı yapı üç eyvanlı düzendedir. Duvarlar çift sıra pencereli olup bunlardan alt sıradakiler dikdörtgen, üst sıradakiler sivri kemerli açıklıklara sahiptir. Yapının üzerini örten 7,70 m. çapındaki kasnaksız kubbenin eteğine dört yönde birer pencere açılmıştır. Köşkün eyvanlı plan şemasından dolayı saçakları geniş tutulmuş, revaksız kuzeydoğu ve güneydoğu cephelerinde eyvanların dış köşeleri arasındaki atkılarla bu saçaklar desteklenmiştir. Saçaklardaki halen mevcut ahşap çubuklu kaplamaların önceden nasıl düzenlendiği bilinmemektedir. Girişin sol yanında, içinde köşk ile Hırka-i Saâdet Dairesi'nin arasındaki saçağa çıkmak için yuvarlak bir merdiven bulunan küçük bir mekân vardır. Revan Köşkü'nün Hırka-i Saâdet Dairesi'nin revakı önünde inşa edilmiş olması tasarımında etkin rol oynamış ve bu durum plan şemasına da yansımıştır. Binaların ilişkisi revaklarının birbirine bağlanmasıyla sağlandığı için köşk kuzeybatı ve güneybatı revaklarının gerisinde kalmış, dolayısıyla dışa dönük etkisi azalmıştır. Simetriyi bozan hareketlerden yapıda, kullanım rahatlığının uygulanan plan şemasının geleneksel biçiminden daha fazla

önemsendiği anlaşılmaktadır. Köşkün Lâle Bahçesi kotundaki bodrum katı güneydoğu cephesinde yer alan iki kapıyla iki küçük mekândan bahçeye açılmaktadır. Dar ve dışarıdan ışık almayacak biçimde düzenlenen bu mekânlardan bina ile Hırka-i Saâdet Dairesi arasındaki kısmın altına rastlayanın, aynı zamanda padişahın kahve içtiği köşkün kahve ocağı olması muhtemeldir. Revan Köşkü, güneydoğu terasındaki dört burmalı direk üzerine oturtulmuş ahşap bir çatıdan oluşan kameriyesiyle ayrı bir görünüme sahiptir.

Kesme taş malzemeyle inşa edilen köşkün revakları başlıkları mukarnaslı sütunlara bindirilmiş, kapı kemerinde almaşık olarak beyaz ve yeşil, diğer kemerlerde beyaz ve kırmızı taşlar kullanılmıştır. Dış cephe zeminden alt pencerelerin üst hizasına kadar renkli bordürlerle çerçevelenmiş kırmızı, yeşil ve kısmen siyah taşlarla, saçakların altındaki kitâbeli beyaz mermer bordüre kadar yukarısı da mavi rengin hâkim olduğu çinilerle kaplıdır. Sağır cephelerde göze çarpan yaklaşık 1 m. çapındaki dairesel kırmızı taş levhaların beyaz mermer levhaların içine kakma yöntemiyle yerleştirilmiş olması Memlük mimarisindeki renkli taş süslemeleri hatırlatmaktadır. Köşkün içi de kubbe seviyesine kadar tamamen çini kaplamadır. Eyvanların yan kenarlarındaki pencerelerin merkeze dönük taraflarında gömme çini raflar, duvarlarda sedef, bağa ve fildişi kakmalı ahşap gömme dolaplar bulunmaktadır. Alt pencereler altıgenlerle oluşturulmuş şebekeli, üst pencereler revzenlidir. Eyvansız batı duvarına bakır üzerine altın kaplama davlumbazıyla dikkat çeken bir ocak yerleştirilmiştir. Kubbe içi süslemeleri Sultan Reşad dönemine aittir. Eyvan tavanlarındaki işlemeler ve ahşap üzeri Edirnekârî süslemeler devrin seçkin örneklerindendir. Tavanlardaki sonradan restore edilen altın yaldızlı ve renkli zengin rûmî kompozisyonlar zamanın tahribatına rağmen orijinal biçimleri bozulmadan günümüze ulaşmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

İstiklal Bulut, Revan Köşkü (mezuniyet tezi, 1958), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi bölümü; R. Ekrem Koçu, Topkapı Sarayı, İstanbul, ts., s. 43; Sedad

Hakkı Eldem, Köşkler ve Kasırlar, İstanbul 1969, I, 287-298; Hülya Tezcan, Köşkler, İstanbul 1978, s. 15-17; Günkut Akın, Asya Merkezi Mekan Geleneği, Ankara 1990, s. 131; Nadide Seçkin, Topkapı Sarayı'nın Biçimlenmesine Hakim Olan Tasarım Gelenekleri Üzerine Bir Araştırma (doktora tezi, 1990), İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, s. 113; O. Grabar, "The Architecture of Power: Palaces, Citadels and Fortifications", Architecture of the Islamic World (ed. G. Michell), Hong Kong 1991, s. 48-79; G. Goodwin, "Key Monuments of Islamic Architecture (Turkey)", a.e., s. 237-245; Hasan Fırat Diker, Topkapı Sarayında Revan ve Bağdat Köşkleri (yüksek lisans tezi, 2000), İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü; a.mlf., "Revadır Revan Köşkü'ne", Mimarist, IV/12, İstanbul 2004, s. 21-24; Ahmet Vefa Çobanoğlu, "Osmanlıda Baş Mimarlar", Türk Dünyası Kültür Atlası: Osmanlı Dönemi, İstanbul 2002, IV, 287, 294-301; Abdurrahman Şeref, "Topkapı Saray-ı Hümayunu",

TOEM, II/7 (1911), s. 395-421; Tahsin Öz, "Tavanlarımız", Güzel Sanatlar, sy. 5, İstanbul 1944, s. 35; İsmail Baykal, "Topkapı Sarayı Müzesi Kitaplıkları", a.e., sy. 6 (1949), s. 75-84; Semavi Eyice, "Mimar Kasım Hakkında", TTK Belleten, XLIII/172 (1979), s. 767-808; a.mlf., "Revan Köşkü", DBİst.A, VI, 319-320.

Hasan Fırat Diker

# REVÂNÎ

(روانى)

(ö. 930/1523-24)

Divan şairi.

Adı İlyas Şücâ olup babasının ismi Abdullah'tır. İn'âmât Defteri'ndeki kayıtlarda sipahi oğlu olduğu belirtilmektedir (bk. bibl.). 953 tarihli İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri'nde neşredilen Revânî'ye ait vakfiyelerin birinde babasının Voynuk beyi adıyla meşhur olduğu bildirilmektedir (Vakfiye, nr. 970, 1122). Bu iki kayıt birleştirildiğinde Revânî'nin menşei daha açık biçimde ortaya çıkmaktadır. Bütün tezkire yazarları Edirneli olduğunda ittifak eder. Âlî Mustafa Efendi'nin naklettiğine göre "Revânî"yi mahlas olarak seçmesinde, Tunca nehri kıyısındaki bahçeler arasında ikametinin ve bu ırmağın tatlı akışının kendisinde uyandırdığı duyguların etkisi olmuştur (Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı, s. 176). Kaynaklarda öğrenimine ve hangi tarihte İstanbul'a geldiğine dair bir kayıt bulunmamaktadır. Fakat Receb 890 ortalarında (Temmuz-Ağustos 1485) düzenlenen Şeyh Vefâ Zâviyesi'yle ilgili bir hüccette (Şer'î Siciller, Evkāf-ı Hümâyun Mahkemesi, nr. 102, s. 151a) bulunan "... ve şarkan bi-mülki İlyas Beg, eş-şehîr bi-Revânî" kaydına göre Revânî bu tarihten önce, yani II. Bayezid'in saltanatının ilk yıllarında İstanbul'a gelmiş olmalıdır. Sehî Bey, Revânî'nin İstanbul'a geldikten sonra saraya mensup şairlerin (Tezkire, s. 220-221), Latîfî de saray çevresindeki otuzu aşkın şairin (Tezkiretü'ş-şuarâ, s. 142) arasına girdiğini belirtir. Ancak Sultan II. Bayezid'in 909-917 (1503-1511) yılları arasında verdiği in'âmların kaydedildiği İn'âmât Defteri'nde Revânî'nin adına ilk defa 15 Şâban 910 (21 Ocak 1505) tarihinde rastlanmaktadır (s. 93), Revânî'nin muhtemelen 911-913 (1505-1507) yılları arasında ya bir görevle İstanbul dışında olduğunu ya da herhangi bir vesile bulup padişaha kaside sunamadığını göstermektedir. İn'âmât Defteri'nde 914'te (1508-1509) Revânî ile ilgili üç kayıt vardır. Bunların birincisinde (s. 275) "ebnâ-i sipâhiyândan" Revânî'nin bir kaside sunduğu ve 2000 akçe câize aldığı, diğer iki kayıtta ise (s. 315, 326) ramazan ve

kurban bayramları dolayısıyla dönemin diğer şairleriyle birlikte kendisine nakışlı Bursa kumaşından hil‘at verildiği belirtilir.

Şuarâ tezkirelerinde, Revânî’nin surre emini olarak Hicaz’a gittiği, Haremeyn halkı için gönderilen paranın dağıtılmasında usulsüzlük yaptığına dair şikâyetler üzerine dönüşünde görevinden azledildiği ve ulûfesinin de kesildiği nakledilir. Bu olayın zamanı hakkında kaynaklarda farklı rivayetler vardır. Âlî, Latîfî, Âşık Çelebi ve Hasan Çelebi, Revânî’nin bu göreve Yavuz Sultan Selim tarafından tayin edildiğini, Sehî ise onun II. Bayezid devrinde Hicaz’a gittiğini belirtir. İn‘âmât Defteri’ndeki kayıtlar bu konuya açıklık getirdiği gibi Revânî’nin görevlendirildiği tarihi de ortaya koymaktadır. Birinci kayıtta, 915 Recebinin başında (15 Ekim 1509) Mekke’de yerleşmiş bulunan Mevlânâ Bedreddin’e Revânî vasıtasıyla yollanan hediyeler sayılmakta, 5 Receb 915 (19 Ekim 1509) tarihli ikinci kayıtta onun Haremeyn’e gönderildiği belirtilmektedir. 8 Receb 915 (22 Ekim 1509) tarihli son kayıtta ise Revânî ile birlikte Hasan adlı bir kişinin gönderildiği bildirilmekte, Mekke ve Medine halkından kendilerine hediye yollanan kimselerin adları verilmektedir (s. 353-355). Bu kayıtlar Sehî’nin naklinin doğru olduğunu ortaya koymaktadır. Tezkirelerde Revânî’nin bu göreviyle ilgili bazı anekdotlar nakledildiği gibi bu hadise dolayısıyla yazılan hicivlerden örnekler verilir.

Revânî, bu olaydan sonra Sultan Bayezid’in gazabına uğramaktan korktuğu için İstanbul’dan ayrılıp o sırada Trabzon’da valilik yapan Şehzade Selim’in yanına giderek ona intisap etmiştir. İn‘âmât Defteri’nde 915’ten (1509) 917 (1511) yılının sonuna kadar Revânî’ye ait bir kaydın bulunmaması, tezkirelerin onun surre eminliğinden sonra saltanat merkezinden uzaklaştığı rivayetlerini doğrulayan bir delil olarak değerlendirilebilir. Revânî, Trabzon’da önceleri Şehzade Selim’in ikram ve ihsanlarına mazhar olmuşsa da bir süre sonra hoş karşılanmayan bazı davranışları yüzünden gözden düştü, bütün malı müsadere edilerek şehzadenin sarayından uzaklaştırıldı. Arabistan’a gitmek için şehri terkeden Revânî, şehzadenin pişman olup arkasından adam göndermesi üzerine Trabzon’a geri döndü ve eski itibarına tekrar kavuştu. Şehzade Selim tahta çıkmak üzere 1512 yılında İstanbul’a geldiğinde Revânî de onunla birlikteydi. Âşık Çelebi’nin Müeyyedzâde Abdi Çelebi’den naklettiğine göre şair yapılan cülûs törenlerini at üstünde büyük bir coşkuyla izlemiştir

(Meşâirü'ş-şuarâ, s. 240b).

Âlî Mustafa Efendi ve Latîfî'de yer alan bir rivayetten Revânî'nin Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferine katıldığı ihtimali ortaya çıkmaktaysa da diğer kaynakların bu konuda herhangi bir şey söylememesi bu ihtimalin kuvvetli olmadığını göstermektedir. Âşık Çelebi, Revânî'nin Sultan Selim'in cülûsundan sonra Matbah-ı Âmire kâtipliği ve eminliğinde bulunduğunu nakleder. Bir süre sonra da Ayasofya ve Bursa kaplıcaları mütevelliliği görevlerini üstlenmiştir. Rivayete göre bu görevi sırasında Saraçhane'de Bozdoğan Kemeri yanındaki mescidinin inşaatına başlamış ve bu inşaatın yanından geçen Sultan Selim mescidin kime ait olduğunu sorduğunda Ayasofya mütevellisi Revânî Çelebi'ye ait olduğu cevabını alınca, "Hoş Ayasofya'sın, hoş! Yılda bir mescid doğurursun" diyerek Ayasofya mütevelliliğinin sağladığı maddî imkânlara işaret etmiştir.

Revânî, Kanûnî Sultan Süleyman'ın saltanatının ilk yıllarında vefat etti. Bütün tezkire müellifleri onun İstanbul'da ölüp kendi yaptırdığı mescidin hazîresine defnedildiğini belirtir. Âşık Çelebi, Kınalızâde Hasan Çelebi ve Âlî Mustafa Efendi vefat tarihi olarak 930 (1523-24) yılını verir. Hasan Çelebi ayrıca Bahârî'nin şu tarih mısraını kaydeder: "Cinandan yana cân attı Revânî" (930) (Tezkire, I, 421). İhtifalci Ziyâ Bey, 1 Mart 1924'te bölgedeki diğer bazı mezarlarla birlikte Revânî'nin mezarını da düzenlediğinde Bahârî'nin kıtasının yazılı olduğu Revânî'nin mezar taşını da bulmuştur (İstanbul ve Boğaziçi, II, 55-56). Abdülkadir Erdoğan'ın naklettiğine göre Revânî'nin mezar taşı yakın tarihlere kadar yerindeydi (Fatih Sultan Mehmed Devrinde, s. 36). Kaynaklar Revânî'nin "ayş ü işrete müptelâ, daima mahmûr u sermest" bir kimse olduğunu belirtir. Ancak Hasan

Çelebi ömrünün sonlarına doğru tövbe ettiğini nakleder (Tezkire, I, 421).

Eserleri. Kaynaklarda Revânî'nin divanından ve İşretnâme adlı mesnevisinden bahsedilir. Her ne kadar Sehî, şairin "Hamse-i Rûmî" adını verdiği bir hamsesi olduğunu söylerse de bunu teşkil eden eserlerden İşretnâme dışında hiçbirinin ismini vermez. 1. Divan. İstanbul kütüphanelerinde iki nüshası mevcut olup her iki nüsha da eksiktir. 929'da (1523) istinsah edilen Millet Kütüphanesi'ndeki nüshada (Ali Emîrî Efendi,

Manzum, nr. 178) bir kaside bulunmasına karşılık Yavuz Sultan Selim'e ithaf edilen Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndeki nüshada (nr. 5664) on dört kaside mevcuttur. Buna karşılık Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndeki nüshada gazel sayısı otuz dokuz, Millet Kütüphanesi'ndeki nüshada 405'tir. Bazı şiir mecmualarında kasidelerin sayısının on dördün çok üstünde oluşu (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3418'deki Kasâid-i Türkiyye) divanın tam bir nüshasının günümüze ulaşmadığını göstermektedir. Çağdaşı olan tezkire yazarları Revânî'nin şiirinden övgüyle söz etmiş, nazmının selis ve sade, hayallerinin nazik olduğunu, şiirde kendine mahsus bir yol tuttuğunu belirtmiştir. Revânî kendi devrinde çok tanındığından Latîfî, Âşık Çelebi ve Hasan Çelebi, tezkirelerinde şiirlerinden fazlaca örnek vermeye gerek görmemiştir. Revânî'nin şiir mecmualarındaki bazı gazellerini Ali Nihad Tarlan neşretmiş (Şiir Mecmualarında XVI ve XVII. Asır Divan Şiiri, fas. 4, İstanbul 1949, s. 5-22), divanı üzerinde bir mezuniyet (Samiye İnceoğlu, Revânî Divanı, Edisyon Kritik ve Transkripsiyonu, 1961, İÜ Edebiyat Fakültesi) ve bir yüksek lisans tezi (Ziya Avşar, Revânî'nin Hayatı, Sanatı, Eserleri ve 50 Gazelinin Şerhi, 1992, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi) yapılmıştır. 2. İşretnâme. Tezkirecilerin orijinal olduğunu belirttiği, Yavuz Sultan Selim'e sunulan bu eser 694 beyitten oluşur (Canım, s. 111). Türünün Anadolu sahasında yazılmış ilk örneği kabul edilen İşretnâme şaraptan, sâkîden, kadehten, içki meclislerinden, sazlardan bahseder. Revânî, eserin sonunda bu konulara tasavvufî anlamlar yüklemeye çalışarak özellikle işrete olan iptilâsını perdelemeye gayret etmiştir. İşretnâme üzerinde bir lisans (Mehmet İnce, Revânî, İşretnâme, 1979, Atatürk Üniversitesi) ve üç yüksek lisans (Eralp Alışık, Revânî'nin İşretnâmesi, 1986, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Rıdvan Canım, Sâkînâmeler ve Edirneli Revânî'nin İşretnâmesi, 1987, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Muhittin Çelik, Revânî, İşretnâme: Dil Özellikleri-Metin-Sözlük, 1989, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) tezi hazırlanmış, Rıdvan Canım tarafından yapılan çalışma neşredilmiştir (bk. bibl.).

## BİBLİYOGRAFYA

İn‘âmât Defteri: Defteri Müsveddât-ı İn‘âmât ve Tasaddukāt ve Gayrihi, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. O. 71 (metinde gösterilen yerler); İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), Vakfiye, nr. 970, 1122; Şer‘î Siciller, Evkāf-ı Hümâyun Mahkemesi, nr. 102, s. 151a (neşri için bk. İsmail E. Erünsal, “Şeyh Vefâ ve Vakıfları Hakkında Yeni Bir Belge”, İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 1, İstanbul 1997, s. 47-64); Sehî, Tezkire (Kut), s. 220-223; Âşık Çelebi, Meşâirü’ş-şuarâ, s. 240a-241a; Latîfî, Tezkiretü’ş-şu‘arâ ve tabsıratü’n-nuzamâ (nşr. Rıdvan Canım), Ankara 2000, s. 142, 278-281, 296; Künhü’l-Ahbâr’ın Tezkire Kısmı (haz. Mustafa İsen), Ankara 1994, s. 176-177; Kınalızâde, Tezkire, I, 419-423; Gibb, HOP, II, 317-346; Mehmed Ziyâ, İstanbul ve Boğaziçi, İstanbul 1928, II, 55-56; Abdülkadir Erdoğan, Fatih Sultan Mehmed Devrinde İstanbul’da Bir Türk Mütefekkiri: Şeyh Vefa, Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1941, s. 36; Rıdvan Canım, Türk Edebiyatında Sâkînâmeler ve İşretnâme, Ankara 1998, s. 111; İsmail E. Erünsal, “Türk Edebiyatı Tarihine Kaynak Olarak Arşivlerin Değeri”, TM, XIX (1980), s. 215-216; a.mlf., “Türk Edebiyatı Tarihinin Arşiv Kaynakları: II. Bâyezid Devrine Âit Bir İn‘âmât Defteri”, TED, sy. 10-11 (1981), s. 310, 320, 324, 326, 329; a.mlf., “Türk Edebiyatı Tarihinin Arşiv Kaynakları: XVI. Asır Divan Şâirleriyle İlgili Bazı Arşiv Kayıtları”, MÜTAD, sy. 7 (1993), s. 256-258; Abdülkadir Karahan, “Revânî”, İA, IX, 717-719; W. Björkman - [Kathleen Burrill], “Rewānī”, EI² (İng.), VIII, 489-490.

İsmail E. Erünsal

# REVÂTİB

(bk. NÂFİLE; RIZIK; SÜNNET).

# REVÎ

(الروي)

Kafiye düzeninde tekrarlanan son sahih harf

(bk. KAFİYE).

# REVM

(الروم)

Bir kıraat ve tecvid terimi.

Sözlükte "istemek" anlamına gelen revm Kur'ân-ı Kerîm tilâvetinde kelime sonlarında icra edilen vakıf türlerinden birini ifade eder. Revmin "harekeyi hafif bir sesle belli etmek; harekedeki sesi zayıflatmak" gibi tarifleri yapılmıştır. Kıraat âlimleri, revmin uygulanması sırasında harekenin üçte bir sesle belli edilmesi gerektiği kanaatindedir. Revmin iki özelliğinden biri revm uygulanan harekenin hafif bir sesle belli edilmesi, diğeri revmin kelime sonunda yapılması ve vakıf haline mahsus olmasıdır. Revm kesre ve zammede icra edilir; bölünemeyecek kadar zayıf bir hareke olan fetha üzerinde revm yapılmaz. Vasıl halinde harfin sabit olan harekesinin vakıf halinde hafif bir sesle de olsa belli edilmesinin dinleyenleri o harekenin ne olduğu hakkında bilgilendirmek gibi bir faydası olduğu

ileri sürülmüş, uygulamada hareke kısmî de olsa sesle belirtildiğinden görme özürlülerin revmi işitebileceklerinden söz edilmiş, Kur'an tilâvet edilirken okuyandan başka kimsenin bulunmadığı durumlarda revm yapmaya gerek olmadığı ifade edilmiştir.

Sözlükte "çalmak, aşırmak" anlamındaki pals kökünden türeyen ve revm ile kısmî benzerliği bulunan ihtilâsa "harekeyi süratle telaffuz etmek" mânası verilmiş, ayrıca "harekeyi gizli ve hafif bir sesle belli etmek; harekenin çoğunu veya üçte ikisini telaffuz etmek" gibi tarifler yapılmıştır. İhtilâs uygulanma yeri ve miktarı bakımından şu noktalarda revmden ayrılır: 1. Revm kelimenin son harfinde ve vakıf halinde uygulanırken ihtilâs için son harf sınırlaması yoktur ve vasıl halinde yapılır. 2. Revm yalnız kesre ve zammede yapılırken ihtilâs üç harekede de icra edilebilir. 3. Revmde harekenin azı, ihtilâsta üçte ikisi telaffuz edilir.

Sözlükte "birine bir şeyi koklatmak; kibirden dolayı başı yukarıda yürümek; bir şeyden yüz çevirmek" anlamlarındaki işmâm, "vakıf durumunda

zammeyi sessiz olarak dudaklarla göstermek ve vakıf sebebiyle meydana gelen sükûnu icra ettikten sonra zammeyi belirtmek üzere dudakları ileriye doğru toplamak” demektir. Maksat, üzerinde vakfedilirken kelimenin sâkin hale gelen son harfinin harekesinin zamme olduğunu belirtmek, tilâvet edeni aynı zamanda bakmak suretiyle dinleyen ve mânayı takip etmek isteyen kişiler, meselâ işitme özürlüler için kelimenin i‘rabının ne olduğunu göstermektir. Fetha ve kesre ile ârızî harekede, harekesi zamme de olsa cemi “mîm”inde ve te’nîs “tâ”sında işmam yapılmaz. “سيق، سيئت، غيض، قيل” gibi kelimelerde ilk harfin asıl harekesine işaret etmek üzere uygulanan bir işmam şekli daha vardır ki bu kelimenin ilk harfinin harekesi zammeye, arkasından gelen yâ harfi de “vâv”a doğru işaret edilerek kelimenin asıl yapısı gösterilmeye çalışılır. “لا تأمنّا” sözünde (Yûsuf 12/11) Ebû Ca‘fer el-Kārî dışındaki kırâat-i aşere imamları için geçerli olmak üzere iki vecih vardır. Birincisi ilk nûn harfini diğerine idgam ederken birinci “nûn”un ötresine işaret etmek için işmam kuralını uygulamak, ikincisi ilk nûn harfini açık şekilde (izhar) okurken ihtilâs etmektir. İşmam vechinin sebebi birinci nûn harfinin aslında zamme olan harekesini dudak hareketiyle göstermektir. Revm, ihtilâs, işmam vb. kıraat ve tecvid kurallarının en doğru biçimde öğreniminin ancak Kur’ân-ı Kerîm’i usulüne uygun şekilde okuyan ve öğreten bir muallim (fem-i muhsin) önünde mümkün olacağı özellikle belirtilmelidir.

## BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “rvm”, “ḫls”, “şmm” md.leri; İbn Mücâhid, Kitâbü’s-Sebʿa fi’l-ḳırâʾât (nşr. Şevkī Dayf), Kahire 1972, s. 154-155; Mekkî b. Ebû Tâlib, el-Keşf ʿan vücûhi’l-ḳırâʾâti’s-sebʿ (nşr. Muhyiddin Ramazan), Beyrut 1404/1984, I, 122 vd.; Dânî, et-Teysîr (nşr. O. Pretzl), İstanbul 1930, s. 38, 59, 127; a.mlf., et-Taḥdîd fi’l-itḳān ve’t-tecvîd (nşr. Gānim Kaddûrî Hamed), Bağdad 1407/1988, s. 97-99; Ebû Şâme, İbrâzü’l-meʿânî min Ḥırzi’l-emânî (nşr. İbrâhim Atve İvaz), Kahire 1402/1982, s. 268-269; İbnü’l-Cezerî, en-Neşr, II, 121, 126; a.mlf., et-Temhîd fî ʿilmi’t-tecvîd (nşr. Gānim Kaddûrî Hamed), Beyrut 1407/1986, s. 73; Süyûtî, el-İtḳān (Ebü’l-Fazl), I, 248-249.

Fatih Çollak

# REVNAKOĞLU, Cemalettin Server

(1909-1968)

İstanbul tekkelerine ve tarikatlar tarihine dair araştırmaları ile tanınan yazar.

27 Mart 1909'da İstanbul'da doğdu. Posta Telgraf Merkez Muhabere müdürlerinden Server Emin Bey'in (Üstünbaş) oğludur. İstanbul'un en eski muhtarlarından olması dolayısıyla "şeyhü'l-muhtârân" lakabıyla tanınan babası Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti'nin ileri gelenlerindendi. Sarayda yetiştiğinden "saraylı sultan", bazı garip davranışları yüzünden "deli sultan" diye anılan annesi Çerkez asıllı Şerife Revnak Hanım, II. Abdülhamid döneminde sarayın hazinedar ustası idi.

Cemalettin Server, Fethiye semtindeki Çandarlı Kara Halil Paşa Numune Mektebi'ni bitirince (1924) Galatasaray Lisesi'ne girdi. Burada Halit Fahri (Ozansoy), Hasan Âli (Yücel), Refet Avni, Fazıl Ahmet (Aykaç) ve İsmail Habip'in (Sevük) öğrencisi oldu. Bir süre sonra okuldan ayrılıp kendi kendini yetiştirmeye çalıştı. Çocuk yaşlarından itibaren İsmail Saib (Sencer), İsmail Fenni (Ertuğrul), Elmalılı Muhammed Hamdi, Ömer Nasuhi (Bilmen), Ziya Şükûn, M. Şerefettin (Yaltkaya), Kilisli Rifat (Bilge), Ömer Ferit (Kam), Hüseyin Kâzım Kadri, Ahmet Remzi Dede (Akyürek), Tâhirülmevlevî, Hamâmîzâde Mehmed İhsan, İsmail Fethi (İsfendiyaroğlu), Hakkı Tarık (Us) ve Rıfkı Melûl (Meriç) gibi devrin önde gelen şahsiyetleriyle tanışıp kendilerinden istifade etti. Çalışma hayatına gazetecilikle başlayan Cemalettin Server'in, Shakespeare'nin "Othello" oyununu Türk sahnesinde ilk defa oynayan "Othello Kâmil Rıza"nın sanatından söz ettiği ilk yazısı 1929'da Milliyet gazetesinde yayımlandı. Bu yıllarda tiyatroyla ilgilenen Cemalettin ünlü aktör Naşid ile birlikte "Aynaroz Kadısı"nda sahneye çıktı. Eski Türk temaşa sanatları ve tiyatro tarihiyle ilgili birçok yazı kaleme aldı. Halkevlerinin sahnelediği oyunlarda fahrî rejisörlük yaptı.

Gençlik yıllarından itibaren tasavvuf, tekke ve tarikatlar konusuna büyük ilgi duyan Cemalettin Server, Türk Tarih Kurumu adına 1942'de İstanbul

tekkelerinin hazîrelerini dolaşmaya başladı. 1952'de İstanbul Vilâyeti Merkadlar Komisyonu üyeliğine seçildi. Bunun yanında İstanbul Belediyesi Mezarlıklar Müdürlüğü'nde eski eserler, tarihî arşiv ve kitâbeler uzmanı olarak çalıştı. Görevi dolayısıyla yüzlerce kitâbe derledi; bunlardan geniş bir arşiv oluşturdu. Çalışmaları sırasında Hamâmîzâde Mehmed İhsan ile Türk ve İslâm Eserleri Müzesi Müdürü Abdülkadir Erdoğan, Rıfkı Melûl Meriç, Eczacı Halit Bey ve Şinasi Akbatu'dan yardım gördü. İstanbul Fetih Derneği üyeliğinde bulunan Revnakoğlu, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Gazetecilik Enstitüsü'nde ilmî müşavirlik yaptı. 23 Eylül 1968'de vefat etti ve Edirnekapı Mezarlığı'na defnedildi.

Uzun saçları ve çok ağdalı konuşmasıyla tanınan Revnakoğlu'nun tarikat eşyaları ve kitaplarla dolu olan evi hiç evlenmediği ve vârisi olmadığından ölümünden sonra haraç mezat satılmış, tekkeler, tarikat âdâb ve erkânına dair belgelerle şehir tarihiyle ilgili belgelerden oluşan arşivi Abdülbaki Gölpınarlı ve Halil Can'ın gayretiyle Divan Edebiyatı Müzesi (Galata Mevlevîhânesi Müzesi) koleksiyonuna kazandırılmıştır. Dergâhlar, fermanlar, şeyhler, mezarlıklar, camiler, fütüvvetnâmeler, şairler, takvimler, edebî notlar, çeşitli şiirler ve fotoğraflardan

meydana gelen arşivinde A bölümünde elli sekiz, B bölümünde 255 dosya bulunmaktadır. Tarikatlar ve tekkeler başta olmak üzere çeşitli konularda gazete ve dergilerde çok sayıda makale yayımlamış, bazı yazılarında Şeyh Cemâlullah ve Revnakullah takma adını kullanmıştır. Aynı zamanda bir şehir tarihçisi olan Revnakoğlu oldukça ileri bir yaşta askerlik görevini yaptığı Erzurum'a özel bir sevgi duymuş, Hür Söz, Yeni Doğu gazetelerinde, Erzurum Halkevi ve Tarih Yolu'nda Erzurum adlı dergilerde şehrin tarihi, sosyal hayatı ve folkloru üzerine "Erzumiyatçı" imzasıyla makaleler yazmıştır. İstanbul tarihiyle ilgili yazıları Tarih Yollarında, İstanbul ve İstanbul Belediye Mecmuası'nda yayımlanmış, Belediye Mecmuası'ndaki yazıları Türkiye Turing Otomobil Kurumu'nun çıkardığı Belleten dergisinde toplu halde ayrıca basılmıştır (İstanbul 1963, sy. 256-257).

Eserleri. 1. Yemen İllerinde Veysel Karanî (İstanbul 1959). Şeyh Cemâlullah imzasıyla yayımlanmıştır. 2. Erzurumlu İbrâhim Hakkı ve Ma'rifetnâmesi (İstanbul 1961). 3. Eski Sosyal Hayatımızda Tasavvuf ve

Tarikat Kültürü (İstanbul 2003). Çeşitli dergilerde çıkan yazılarından derlenen eser dokuz bölümden meydana gelmektedir. Kitabın ilk bölümünü, Revnakoğlu'nun aylık dergi olarak yayımlamayı planlayıp ancak iki sayı (Haziran-Temmuz 1966) çıkarabildiği Türk-İslâm Aleminde Tarikatlar Tarihi adlı çalışması oluşturur. Revnakoğlu'nun Serveti Fünûn, Uyanış, Yenigün, Yeni Sabah, Haber, Kurûn, Son Dakika, Son Telgraf gazeteleriyle Galatasaray, İstanbul Belediye Mecmuası, Aylık Ansiklopedi, Tarih-Coğrafya Dünyası, Din-Tarih Dünyası, İslâm Mecmuası, Kızılay, Yeşilay, Tarih Yıllığı, Basın Yıllığı, Tarih Konuşuyor gibi süreli yayınlarda çok sayıda makalesi çıkmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

Murad Uraz, "Cemâleddin Server ve Eseri" (Cemâleddin Server Revnakoğlu, Erzurumlu İbrâhim Hakkı ve Ma'rifetnâmesi içinde), İstanbul 1961, s. XI-XIII; Erdem Yücel, "Cemaleddin Server Revnakoğlu'nun Eyüp Çalışmaları (1909-1968)", Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyüpsultan Sempozyumu IV: Tebliğler, İstanbul 2000, s. 284-297; a.mlf., "Üstad Cemaleddin Server Revnakoğlu", Tarih ve Edebiyat Mecmuası, sy. 7, İstanbul 1978, s. 77-82; Nezih Uzel, "Cemaleddin Server", Dünya Gazetesi, İstanbul 26 Eylül 1968; Asım Sönmez, "Arkadaşım Cemaleddin Server Revnakoğlu", İstanbul Belediye Mecmuası, sy. 61, İstanbul 1968, s. 21; Necdet İşli, "Revnakoğlu, Cemaleddin Server", DBİst.A, VI, 321.

Erdem Yücel

# REVŞENİYYE

(الروشنيّة)

Bâyezîd-i Ensârî'nin (ö. 980/1573) Afganistan'da başlattığı tasavvufî-siyasî hareket.

Adını Bâyezîd-i Ensârî'nin "Pîr-i Revşen" (aydınlığın pîri) lakabından almaktadır. Ancak Seyyid Ali Tirmizî, Ahund Dervîze ve Molla Muhammed Asgar'ın başını çektiği dinî muhalifler grubu ile Revşenîler'i siyasî bir tehdit olarak gören Bâbürlü tarihçileri onu "Pîr-i Târîk" (karanlığın pîri), taraftarlarını da "Târîkiyân" diye adlandırmıştır.

Kendisini teftiş eden Kâbil Kadısı Kādî Han'a verdiği cevapta Üveysî olduğunu, Hz. Peygamber'in doğrudan mânevî terbiyesiyle kemale erdiğini söyleyen Bâyezîd-i Ensârî'nin tasavvuf anlayışının merkezinde pîr-i kâmil ve vahdet-i vücûd anlayışı vardır. Buna göre bir kimsenin seyrü sülûkünü gerçekleştirmesi ve vahdet-i vücûda ermesi için pîr-i kâmile tâbi olması zorunludur. Sâlikin seyrü sülûkün sekiz mertebesini (şeriat, tarikat, hakikat, mârifet, kurbet, vuslat, vahdet, sükûnet) geçmesi için daima zikr-i hafî içinde olması gerekir. Modern müelliflerden Rızvî, Bâyezîd-i Ensârî'nin tasavvufî doktrinlerini geliştirirken İsmâilîler'den, Hindu yogilerinden ve sûfîlerin eserlerinden faydalandığını belirtir. Revşeniyye'yi Bahtî, Mehdevî ve Noktavî gibi dinî düşünce geleneklerinin bir halkası olarak değerlendiren Târık Ahmed ise Bâyezîd-i Ensârî'nin vahdet-i vücûdu benimseme ve bunu sembolik ifadelere büründürmede Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Mesnevî'sinden etkilendiği görüşündeyse de kaynaklarda onun asıl hareket noktasının İsmâilî düşünce olduğu vurgulanır. Bâyezîd-i Ensârî'ye tâbi Yûsufzâyîler kabilesinden bir hanımla evlenen ve onları Revşenîler'den koparmak için muhalif bir hareket başlatan Kübrevî şeyhi Seyyid Ali Tirmizî'nin talebesi Ahund Dervîze'nin Tezkiretü'l-ebrâr ve'l-eşrâr'ı başta olmak üzere kaynaklarda Bâyezîd-i Ensârî'ye ve Revşenîlik'e ağır eleştiriler yöneltilmiştir. Ancak Dervîze'nin eleştirileri dinî mahiyette olmaktan çok siyasî niteliktedir.

Revşeniyye hareketi Bâyezîd-i Ensârî'nin siyasî ve tasavvufî faaliyetleri çerçevesinde Orakzâyî, Afrîdîler, Haliller, Mohmendzâyî, Gagyânî ve Yûsufzâyîler gibi Afgan kabileleri içinde nüfuzunu arttırmıştır. Bölgenin kontrolünü sağladığı için Ekber Şah'ın başlangıçta Revşenîler'i desteklediği, ancak tahtına göz dikmeleri, Kuzeybatı Afgan topraklarında hâkimiyetlerini arttırmaları, Hindistan ile Kâbil arasındaki yolları kapatmaları ve Hayber Geçidi'nde herkesten haraç almaya başlamaları yüzünden tedbir almak zorunda kaldığı belirtilir. Revşenîler'in Hayber Geçidi'nden aldıkları haracı arttırmaları üzerine, önceleri Bâyezid'in müridi olan Peşâver Valisi Mirza Muhammed Hakîm, bölgenin kumandanı Ma'sûm Han'a Bâyezîd-i Ensârî'nin ve Revşenîler'in tutuklanmasını emretti. Ma'sûm Han ile Revşenîler arasında uzun süren savaşlar sırasında Kalepanî'de bir köye sığınan Bâyezîd-i Ensârî'nin burada susuzluktan ölmesinin ardından yerine büyük oğlu Şeyh Ömer geçti. O da Afgan kabilelerinin en güçlüsü olan ve babasına katılıp daha sonra ondan ayrılan Yûsufzâyîler'le yaptığı savaşta kardeşi Hayreddin ile birlikte hayatını kaybetti, en küçük kardeşi Celâleddin esir alındı. Ekber Şah 989'da (1581) kendisine sığınan Celâleddin'in hayatını bağışladı. Celâleddin bir süre sonra Lahor'dan Tirah'a kaçıp kendisini Afganistan hükümdarı ilân etti. Afgan kabilelerine kendisini takip etmeleri ve Bâbürlüler'e karşı savaşmaları çağrısında bulundu. Celâleddin'i izleyen Revşenîler, Hindistan-Kâbil arasındaki yolları kapatıp Hayber Geçidi'nde kontrolü ele alarak Bâbürlüler'in bölgedeki iktidarını zayıflatmaya çalıştılar. Revşenîler'in, Ekber Şah'ın sarayına sığınmak için Agra'ya gitmekte olan Mirza Şâhruh'un ve Mirza Muhammed Hakîm'in oğullarının geçişini engellemeleri üzerine Ekber Şah, 994'te (1586) Raja Man Singh kumandasında askerî bir harekât başlattı. Tirah'a yönelen Man Singh, Ekber Şah'ın gönderdiği yardımcı kuvvetlere rağmen Revşenîler karşısında ağır kayıplar verdi. Ekber Şah, bu olayın ardından yeni bir ordu hazırlanmasını emretti. Raja Todar Mal ve Prens Murad kumandasındaki büyük bir ordu Hayber Geçidi bölgesinde 25.000 Revşenî'yi katletti. Celâleddin Kâfiristan'a kaçmak zorunda kaldı. Bu dönemde Revşenîler'in başına Vahdet Ali geçti. Ekber Şah'ın kumandanları Zain Han ile Âsaf Han, Kanshal Kalesi'ni ele geçiren Vahdet Ali'nin üzerine yürüyüp 400 Revşenî'yi öldürdüler, 7000 kişiyi de esir aldılar. Esirlerin arasında Vahdet Ali, Celâleddin'in eşi ve çocukları da vardı. 1599'da Gazne'yi ele geçiren Celâleddin Kâbil'e dönerken Hazâreliler'in saldırısı sonucu öldürüldü,

cesedi parçalanıp başı Ekber Şah'a götürüldü.

Celâleddin'in yerine geçen Şeyh Ömer'in oğlu Ahad Dâd (Ahad, Ahdâd) 1020'de (1611) Vali Han Davran'ın Ningnahar'da bulunmasını fırsat bilerek Kâbil'i işgal etti; ancak Kâbil'i savunmakla görevli kumandan

Muizzülmülk şehri geri aldı. Ahad Dâd daha sonra Kohat ve Tirah'a hücum edip birçok köyü ele geçirdi. Kaybettiği itibarı kazanmak üzere harekete geçen Han Davran yaklaşık 1500 Revşenî'yi katletti. Kandehar'a sığınmak zorunda kalan Ahad Dâd, Nawaghar Kalesi'ni muhasara eden Ahsenullah Zafer Han tarafından öldürüldü (1034/1624-25). Ahad Dâd'dan sonra on üç yaşlarındaki oğlu Abdülkādir, Revşenîler'in lideri oldu. Tirah'ta Orakzâyî ve Afrîdî kabilelerinin desteğiyle büyük bir ordu hazırlayarak Bangeş'e giren Abdülkādir, Hankû'da mevzilenen Celâl Han'a ağır kayıplar verdirdi. Ardından Hayber Geçidi'nden Kâbil'e ulaşmak isteyen Zafer Han'ı yendi, daha sonra Peşâver'e hücum etti. Bu gelişmeler üzerine Şah Cihan, Peşâver kumandanı Said Han'ı büyük bir orduyla Revşenîler üzerine gönderdi. Yapılan savaşta Revşenîler bozguna uğradı. Bu olayın ardından iki gruba ayrılan Revşenîler'in bir kısmı Abdülkādir'e, bir kısmı Celâleddin'in oğlu Kerîm Dâd'a tâbi oldular. Abdülkādir bir süre sonra Şah Cihan'a sığındı ve 1044'te (1634-35) Peşâver'de öldü. Yerine geçen Kerîm Dâd, Celâlîler tarafından tutuklanıp Said Han'ın adamlarına teslim edildi. Kerîm Dâd'ın 1048'de (1638-39) idam edilmesi üzerine Revşenîler'in askerî ve siyasî faaliyetleri sona ermiş oldu. Revşenîler'in bir kısmı, daha önce Hindistan'a göç edip Bâbürlü hizmetine giren Ahad Dâd soyundan Râşid Han'a sığındı ve burada tarikatı daha özgürce sürdürme imkânı buldu.

1812'de Revşenîler'e dair bir makale yazan J. Leyden, Peşâver'de Revşenîler'in mevcut olduğunu ve geceleri gizlice Bayezid'in Peştuca şiirleri eşliğinde raks ve mûsiki meclisleri tertip ettiklerini kaydeder. Afgan tarihçisi H. G. Raverty de Karlanrî Afganları'nın Bangeş'te Revşeniyye'yi günümüze kadar sürdürdüklerini ve Şiîler tarafından Râfizîlik'le suçlandıklarını söyler. Revşeniyye tarikatı, Seyyid Ahmed Şehîd'in (ö. 1831) modernist faaliyetleri sonucunda kaybolmaya yüz tuttu (Rizvî, VI [1966], s. 86). Bugün tarikatın esasları, Bayezid'in soyundan gelen mensuplarıyla Pakistan'ın Kohat ve Tirah bölgelerinde yaşayan Patanlar'ın

bazılarınca uygulanmaktadır.

## BİBLİYOGRAFYA

D. Ibbetson v.dğr., A Glossary of the Tribes and Castes of the Punjab and North-West Frontier Province, Lahore 1978, III, 335-338; Tariq Ahmed, Religio-Political Ferment in the North West Frontier During the Mughal Period: The Raushaniya Movement, New Delhi 1982; Mûbed Keyhüsrev-i İsfendiyâr, Debistân-ı Meẕâhib (nşr. Rahîm Rızâzâde-i Melik), Tahran 1362 hş., I, 279-286; T. Charan Rastogi, Muslim World Islam Breaks Fresh Ground, New Delhi 1986, s. 132; S. Andreyev, Sufi Illuminati: The Rawshani Movement in Muslim Mysticism, Society and Politics, London 2005; J. Leyden, "On The Rosheniah Sect, and its Founder Bayezid Ansari", Asiatic Researches, XI, London 1810, s. 363-428; Dharma Bhanu, "The Raushania Movement and the Mughals", IC, XXVI/2 (1952), s. 57-67; S. A. A. Rizvi, "Rawshaniyya Movement I-II", Abr Nahrain, VI, Leiden 1965-66, s. 63-91; VII (1967-68), s. 62-98; D. S. Margoliouth, "Revşeniye", İA, IX, 719-720; a.mlf. - [C. E. Bosworth], "Rawsh̲aniyya", EI² (İng.), VIII, 468-469; H. Kâmil Yılmaz, "Bâyezîd-i Ensârî", DİA, V, 241-242.

Semih Ceyhan

# REVUE des ETUDES ISLAMIQUES

(bk. REVUE du MONDE MUSULMAN).

# REVUE du MONDE MUSULMAN

Fransız şarkiyat dergisi.

Kasım 1906'da Paris'te yayımlanmaya başlayan Revue du monde musulman (RMM) 1926 yılına kadar düzenli biçimde altmış altı cilt çıkmış, 1927'de Revue des études islamiques (REI) adını alarak yayımını kesintilerle sürdürmüştür. Eski bir subay olan ve Afrika'da birçok görevde bulunduktan sonra 1904'te Tanca şehrinde Mission Scientifique au Maroc adlı bir araştırma merkezi kuran Alfred le Chatelier'in sahibi ve yazı işleri müdürü olduğu derginin amacı İslâm dünyası hakkında yapılan tarihî, sosyolojik ve kültürel çalışmaları, seyahat notlarını, önemli belgeleri Fransızca'ya çevirip yayımlamaktı. Aynı zamanda Paris'teki Collège de France'a bağlı Müslüman Sosyolojisi Bölümü'nün kurucusu ve yöneticisi olan Alfred le Chatelier, ilk sayısından itibaren dergide Kuzey Afrika tarikatlarından Rusya ve Filipin müslümanlarına kadar geniş bir alanda makaleler yayımladı.

1911 yılında çıkan 17. sayıdan itibaren L. Bouvat, Antoine Cabaton, H. Cordier, O. Houdas, Clément Huart, Louis Massignon, J. Vinson ve A. Visière'den oluşan bir idare heyeti görevlendirildi. İslâm dünyasıyla ilgili farklı alanlarda uzmanlaşan isimler kaleme aldıkları çalışmalarla dergiye önemli katkılarda bulundular. 1918-1919 yılları için müşterek çıkan 36. sayıdan itibaren Louis Massignon derginin müdürü oldu ve idare heyetinin adı teknik konsey olarak değiştirildi. Derginin yayımı I. Dünya Savaşı esnasında yavaşladıysa da 1920'den itibaren yeniden hızlanarak bir yıl içinde beş sayı çıkabilecek duruma geldi. İdare heyetinin önde gelen isimlerinden L. Bouvat, İslâm dünyasındaki basını taramakta ve ulaşabildiği yayınları tanıtırken muhtevaları konusunda hazırladığı raporu her cildin sonunda eklemekteydi. Dergiye ulaşan kitap ve mecmuaların genişçe tanıtıldığı "Livres et documents", İslâm dünyasıyla ilgili son gelişmeler hakkında önemli bilgi notları ile belgelerin yayımlandığı "Notes et documents" ve güncel konularla ilgili haberleri özet halinde veren "Faits divers" başlıklı yazılar da genelde onun imzasıyla çıkmaktaydı.

Revue du monde musulman'da İslâm dünyasındaki eğitim faaliyetlerine geniş yer verilmiş, özellikle Mısır ve Hindistan'daki geleneksel İslâm eğitim kurumları hakkında makaleler yayımlanmıştır. Germain Martin'in "L'université égyptienne" (XIII/5, s. 1-29), Louis Massignon'un "L'histoire des doctrines philosophiques arabes à l'université du Caire" (XXI, 149-157), D. Menant'ın "A propos de l'université musulmane d'Aligarh" (XXI, 268-289), Paul Marty'nin "La médersa de Saint-Louis" (XXVIII, 1-107), R. Majerczak'in "Notes sur l'enseignement dans la Russie musulmane avant la révolution" (XXXIV, 179-246) adlı makaleleri bunlar arasında zikredilebilir. Osmanlı Devleti'ne dair makale ve diğer yazılar arasında Clément Huart'ın ("L'annuaire officiel ottoman", IV/2, s. 369-398; "L'ancien régime dans l'Empire ottoman", VII/3, s. 281-286) ve Jean Deny'nin ("L'adoption du calendrier grégorien en Turquie", XLIII, 46-53; "Zia Goek Alp", LXI, 1-42) çalışmalarının öne çıktığı görülmektedir. Hint ve Malay müslümanlarıyla ilgili makalelerin önemli bir kısmı ise Antoine Cabaton'a aittir.

Yazarlarının büyük bir kısmını Fransız şarkiyatçıların ve kısmen sömürgelerde görev yapanların oluşturduğu Revue du monde musulman'da zaman zaman müslüman yazarların da makaleleri yayımlanmıştır. Bunlar arasında Osmanlı vatandaşı olanlar da vardır. "l'Islam en Bosnie et Herzégovine" başlıklı ilk makalesinde (II/7, s. 299-309) "İmzâ Mahfoûz" takma adını kullanan, daha sonra Mohammed Djinguiz ismiyle yazmaya devam eden müellif son dönem Hariciye nâzırlarından Ahmed Tevfik Paşa'nın oğlu İsmâil Hakkı Bey'dir ve "Les tittres en Turquie" (III/10, s. 244-258), "l'Islam en Australie et en Polonésie" (IV/2, s. 75-85), "l'Islam en Bulgarie et dans la Roumanie" (V/7, s. 482-499) başlıklı makaleler ona aittir. Dergide

özellikle siyasî konularda makale kaleme alanların takma ad kullandıkları, hatta Osmanlılar'ın son dönemi hakkında makaleler yazan müellifin "X." kısaltmasını tercih ettiği görülmektedir. "Les courants politiques dans la Turquie contemporaine" (XXI, 158-221), "Doctrines et programmes des partis politiques ottomanes" (XXII, 151-164), "Le panislamisme et le panturquisme" (XXII, 179-220), "Les courants politiques dans le milieu musulman" (XXV, 236-281) adlı makaleler bu imzaya aittir.

İslâm ülkelerinde yaşayan yahudi azınlıklar konusundaki makalelerin tamamına yakını Mission Scientifique au Maroc'ta çalışan Nahum Slouschz adlı bir hahama aittir: "Les juifs de Tripolitaine" (II/5, s. 28-34), "Les juifs en Afghanistan" (IV/3, s. 502-511), "Les juifs et le Judaïsme aux Indes" (IV/4, s. 728-769). Slouschz'un başta Trablusgarp ve Kuzey Afrika olmak üzere farklı konularda da önemli makaleleri vardır: "Les turcs et les indigènes en Tripolitiane" (I/3, s. 364-372), "Le nouveau régime turc en Tripoli" (VI/9, s. 52-57). Fas'la ilgili makaleler genelde E. Michaux-Bellaire imzasıyla yayımlanmıştır: "Une tentative de restauration idrissite à Fes" (V/7, s. 393-423), "l'Islam et l'état marocain" (VIII/7-8, s. 313-343). Fransa'nın Batı Afrika sömürgeleriyle ilgili makaleler bu bölgede görevli sömürge memurlarından Paul Marty ve Maurice Delafosse'a, Malay bölgesi müslümanlarıyla ilgili makaleler ise genelde Hollandalı şarkiyatçı C. Snouck-Hurgronje'a aittir.

Avrupalı şarkiyatçılardan ziyade Rus meslektaşlarından daha çok yararlanan Alfred le Chatelier, dergide Rusya topraklarında yaşayan müslüman toplumlarla ilgili çok sayıda makaleye yer vermiştir. İbrahimoff'un "Les troukmans, leurs steppes et leur droit coutimier" (XIX/9, s. 124-143), Moulla Aminoff'un "Les progrès de l'instruction chez les musulmans russes" (IX/10, s. 247-263), J. Reby'in "L'enseignement des langues orientales en Russie" (XI/3, s. 357-380) adlı makaleleri bunlara örnek gösterilebilir. Revue du monde musulman'da Çin müslümanları hakkında da oldukça geniş makaleler yayımlanmıştır. Bunların önemli bir kısmı bu ülkeye bir seyahat gerçekleştiren Olonde'nin araştırmasına dayanmaktadır. Dünyanın farklı bölgelerinde ve özellikle Avrupa, Afrika, Asya'da azınlık olarak yaşayan müslüman toplumlarla ilgili çok sayıda makalenin yer aldığı Revue du monde musulman âdeta ansiklopedik bir bilgi kaynağı özelliğini taşımaktadır. Derginin 1953 yılında yayımlanan 53. sayısı İslâm dünyasını ülke ülke anlatan bir yıllık olarak hazırlanmıştır.

Derginin 1911 yılı Kasım ayında çıkan 325 sayfalık 16. sayısı İslâm dünyasında yürütülen misyonerlik faaliyetlerine ayrılmış ve bu faaliyetler "La conquête du monde musulmane" başlığıyla bir fetih hareketi olarak takdim edilmiştir. Sultan Reşad'ın cihâd-ı ekber çağrısını reddettikleri iddia edilen Fransız sömürgelerindeki müslüman önderlerin Arapça kaleme aldıkları mektuplar Fransızca tercümeleriyle birlikte derginin 19. sayısını

oluşturmuştur (“Les musulmans français et la guerre”, XXIX, 1-386). Fransız hükümeti, Afrika’daki sömürgelerinden topladığı müslüman askerlerin I. Dünya Savaşı esnasında Fransız ordusuna sadakatlerini ifade ettikleri mektuplarını dergiye vermiş, bu mektuplardan oluşan 33-34. sayı propaganda amacıyla “Tahiyyetü’l-‘alem / Le salut du drapeau” üst başlığıyla yayımlanmıştır (“Témoignages de loyalisme des musulmans français”, XXXIII-XXXIV, 1-147). Fransa’nın yanında Almanya, İspanya, Hollanda, İtalya ve Rusya’nın İslâm siyaseti de Revue du monde musulman’ın bazı sayılarında kitap hacminde makalelerde ele alınmıştır: C. Snouck-Hurgronje, “Politique musulmane de la Hollande” (XIV/3, s. 377-509); Antoine Cabaton, “L’orientalisme musulman et l’Italie moderne” (XXVII, 1-53); Joseph Castagné, “Le bolchovisme et l’Islam” (LI, 1-254; LII, 1-254); L. Bouvat, “La politique de l’Espagne en Afrique” (V/8, s. 683-691).

Revue du monde musulman’da dünyanın çeşitli ülkelerindeki şarkiyat kurumları ve faaliyetleri hakkında düzenli olarak bilgiler verilmiştir: “Les études orientales à Londres” (IX/9, s. 156-157); Louis Massignon, “Les études islamiques à l’étranger” (XXXVI, 23-58); André Sékaly, “Les deux congrès musulmans de 1926” (LIV, 1-219). Derginin bir diğer özelliği, bazı makalelerin içine konuyla ilgili çok sayıda fotoğraf ve Arapça orijinal yazı örneklerinin konulmasıdır. Dergide yer alan bütün yazarlar ve yazılarıyla ilgili 1911 ve 1926 yıllarında iki indeks hazırlanmıştır.

1927 yılından itibaren yayımını Revue des études islamiques adıyla sürdüren derginin adının değişmesinde 1918’de müdür olan Louis Massignon’un etkili olduğu bilinmektedir. Altmış iki ciltlik yayın hayatı boyunca Paul Geuthner’e ait Librarie Orientaliste ekibi tarafından neşredilen Revue des études islamiques başlangıçta yılda dört sayı çıkarken daha sonra iki sayıya inmiş, zaman zaman bazı sayılar bir arada yayımlanmış, II. Dünya Savaşı süresince (1941-1946) kesintiye uğrayarak ciltleri birleştirilmiş, ardından uzun müddet varlığını sürdürmüş, 1998’de basılan 1993-1994 yıllarına ait ortak ciltten (LXI-LXII) sonra yayımı durmuştur. Danışma ve redaksiyon kurullarında Roger Arnaldez, Jacque Berque, Henry Corbin, Henri Massé, George M. Makdisi, Jean-Claude Vadet ve Gaston Wiet gibi tanınmış oryantalistlerin bulunduğu dergi 1956’dan itibaren Massignon’un görevli olduğu Collège de France

bünyesindeki Müslüman Sosyolojisi Bölümü'nün sorumluluğuna geçmiş, ayrıca daha önce Ernest Léroux Yayınevi tarafından yayımlanan dergi bundan böyle Paul Geuthner Yayınevi'nin bir neşri olarak çıkmaya başlamıştır. Uzun süre Massignon'un yönetiminde yayımını sürdüren Revue des études islamiques, onun yaşlanması üzerine 1956'dan itibaren M. Henri Laoust ile birlikte ortak bir editörlük mârifetiyle hazırlanmış, Massignon'un ölümünden (1962) sonra Laoust tarafından çıkarılmıştır. Laoust 1981'de çıkan XLIX. ciltten itibaren yerini Dominique Sourdel'e bırakmıştır.

Derginin ilk sayılarında daha çok müslüman toplum ve kabileler, İslâm tarihi, İslâmî kurumlar, Arap edebiyatı ve yenilik hareketleri üzerine makaleler yer alırken 1960'lardan sonra Kur'an araştırmaları, İslâm düşüncesi, kelâm, İslâm hukuku, reddiyeler ve sûfîler hakkındaki yazılara ağırlık verilmiş, 1980 sonrasında İslâm medeniyeti ve sanatıyla ilgili konular yanında tercümeler öne çıkmaya başlamıştır. Yazılar büyük çoğunlukla Fransızca kaleme alınmıştır. Nâdir olarak İngilizce makalelere de rastlanmakta, ayrıca yazarlar arasında bazı Türkler ve Araplar yer almaktadır. Derginin bazı sayıları şarkiyatçılar için hâtıra veya armağan şeklinde çıkmıştır. Bu çerçevede LII. cilt (1984) Henri Laoust'a, LIII/1. cilt (1985) Michel Ecochard'a, LIV. cilt (1986) Dominique Sourdel'e ithaf edilmiştir.

Her biri yaklaşık 150 sayfalık sayılar halinde yayımlanan Revue des études islamiques'te Jean Deny, A. Visière, Paul Marty, Acille Sékaly gibi eski yazarların yanı sıra yeni yetişen şarkiyatçıların makalelerine de yer verilmiş, Türkiye ile ilgili makalelerin sayısında önemli bir artış olmuştur. Dergide bütün yazılar kendi içinde bir tasnife tâbi tutularak "enquêtes", "mémoires" ve "chronique" başlıkları altında yayımlanmıştır. Başta Jean Deny gibi Türk dili uzmanları yanında Türk akademisyenlerin de dergiye katkıda bulunduğu

görülmektedir. Revue du monde musulman'da İslâm dünyasıyla ilgili makaleler sıkça yer almış, Ezher başta olmak üzere diğer İslâm ülkeleri eğitim kurumları da gündemde tutulmuştur. Collège de France'ın Müslüman Sosyolojisi Bölümü'ndeki derslerden hareketle İslâm dünyasının değişen gündemleri, kadının konumu, sanatkârlar, köylü ve işçilerin sosyal durumu, sendikalar ve şehircilik gibi konularda makaleler yayımlanmıştır.

Revue des études islamiques'te İslâm konusunda uzmanlaşmış akademisyenlerin makalelerinin Revue du monde musulman'dakilere oranla daha fazla yer aldığı görülmektedir. Bunların başında derginin müdürü Henri Laoust'un "Le réformisme orthodoxe des 'Salafiya' et les caractères genéreux de son orientation actuelle" (VI/2 [1932], s. 175-224), "Comment définir le sunnisme et le chiisme" (XLVII/1 [1979], s. 3-17) adlı çalışmaları özellikle zikredilebilir.

Revue des études islamiques'in son döneminde akademik makalelere ağırlık verilmiş, 1968 yılında Nicoara Beldiceanu ve I. Beldiceanu'nun yayın konseyinde yer almasıyla Osmanlı tarihine daha fazla yer ayrılmıştır. Nicoara Beldiceanu'nun "la Moldavie ottomane à la fin du XVe siècle et au début du XVIe siècle" (XXXVII/2 [1969], s. 239-266), Bistra A. Cvetkova'nın "Vie économique de villes et ports balkaniques aux XVe et XVIe siècles" (XXXVIII/2 [1970], s. 267-355), Bertold Spuler'in "La diplomatie européenne à la sublime porte aux XVe et XVIIIe siècles" (XXXIX/1 [1971], s. 3-28), Jean-Louis Bacqué-Grammont'un "L'abolition du califat vue par la presse quotidienne de Paris en mars 1924" (L [1982], s. 207-248) adlı makaleleri bunlardandır. Bu dönemde Türk akademisyenlerin çalışmalarına da rastlanmaktadır. Bunlar arasında Rahmi Hüseyin Ünal ("Monumets salguqides de Kemah [Anatolie orientale]", XXXV [1967], s. 149-172), Nurhan Atasoy ("Un manuscrit mamlûk illustré du Sahnâma", XXXVII/1 [1969], s. 151-158), Filiz Yenişehirlioğlu ("L'évolution des programmes décoratifs en céramique dans les monuments ottomans au cours du XVIe siècle", LIII/2 [1985], s. 243-276) anılabilir. Dergiyi akademik çevrelerde belli bir saygınlığa kavuşturan, makaleleri kadar önemli bir özelliği de her biri on iki bölümden oluşan, İslâm dünyası hakkında yayımlanan kitap ve dergi tanımlarını ihtiva eden "Asbtracta Islamica" adlı kısmıdır. Derginin L. cildine kadar çıkan sayılarının indeksi müstakil bir sayı halinde yayımlanmıştır (LV-LVII/2, 1986).

## BİBLİYOGRAFYA

J. J. Waardenburg, l'Islam dans le miroir de l'occident, Paris 1961, s. 139; Cl. Huart, “Les études islamiques en France au XIXème siècle”, JA (1922) (ayrı basım); L. Massignon, “Avertissement”, REI, II (1928), s. 207; H. Laoust, “Louis Massignon (1883-1962)”, a.e., XXX/1 (1962), s. I-II; a.mlf., “Les études islamiques dans le monde”, a.e., XXXIII (1965), s. 185; D. Sourdel - J. Sourdel-Thomine, “Henri Laoust, 1905-1983”, a.e., LII (1984), s. 3-12; Ahmed Bouanani, “Pour une étude de la littérature populaire marocaine”, Souffles, sy. 5, Rabat 1967, s. 34-39.

Ahmet Kavas

# REVVÂDÎLER

(بنو روّاد)

Azerbaycan'ın ve İran'ın kuzeybatısında IV. (X.) yüzyıl başları ile 463 (1071) yılları arasında hüküm süren bir hânedan.

Azerbaycan'da hüküm süren Müsâfirîler'in (Sellârîler, Kengerîler) hâkimiyetinin zayıflamasının ardından IV. (X.) yüzyılın başlarında Tebriz başşehir olmak üzere Azerbaycan'da bir hânedan kuran Revvâdîler aslen Yemenli Arap kabilelerinden Ezd'e mensuptur. Revvâdî aşireti, Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr tarafından 141 (758) yılında Basra'dan alınarak Azerbaycan'a yerleştirildi. Azerbaycan Valisi Yezîd b. Hâtim el-Mühellebî, Revvâd b. Müsennâ el-Ezdî'yi Tebriz civarında güvenliği sağlamakla görevlendirdi. Daha sonra onun neslinden gelenler II-III. (VIII-IX.) yüzyıllarda Abbâsîler'in Tebriz valisi olarak görev yaptılar. Eserini 232 (846-47) yılı civarında telif eden İbn Hurdâzbih, Muhammed b. Revvâd el-Ezdî'nin bu sırada Merâga, Erdebil ve Tebriz'e hâkim olduğunu kaydetmektedir (el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 119). Revvâdîler, IV. (X.) yüzyıldan itibaren Azerbaycan'da Kürt varlığının baskın hale gelmesiyle birlikte özellikle Hezebânîler'le karışmış ve giderek Kürtleşmişlerdir. Hânedan mensupları arasında Muhammed ve Ahmed gibi Arapça isimlerin bozulmuş şekli olan Memlân ve Ahmedil gibi isimlerin bulunması bunu göstermektedir.

Revvâdîler'den Muhammed b. Hüseyin, Müsâfirî emîri Merzübân b. Muhammed'in Büveyhîler'e yenilip tutsak edilmesinden istifade ederek 338-341 (949-952) yıllarında Tebriz'in kuzeyindeki bazı bölgeleri ele geçirdi. Oğlu Ebü'l-Heycâ Hüseyin 345'te (956) Tebriz'e hâkim oldu, şehri surlarla çevirterek kendisine başşehir yaptı (350/961). Ebü'l-Heycâ'nın Müsâfirîler'den bağımsızlığını elde etme ve Azerbaycan'a hâkim olma sürecinin ayrıntıları bilinmemektedir. I. İbrâhim b. Merzübân'ın Azerbaycan'da gücünü kaybettiği 355-373 (966-983) yılları arasında muhtemelen 368 veya 369'da (979 veya 980) bağımsızlığını kazanmıştır. Ebü'l-Heycâ I. Hüseyin daha sonra Ebû Dülef eş-Şeybânî'nin topraklarına

saldırarak Duvîn'i ele geçirdi (377/987), Ermeniler'den de o güne kadar ödenmemiş vergileri talep etti. Ani Ermeni Kralı II. Smbat onun isteklerini süratle yerine getirdi. Ermeniler'e karşı yaptığı Vaspurakan seferi esnasında ölen (378/988) Ebü'l-Heycâ'nın ardından tahta çıkan oğlu Memlân ilk yıllarında çeşitli sıkıntılarla karşılaştı ve Ebû Dülef eş-Şeybânî'nin Duvîn'i geri almasına engel olamadı. 386'da (996) isyan eden kardeşini yendi. Müslüman halkı Gürcü ve Ermeniler'in saldırılarından korumaya çalıştı. Bu amaçla Ermenistan'a iki defa sefer düzenledi. 388'de (998) müttefik Ermeni ve Gürcü orduları karşısında ağır bir hezimete uğrayan Memlân 391'de (1001) vefat etti. Yerine geçen oğlu Ebû Nasr Hüseyin'in (ö. 416/1025) dönemi hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Kardeşi Ebû Mansûr Vehsûdân döneminde bölgeye ilk Oğuz muhacereti başladı. 420 (1029) yılında bölgeye gelen 2000 çadırlık Oğuz halkı Vehsûdân'ın ordusuna katıldı.

Bu dönemde Vehsûdân'ın yeğeni ve Hezebânî Kürtleri'nin lideri Ebü'l-Heycâ b. Rebîbüddevle'nin toprakları, doğu sınırlarında müslümanlara karşı bazı başarılar kazanan Bizans orduları tarafından işgal edildi. 429'da (1038) bölgeye ikinci Oğuz muhacereti gerçekleşti. Göçebe Oğuzlar, Ermeniler'e karşı yaptıkları saldırının ardından Hezebânî Kürtleri'ne hücum ettiler. Bunun üzerine aralarında düşmanlık bulunan Ebü'l-Heycâ b. Rebîbüddevle ile Vehsûdân birleşerek Oğuzlar'ın üzerine yürüdüler; bir kısmını katledip bir kısmını Rey ve Hemedan'a sürdüler. Vehsûdân 432'de (1041) bölgede kalan Oğuz liderlerini bir ziyafet esnasında öldürttü. Urmiye'ye yerleşmiş olan Oğuzlar bu olayın ardından Musul'a göç ettiler. Ertesi yıl Rey'den Selçuklu İbrâhim Yinal tarafından sürülerek bölgeye gelen bir Oğuz grubu Vehsûdân tarafından bölgeden uzaklaştırıldı. Vehsûdân 434'teki (1043) büyük depremde zarar gören Tebriz'i imar etti.

446'da (1054) Azerbaycan'a gelen Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'e itaatini arzeden mahallî hükümdarlar arasında Vehsûdân da vardı. Vehsûdân'ın oğlu Ebû Nasr Memlân 451'de (1059) Selçuklular'a baş kaldırdı. Tuğrul Bey Tebriz'i muhasara ettiyse de başarılı olamadı (452/1060). Ebû Nasr Memlân, Bağdat'a giderek Azerbaycan'da

yaptıkları tahribat sebebiyle Oğuzlar'ı halifeye şikâyet etti; halife de Tuğrul Bey'den bu tahribatı engellemesini istedi. 454'te (1062) Azerbaycan'a

dönen Tuğrul Bey, Revvâdîler'i itaat altına aldı. Malazgirt Savaşı'ndan (463/1071) sonra Ebû Nasr Memlân'ın Tebriz hâkimiyetine son verildiği kaydedilmekte, Revvâdîler'in bu tarihten sonraki durumları hakkında bilgi bulunmamaktadır. Vehsûdân'ın torunu Ahmedîl b. İbrâhim (ö. 510/1116) bir süre Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar'ın Merâga emirliğini yapmış, öldürülmesinin ardından gulâmları onun adıyla anılan bir hânedan kurmuştur (bk. AHMEDÎLÎLER). Rivayete göre Eyyûbîler de Revvâdî aşiretine mensuptur. Zambaur, Revvâdîler'i Müsâfirîler'in bir kolu olarak kabul eder (Manuel, s. 180).

## BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 475; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 119; Urfalı Mateos Vekāyinâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162) (nşr. ve trc. H. D. Andreasyan), Ankara 1987, s. 37-39, 65; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX, 377-385, 437, 457, 598; Müstevfî, Nüzhetü'l-ḳulûb (Strange), s. 75-76; V. Minorsky, Studies in Caucasian History, London 1953, s. 167-169; a.mlf., "Merâga", İA, VII, 733; a.mlf. - [C. E. Bosworth], "Tabrīz", EI² (İng.), X, 42; Ahmed-i Kesrevî, Şehriyârân-ı Ġumnâm, Tahran 2525 şş., s. 164-225; W. Madelung, "The Minor Dynasties of Northern Iran", CHIr., IV, 236-239; C. E. Bosworth, "The Political and Dynastic History of the Iranian World (A.D. 1000-1217)", a.e., V, 32-34; a.mlf., The New Islamic Dynasties, Edinburgh 1996, s. 150; a.mlf., "Rawwādids or Banū Rawwād", EI² (İng.), VIII, 469; Zambaur, Manuel, s. 180; Cl. Cahen, Türklerin Anadolu'ya İlk Girişi (trc. Yaşar Yücel - Bahaeddin Yediyıldız), Ankara 1988, s. 11, 13; R. Grousset, Başlangıcından 1071'e Ermenilerin Tarihi (trc. Sosi Dolanoğlu), İstanbul 2005, s. 492, 498-499, 505, 513-516.

Cengiz Tomar

# REVZEN-i MENKŪŞ

(روزن منقوش)

Daha çok cami ve kiliselerde renkli camlardan oluşturulmuş sabit pencere, vitray

(bk. CAM).

# RE’Y

(الرأى)

Görüş, düşünce, kıyas, nasla düzenlenmemiş şer‘î-amelî bir meselede ortaya konan kanaat anlamlarında bir terim.

Sözlükte “gözle görmek” yanında “akıl gözüyle görmek, kalp gözüyle görmek; bilmek, anlamak; düşünmek, zannetmek” gibi mânaları bulunan, ayrıca “görülen şey, düşünülen şey, şahsî kanaat, eğilim” gibi mânalara gelen re’y kelimesi, dinî literatürde geniş ve dar kapsamlı kullanımları olan bir terimdir (aş.bk.). Aynı kökten türeyen rü’yet “gözle görmek”, rü’yâ ise “uykuda görmek” demektir. Kur’ân-ı Kerîm’de re’y kelimesinin geçtiği iki âyetten başka (Âl-i İmrân 3/13; Hûd 11/27) 326 yerde aynı kökten gelen kelimeler yer alır. Bunların bazısında yıldız, güneş, ateş vb. maddî bir cismin gözle görülmesinden, bazısında rabbinin burhanını görmek (Yûsuf 12/24), rabbinin büyük âyetlerini görmek (en-Necm 53/18) gibi kalp / akıl gözüyle görmekten söz edilmektedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “reʾy” md.). Hadislerde re’y kelimesi çokça geçtiği gibi türevlerine de oldukça sık rastlanmaktadır (Wensinck, el-Muʿcem, “reʾy” md.). Bazı hadislerde re’y terim anlamına yakın bir içerikte kullanılmıştır (aş.bk.).

Geniş anlamıyla re’y için daha çok kalp / akıl gözüyle görme anlamı doğrultusunda olmak üzere “sonuç itibariyle isabetli olanı çıkarsama” (İbn Fûrek, s. 148), “sonuçtaki durumu çıkarsama” (Ebü’l-Vefâ İbn Akīl, I, 205) gibi tanımlar verilmiştir (başka tanımlar için bk. Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, I, 184-185; Bâcî, s. 64-65; Kelvezânî, I, 64; Ebü’l-Vefâ İbn Akīl, I, 205). Bunlar re’yin bir akıl yürütme mekanizması olarak algılandığını göstermektedir. Ebü’l-Bekā’nın yer verdiği “istenilen sonuca ulaştırması umulan öncüller üzerinde düşünme” şeklindeki tanım (el-Külliyyât, s. 355) yukarıdakilerin daha teknik hale getirilmiş biçimidir. Aynı müellifin zikrettiği “kişinin zıt iki şeyden birinin doğruluğunu kuvvetle muhtemel bulması” tanımı ise (a.g.e., a.y.) re’yin mahiyeti yanında epistemolojik değerine de işaret etmektedir.

Fıkıh ve fıkıh usulündeki dar anlamıyla re'y özellikle vahiy / nas mukabilinde, fakat ona muhalefet anlamı içermeyen şahsî kanaati ifade eder. Hz. Peygamber'in, "Ben vahiy inmemiş hususlarda aranızda re'yimle hüküm veriyorum" sözü (Ebû Dâvûd, "Akżıye", 7) re'yin bu mânadaki kullanımının ilk örneklerinden birini oluşturur. Diğer bir örnek, Bedir Gazvesi'nde ordugâhın kurulacağı yeri Allah'ın emriyle mi yoksa re'y ile mi belirlediğini soran sahâbîye onun "re'y ile" şeklindeki cevabıdır (İbn Hişâm, III, 167-168). Resûl-i Ekrem'in, hükmünü Kur'an ve Sünnet'te bulamadığı meselelerde neye göre hüküm vereceği şeklindeki sorusuna, "Re'yimle ictihad ederim" diye karşılık veren Muâz b. Cebel'in bu cevabı hakkında takdirkâr bir ifade kullanmasıyla (Ebû Dâvûd, "Akżıye", 11; Tirmizî, "Aḥkâm", 3) ortaya çıkan "ictihâdü'r-re'y" tabiri, re'yin ve özellikle ictihadın terim anlamına kavuşma sürecinde önemli bir aşamayı temsil eder. Bu kavramlaşma esasen re'yin genel kabul gören yönüne de işaret etmektedir. Nitekim re'y ictihadının daha sistematik hale getirilmesiyle birlikte ictihad kelimesi re'y anlamını da içerecek biçimde tek başına kullanılmaya başlanmıştır. İlk dönem literatüründe görülen "ictihâdü'r-re'y, ictihâd bi'r-re'y", bazan da "re'y ve ictihad" şeklindeki kullanımlar bu geçiş döneminin izlerini taşır. Re'yin sağduyuyu temsil edip âdil, ihtiyatlı, yararlı, pratik olanın araştırılması mahiyetinde olduğunu gösteren tanımlar, re'y taraftarlarını re'y karşıtlarınca nefsânî arzu ve eğilimlerine uymakla suçlanmaktan kurtaramamıştır. İbn Hazm'ın "insanın burhana / kanıta dayalı olmaksızın doğru sandığı şey" biçimindeki re'y tanımında olduğu gibi (el-İḥkâm, I, 45) re'y karşıtlarına ait tariflerin de daha çok kendi temel kabullerinin etkisi altında yapılmış olduğu görülmektedir. İbn Hazm'ın eserleri hariç Sünnî literatüründe kıyas ve re'y ayrı kavramlar olarak birbirine atfedildiği gibi kıyas kelimesi re'yi açıklamak için de kullanılmaktadır. Buna karşılık İbn Hazm re'y, kıyas ve ictihad terimlerini birbirinden ayrı değerlendirmekte titizlik gösterir. Ona göre kıyas nassa, re'y ise burhana / kanıta dayanmadığı için hiçbir şekilde şer'î hüküm kaynağı olamaz; ictihad ise bulunması umulan yerlerde gerçeği arama yolunda bütün gayretini harcama faaliyetidir (a.g.e., I, 44, 45).

Re'yin sahâbe döneminde bir vâkıa olarak varlığını kabul hususunda hemen bütün ekoller arasında tam bir mutabakat vardır; çünkü sahâbenin re'ye başvurduğu çeşitli uygulama örnekleriyle ve birçok sahâbîden nakledilen, "Ben bunu re'yimle söylüyorum" gibi ifadelerle sabit görünmektedir

(meselâ bk. Müsned, IV, 279; Dârimî, “Ferâʾiż”, 26). Hatta İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî sahâbenin, tâbiînin ve daha sonra gelenlerin re’y ile amel üzerinde icmâ ettiklerini, onların fetva ve kazâî kararlarının onda dokuzunun âyet ve hadislerin açık anlamlarıyla ilgisinin bulunmayıp sadece re’ye dayandığını söyler (el-Burhân, II, 768-771). Tartışma, sahâbenin re’ye başvurmuş olmasında değil bu vâkı-adan hareketle kıyas ve ictihada intikal etmenin mümkün olup olamayacağı noktasında ortaya çıkmaktadır. Kıyasa metodolojilerinde yer veren ekoller sahâbenin re’ye başvurmuş olması vâkıasını kendileri için bir dayanak haline getirirken re’ye hiçbir

boyutuyla metodolojilerinde yer vermeyen Şîa ve Zâhirî ekolleriyle bir kısım Mu‘tezile sahâbenin re’ye başvurmasını farklı şekilde yorumlamıştır. Şîa ve bir kısım Mu‘tezile başta olmak üzere re’y karşıtı ekol ve şahısların, re’yin ilk defa sahâbe döneminde ortaya çıktığını özellikle vurgulamaları bir yönüyle Hz. Peygamber’in re’ye başvurmadığını ima amacı taşır. Sünnî usulcülerin ve Mu‘tezile’nin büyük çoğunluğu Resûl-i Ekrem’in re’ye başvurduğunu kabul ederken Şîa, Zâhirîler ve bir kısım Mu‘tezile bunu kabul etmez. İbn Hazm, Resûlullah’ın din konusunda sadece Allah’tan geleni söylediğini vurgulamakla birlikte dünya işlerinde re’ye başvurduğunu kabul eder (ayrıca bk. İCTİHAD). İbn Hazm’ın, re’yi ilk ihdas edenlerin Kûfe’de Ebû Hanîfe, Basra’da Osman el-Bettî ve Medine’de Rebîatürre’y olduğu şeklindeki iddiası re’yin sistematik biçimde fetva ve yargıda kullanılmasıyla ilgili olduğu için daha önceki dönemlerde re’yin varlığını kabul etmesiyle çelişmez.

Re’yin sahâbe devrinde ortaya çıkıp yaygın bir kullanım alanına sahip olduğu genellikle kabul edilse de ekollerin sahâbenin bu tutumu hakkındaki yaklaşımları farklılık gösterir. Kıyas taraftarları kıyası re’y üzerinden meşrulaştırmaya ve temellendirmeye çalışırken kıyas karşıtları bunun geçersizliğini gösterme çabası içindedir. Birçok usul kitabında kıyas bahsinin giriş kısmında bu tartışmalara yer verilmesi re’y ile kıyas arasındaki bu ilişki sebebiyledir. Kıyas karşıtlarından Nazzâm’ın dahil olduğu bir grup Mu‘tezile kelâmcısı re’ye başvurdukları için sahâbeyi ağır şekilde eleştirirken re’y ve kıyas karşıtı olanların büyük çoğunluğu sahâbenin bu uygulamasını onların dindeki konumlarını sarsmayacak biçimde yorumlama yoluna gitmiştir. Eleştirisinin sahâbeyi kötüleme (ta‘n) boyutuna varması Nazzâm’ın inancının sorgulanmasına ve ağır biçimde

itham edilmesine yol açmıştır. Başta Kādî Abdülcebbâr olmak üzere konuya ilişkin tartışmaları derli toplu aktaran Mu‘tezile kelâmcılarının verdiği bilgiler dikkate alındığında sahâbe re’yinin mahiyetiyle ilgili yorumlar şöyle özetlenebilir: Sulh ve tavassut, akıl yolunu izleme, nassın kapalı delâletini ortaya çıkarma, mezhep ve itikad, kıyas ve ictihad.

Sulh ve tavassut yorumu sahâbe re’yinin “bağlayıcı hüküm verme” anlamında olmayıp ihtilâfa düşenleri barıştırma, uzlaştırma niteliğinde olduğunu belirtmektedir. İlk dönem fıkıh usulü eserlerinde yer alan bu görüş Mu‘tezile’den Ca‘fer b. Mübeşşir’e nisbet edilir. Sahâbenin re’ye başvurduğunu kabul etmekle birlikte bunun bağlayıcı hüküm verme amacı olmaksızın daha âdil ve ihtiyatlı olana hükmetme mahiyetinde olduğunu söyleyen re’y karşıtlığıyla ünlü İbn Hazm’ın yaklaşımını da (Mülaḫḫaṣu ibṭâli’l-ḳıyâs, s. 4) bu çerçevede görmek mümkündür. Sulh görüşü Sünnî müellifleri yanında Kādî Abdülcebbâr, Ebü’l-Hüseyin el-Basrî gibi kıyas taraftarı Mu‘tezile usulcüleri tarafından eleştirilir (Cessâs, IV, 68-69; Kādî Abdülcebbâr, XVII, 298; Serahsî, el-Uṣûl, II, 134). Sahâbe re’yinin bağlayıcı bir hüküm değil arabuluculuk ve uzlaştırma niteliğinde olduğunu öne sürenleri eleştiren Şemsüleimme es-Serahsî, aksine sahâbe re’yinin çoğunun fetva ve bağlayıcı hüküm niteliği taşıdığını öne sürer. Kādî Abdülcebbâr sahâbe re’yinin akıl yolunu izleme mahiyetinde olduğu görüşünü de eleştirirken sahâbe arasında tartışılan konuların çoğunun aklın hüküm vermesine açık nitelikte olmadığını ve karşılaştıkları yeni meselelerin hükümlerini belirlemeye çalışırken sahâbenin nakil yolundan gidenlerin usulünü izlediğini belirtmiştir (el-Muġnî, XVII, 299).

Birçok sahâbîden nakledilen, “Ben re’yimle hüküm veririm” veya, “Re’yimle ictihad ederim” sözüyle nassın kapalı delâletini ortaya çıkarmanın kastedildiği öne sürülmüştür. Bu iddia re’yi kıyas ve ictihad olarak yorumlayanlarca çeşitli şekillerde eleştirilmiştir. Nassın gerek açık gerekse kapalı anlamıyla istidlâlin asla re’y diye adlandırılamayacağını savunanların temel gerekçesi, -Muâz b. Cebel hadisinden de anlaşılacağı üzere-ictihâdü’r-re’y tabirinin âyet veya hadis nassıyla düzenlenmiş bir hükmün aranıp bulunması için değil kıyas gibi gālib-i zanna götüren yollarla çıkarılacak hükümler için kullanılmasıdır. Geniş anlamıyla re’y kelimesinin, mevcut olan bir şeyin araştırılması değil ister din isterse dünya işleriyle ilgili olsun gālib-i zanna götüren yollarla meselelere çözüm

aranması hakkında kullanılması da bu eleştiriyi destekleyen bir kanıt olarak zikredilir (Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed, II, 219, 222-223; a.mlf., Şerḥu'l-ʿUmed, I, 337, 341-342).

Sahâbe re'yinin "mezhep ve itikad" anlamında olduğunu ileri sürenlerce bununla ne kastedildiği hakkında farklı açıklamalar yapılmıştır. Bir izaha göre bu, belli bir re'y / görüş sahibinin kendi görüşünün hak olduğuna kesin gözüyle bakması ve diğer görüşlere karşı çıkması demektir. Diğer bir açıklama ise, "Falan kişi kaderci görüşe sahiptir" (fülânün yerâ el-cebr) gibi ifadelerden hareketle bunun zan değil kesin bilgiyle ulaşılmış akaid alanıyla ilgili kanaatleri belirtmek için kullanılmış olabileceği yönündedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, re'yin itikadî veya zannî içeriğe sahip olabileceğini ve buna nas ya da akıl yürütme yoluyla ulaşılabileceğini belirtir. Basrî'ye göre akıl yürütme yoluyla ulaşılan itikadın ve zannî delil (emâre) yoluyla ulaşılmış zannın re'y olarak isimlendirilmesinde tartışma yoktur; çünkü "fülânün yerâ el-cebr" gibi kullanımlar çok yaygındır. Ancak Basrî, nas yoluyla oluşan itikadî ve zannî görüşler için re'y tabirinin kullanılmasını ihtiyatla karşılar (el-Muʿtemed, II, 220). Şiî usulcü Şerîf el-Murtazâ, re'yin gerek zannî gerekse kat'î delile dayanan görüşler için kullanılabileceği noktasında Kādî Abdülcebbâr ve Basrî ile aynı kanaattedir. Bununla birlikte re'yin zannî delillerden ziyade kesin delillere dayanan kanaatler için kullanıldığını ifade ederek sahâbe re'yinin de bu anlamda olabileceğini, dolayısıyla onların re'ye başvurmuş olmasından hareketle kıyasın hüccet oluşunun kanıtlanamayacağını söyler (eẕ-Ẕerîʿa, II, 197, 267-281). Kādî Abdülcebbâr, sahâbe re'yinin bir mezhep ve itikad olduğunun tevâtüren sabit bulunduğunu belirtirken bunun ictihada (zan ve emâre) tâbi bir kanaat niteliği taşıdığını, onların bu tür kanaate dayanarak hüküm ve fetva verdiklerini, dolayısıyla sahâbe re'yini başka türlü yorumlamanın mümkün olmadığını savunur (el-Muġnî, XVII, 298). Kādî Abdülcebbâr'ın el-ʿUmed adlı eserine Basrî tarafından yapılan şerhte ise sahâbe re'yinin mezhep ve itikad değil "gālib-i zanna dayalı kıyas ve ictihad" anlamında olduğu kaydedilir (el-Muʿtemed, II, 216; Şerḥu'l-ʿUmed, I, 345-346). Mezhep ve itikad tabirinin hem zannî hem kat'î delillere dayanan görüşler için kullanılmaya elverişli olduğu yönündeki açıklamaya dayanılarak Mu'tezile usulcülerinden nakledilen iki yaklaşım arasında öz ve sonuç itibariyle bir çelişki olmadığı söylenebilir.

Sahâbe re’yinin “kıyas ve ictihad” anlamına geldiği, Sünnî mezheplerin tamamı ve Mu’tezile’nin Basra ekolü başta olmak üzere kıyası benimseyen bütün ekoller tarafından kabul edilir. Sahâbe re’yinin kıyas içerikli olduğuna katılmakla birlikte re’y ile fetva verme ve amel etmenin sahâbenin özel konumları sebebiyle onlara mahsus bir müsaade sayan bir görüş de vardır. Re’yin kıyas ve ictihad diye kabul edilmesi bazı sahâbîlerden genel olarak re’y, özel olarak kıyas aleyhinde nakledilen rivayetlerin te’vilini kolaylaştırmaktadır.

Re’y karşıtları bu rivayetlerin bir kısmından hareketle re’yi bid‘at ve re’ycileri bid‘at ehli diye tanımlamaya çalışsalar bile (İbn Abdülber enNemerî, II, 1042, 1052) bu tür yorum ve değerlendirmelerin şâz kaldığını söylemek mümkündür. Çünkü fiilen kıyas ve ictihada başvurduğu sabit olan sahâbenin re’y karşıtı sözleriyle fiilen kullandıkları kıyas ve ictihadı kastetmiş olmaları düşünülemeyeceğine göre bunlarla re’yin bazı kullanım tarzlarını hedef aldıklarını kabul etmek ve re’y karşıtı sözlerini bu hakikatle çelişmeyecek biçimde yorumlamak gerekir. Sahâbeden nakledilen re’y / kıyas karşıtı rivayetlerin ne anlama geldiği konusunda çeşitli yorumlar yapılmıştır. Meşhur bir yoruma göre kötülenen re’y ile yerinde yapılmayan kıyas ve ictihad kastedilmektedir. Nassın mevcudiyetine rağmen ictihad, re’y ve ictihada açık olmayan konularda ictihad ve doğrudan nasla düzenlenmiş bir konuda nassa aykırı bir sonuca götüren kıyas bu kabildendir. Eleştirilen örneklere bakıldığında bununla daha çok sünneti işlevsiz bırakma sonucuna götüren re’yin kastedildiği görülür. Diğer bir yoruma göre ise kötülenen, “asıldaki illetin fer‘de sabit olmadığı kıyas” anlamındaki re’ydir (Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, Şerḥu’l-ʿUmed, I, 353-354). Sened açısından yapılan eleştiriler bir yana Hz. Peygamber’e isnad edilen re’y / kıyas karşıtı rivayetler de hemen hemen aynı doğrultuda yorumlanır (İbn Abdülber enNemerî, II, 1039, 1052). Belirtilen ihtimallerin yanında kıyasın art niyetli kişilerce kötüye kullanılabileceği ya da kıyasla ulaşılan sonucun şahsî görüş olmaktan ziyade bağlayıcı bir nas gibi telakki edilebileceği endişesini dile getirmenin amaçlandığı da söylenebilir. Re’ye başvuran sahâbîlerin ve müctehid imamların, “Bu benim görüşümdür” diyerek re’yi kendilerine nisbet etme konusunda titizlik göstermeleri bu sonuncu endişeyi bertaraf etmeye yönelik olmalıdır. İbn Kayyim el-Cevziyye hîle-i şer‘iyyeyi de kötülenen re’y kapsamına dahil eder. Bu yaklaşım tarzının sonucunda re’y “övülen, kabul gören sahih re’y”,

“kötülenen / yerilen, reddedilen bâtıl re’y” şeklinde ikiye ayrılır. Deliller hiyerarşisine uyularak âyet ve hadisler vasıtasıyla bir hüküm bulunamadığında başvurulan re’y sahih re’y olarak kabul edilip nassa muhalif re’y ve nasları araştırmadan veya anlamları üzerinde yeterince düşünmeden dinde zan ve tahminle konuşmak bâtıl re’y kapsamında görülür. Allah’ı isim ve sıfatlarından soyutlama (ta‘tîl) gibi itikadî konularla ilgili re’y de bâtıl re’yin bir üçüncü türü olarak gösterilir.

Re’y ile Amelin Hükmü. Fıkıh sistemlerinde kıyasa yer vermeyen Şîa ve Zâhirîler’le Mu‘tezile’den bazı kelâmcılar çeşitli gerekçelerle re’ye başvurmanın câiz olmadığını savunurken dört mezhebin içinde bulunduğu çoğunluk re’y ile amel konusunda sahâbe, tâbiîn ve sonraki nesillerin icmâı bulunduğunu, bu icmâ karşısında bazı sahâbîlerden âhâd yolla nakledilen re’y karşıtı sözlerin bir değerinin kalmayacağını, re’yin de kıyas ve ictihaddan bağımsız düşünülemeyeceğini belirtir. İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’nin fıkhın onda dokuzunun re’y olduğu ve Pezdevî’nin fıkhın re’y olarak da isimlendirildiği yönündeki tesbitleri re’yin terim anlamıyla kullanımının daha çok fıkıh alanıyla ilgili olduğunu gösterir. Bu nokta dikkate alındığında re’yin nassın lafzî anlamını ifade etmek için kullanılmadığı rahatça söylenebilir. Nassın zâhirî anlamının dil yönünden neye tekabül ettiğinin belirlenmesinde re’ye başvurma mümkün olmakla beraber bu durumda da sonuçta yine re’y ile değil nas ile amel edilmiş olmaktadır. Meselâ annenin payının üçte bir olduğunu bildiren âyet (en-Nisâ 4/11) koca ve ana-babanın mirasçı olduğu durumla ilgili olarak yorumlanırken annenin payının terekenin üçte biri mi yoksa koca hissesini aldıktan sonra kalanın üçte biri mi olduğunu belirlemek için re’ye başvurulması böyledir (Serahsî, el-Uṣûl, II, 121).

Re’yin nasların lafzî anlamıyla değil bu anlamın uygulama alanının genişletilmesiyle ilgili olduğu tesbiti bir yönüyle ehl-i hadîs-ehl-i re’y ayrışmasını da açıklar. Fıkhın re’y aracılığı ile nasların lafzî mânalarını aşma boyutu içermesi kaba bir tasnifle lafzî anlam yanlılarının ehl-i hadîs, lafzî anlamı re’y yoluyla açıp genişletmeye çalışanların ehl-i re’y olarak isimlendirilmesine yol açmıştır. Anlam genişletme işleminde katılık ve sıkılık dereceleri tasnif yönünden nisbî bir karışıklığa sebep olmuş, bir kişi veya ekolün bazı yazarlar tarafından ehl-i hadîs kapsamında gösterilirken bazıları tarafından ehl-i re’y kapsamında gösterildiği olmuştur. Bu tasnif

dikkate alındığında ehl-i re’yin, şer‘î hükümlerin tesbitinde kıyasa başvuranların tamamını içine alan bir tabir olması gerekir. Ancak kıyasın genel kabule mazhar olması sebebiyle bu hususun ehl-i re’yden sayılmak için çoğunlukla yeterli görülmediği, özellikle istihsan ve istislâha başvuranların ehl-i re’ye dahil edilmeye çalışıldığı görülmektedir (ayrıca bk. EHL-i RE’Y). Yakın anlamda kullanılan ashâb-ı re’y tabirinin ehl-i re’yin eş anlamlısı olduğu söylenebilirse de literatürde yer alan bazı ifadeler ashâb-ı re’y tabirinin yalnızca Ebû Hanîfe ve arkadaşları için kullanılmış olabileceği ihtimalini gündeme getirmektedir. Meselâ Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî, Ebû Hanîfe ve ona tâbi olan âlimlerin ashâb-ı re’y diye isimlendirildiğini söyleyerek bunu onların kalp / akıl ile görme yani mârifet işinde ihtisas sahibi olmalarına bağlar (Kitâbün fîhi, s. 4; bu değerlendirmeye paralel bir tesbit için bk. Goldziher, s. 10). Fahreddin er-Râzî’nin daha açık bir şekilde ashâb-ı hadîs tabirinin münhasıran Şâfiî’nin, ashâb-ı re’y tabirinin ise Ebû Hanîfe’nin tâbilerine ait olduğu yönündeki vurgusu bu tesbiti destekler mahiyettedir (Menâḳıb, s. 392). Pezdevî ve Fahreddin er-Râzî’nin bu ifadelerinden yola çıkarak ashâb-ı re’y tabirinin ehl-i re’yden daha özel bir kullanım alanına sahip olduğu ve ehl-i re’y tabirinden daha sonra ortaya çıktığı söylenebilir. Ancak iki tabirin eş anlamlı olarak kullanıldığını gösteren birçok örnek bulunmaktadır. Pezdevî’nin, ashâb-ı re’y isimlendirmesini yergi şeklinde algılayanlar olduğunu belirttikten sonra gerçekte onların kalpleri / akılları ile görmeye çalışan kimseler olmaları yönüyle bu güzel ismi hak ettiklerini söylemesi, bu deyimin hiç değilse belli bir dönemde küçümseme hatta dışlama amacıyla kullanıldığını gösterir. Nitekim Fahreddin er-Râzî de Pezdevî’ye cevap verircesine ashâb-ı hadîs lakabının fazilet ve üstünlüklerini sayıp dökmektedir (a.g.e., s. 392-409).

Re’y epistemolojik olarak ilim (yakīn) değil galip zan mertebesindedir. Re’y mekanizmalarından biri olan kıyasın ortaya çıkardığı sonuç haber-i vâhidin ulaştırdığı bilgi gibi zan kategorisinde yer alır. Re’yi kötüleyen rivayetlerin çoğunda kötülenen re’yin Kur’an ve Sünnet’ten elde edilen bilginin karşıtı olarak kullanılmasına, onun dindeki konumunu belirleme yanında bir yönüyle bilgi değerine de işaret etmektedir. Özetle, re’y çoğu zaman epistemolojik kategorilerden birine ulaştıran süreci veya bu sürecin sonunda ulaşılan kanaati ifade ederken bazan da kesin bilginin (ilim) karşıtı

anlamında bir epistemolojik kategoriyi belirtmek üzere kullanılır.

## BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "reʾy" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "reʾy" md.; Müsned, IV, 279; İbn Hişâm, es-Sîretü'n-nebeviyye (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Beyrut 1411, III, 167-168; Cessâs, el-Fuṣûl fi'l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), İstanbul 1414/1994, IV, 68-69; İbn Fûrek, el-Ḥudûd fi'l-uṣûl (nşr. Muhammed es-Süleymânî), Beyrut 1999, s. 148; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XVII, 294-301; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed (nşr. Halîl el-Meys),

Beyrut 1983, II, 216-223; a.mlf., Şerḥu'l-ʿUmed (nşr. Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd), Medine 1410, I, 337, 341-346, 353-354; Şerîf el-Murtazâ, eẕ-Ẕerîʿa ilâ uṣûli'ş-şerîʿa (nşr. Ebü'l-Kāsım Gürcî), Tahran 1363 hş., II, 197, 267-281; İbn Hazm, el-İḥkâm (nşr. Ahmed M. Şâkir), Beyrut 1403/1983, I, 25-59; a.mlf., Mülaḫḫaṣu ibṭâli'l-ḳıyâs ve'r-reʾy ve'l-istiḥsân ve't-taḳlîd ve't-taʿlîl (nşr. Saîd el-Efgānî), Dımaşk 1379/1960, s. 4; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, el-ʿUdde fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî), Riyad 1414/1993, I, 184-185; İbn Abdülber enNemerî, Câmiʿu beyâni'l-ʿilm (nşr. Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyrî), Riyad 1996, II, 1037-1086; Bâcî, Kitâbü'l-Ḥudûd fi'l-uṣûl (nşr. Nezîh Hammâd), Beyrut 1392/1973, s. 64-65; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Burhân fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Devha 1399, II, 743-781; Serahsî, el-Mebsûṭ, XVI, 68; a.mlf., el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), İstanbul 1984, II, 107, 118-143; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Kitâbün fîhi maʿrifetü'l-ḥuceci'ş-şerʿiyye (nşr. M. Bernand - E. Chaumont), Kahire 2003, s. 3, 4; Kelvezânî, et-Temhîd fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Müfîd M. Ebû Amşe), Cidde 1406/1985, I, 64; Ebü'l-Vefâ İbn Akīl, el-Vâżıḥ fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1420/1999, I, 205; Fahreddin er-Râzî, Menâḳıbü'l-İmâm eş-Şâfiʿî (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1406/1986, s. 392-409; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire, ts. (Mektebetü'l-külliyyâti'l-Ezheriyye), I, 47-86; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, İstanbul 1287, s. 355; I. Goldziher, Zâhirîler (trc. Cihad Tunç), Ankara 1982, s. 10; Fethî ed-Dirînî, el-Menâhicü'l-uṣûliyye fi'l-ictihâd bi'r-reʾy

fî’t-teşrîʿ, Dımaşk 1405/1985, s. 3-20; Refîk el-Acem, Mevsûʿatü muṣṭalahâti uṣûli’l-fıḳh ʿinde’l-müslimîn, Beyrut 1998, I, 728-730; Murteza Bedir, Fıkh, Mezhep ve Sünnet, İstanbul 2004, s. 63-73; Jeanette Wakin - A. Zysow, “Raʾy”, EI[2] Suppl. (İng.), s. 687-690.

H. Yunus Apaydın

# REY

(الري)

İran’da bir Ortaçağ şehri.

Tahran’ın 7-8 km. güney-güneydoğusunda Elburz dağlarının kuzeyindeki ovaya doğru uzanan küçük bir çıkıntı üzerinde kurulmuştur. Orta Asya’yı Anadolu’ya bağlayan tarihî İpek yolu üstünde bulunması, ayrıca kuzeydeki Mâzenderân bölgesinden gelen birçok yolun burada birleştikten sonra ülkenin başka taraflarına yönelmesi şehrin önemini ortaya koyar. Adı Avesta’da ve eski Pers kitâbelerinde Raghā-Ragā şeklinde kaydedilen şehir Persler devrinde Media (Cibâl) eyaletinin en önemli yerleşim yerlerinden biriydi. Rey, son Sâsânî hükümdarı III. Yezdicerd’in Nihâvend savaşında (21/642) yenilgiye uğramasından iki ay sonra Urve b. Zeyd et-Tâî kumandasındaki İslâm orduları tarafından barış yoluyla ele geçirildi. Halkın bir süre sonra anlaşmayı bozması üzerine şehir Karaza b. Kâ‘b tarafından yeniden ele geçirildi (23/644). Fethin ardından şehirde ortaya çıkan isyanı Kûfe Valisi Sa‘d b. Ebû Vakkās bastırmış (25/646), Arap hâkimiyeti diğer birçok İran şehrinde olduğu gibi Rey’de de yavaş yavaş yerleşmiştir.

Abbâsî Halifesi Mehdî-Billâh veliahtlığı döneminde Horasan valiliği yaptığı sırada (758-768) Rey’de ikamet etti. Bu dönemde şehir Muhammediyye adıyla yeniden inşa edildi ve sikkelerde bu adla anıldı. Şehrin etrafı bir hendekle çevrildi, yeni hükümet binaları ve büyük bir cami yapıldı. Mehdî-Billâh’ın oğlu Hârûnürreşîd Rey’de doğdu. Rey, Abbâsî hilâfetinin III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren iyice zayıflamasından sonra mahallî hükümdarlıkların rekabet alanı haline geldi. Bu dönemde Taberistan’a hâkim olan Zeydîler’in önce Tâhirîler, daha sonra Abbâsîler’le giriştikleri çatışmaların ortasında kaldı. Halife Mu‘tazıd-Billâh, Rey’i kontrol altında tutmak amacıyla valiliğine oğlu Müktefî-Billâh’ı tayin etti (281/894). Şehir 289’da (902) Sâmânîler’den İsmâil b. Ahmed’in ve 304’te (916) Sâcoğulları’nın hâkimiyetine girdi. Bunu Deylemliler ile tekrar Sâmânîler’in kısa süren hâkimiyetleri takip etti. Ardından Büveyhîler yaklaşık bir asır boyunca Rey’de hâkimiyetlerini

sürdürdüler.

Ticarî faaliyetlerin yoğunlaşması sonucu Rey IV. (X.) yüzyılda büyük bir gelişme gösterdi. Şehrin bu dönemde güneybatıda Bağdat istikametine açılan Bâtâkarh, kuzeybatıda Kazvin’e açılan Balîsân, kuzeydoğuda Taberistan’a açılan Kûhek, doğuda Horasan’a açılan Hişâm ve güneyde Kum’a açılan Sîn olmak üzere beş büyük kapısı vardı. Makdisî’ye göre 1 fersah (6 km.), İstahrî’ye göre ise 1,5 fersah eninde ve boyunda bir alana yayılmıştı. Aynı yüzyıla ait bir başka coğrafya kitabında Rey’in doğu İslâm şehirleri arasında Bağdat’tan sonra geldiği kaydedilmektedir (Coġrâfîyâ, vr. 280a-b). Rey Darphânesi’ndeki yoğun sikke basım faaliyetleri de şehrin ulaştığı ekonomik gücü göstermektedir.

Rey diğer İslâm şehirleri gibi iç kale, asıl şehir ve dış mahalleler olmak üzere üç kısımdan oluşuyordu. Halkın önemli bir kısmı IV. (X.) yüzyılda dış mahallelere taşınmıştı. Şehrin önemli pazarları da burada kuruluyordu. Bu pazarların en büyüğü yakından geçen bir akarsudan dolayı Rûde adıyla anılan, içerisinde kervansarayların da bulunduğu umumi pazardı. Tekstil ve seramikte önemli bir yeri olan şehirde üretilen ticarî mallar arasında ipekli dokuma ile cilâlı porselen tabaklar dikkat çekmekteydi. İpek Bağdat ve Azerbaycan’a gönderiliyordu. Pamuk, nar ve üzüm Rey ve çevresinde yetiştirilen önemli ürünlerdir. Bu dönemde Rey halkının büyük bir kısmı Hanefî ve Şâfiî mezhebine mensuptu; şehrin ulucamisinde bir gün Hanefî, bir gün Şâfiî imam namaz kıldırıyordu (Makdisî, s. 391).

Gazneli Mahmud, Büveyhîler’in iyice güç kaybettiği bir dönemde Rey üzerine yürüdü ve ciddi bir direnişle karşılaşmadan şehri ele geçirdi (420/1029). Rey hâkimi Mecdüddevle oğlu Ebû Dülef ile birlikte hapsedilmek üzere Hindistan’a gönderildi. Şehir Gazneli hâkimiyeti sırasında bir süre Şehzade Mesud tarafından yönetildi. 425 (1034) yılında Türkmenler şehri ele geçirerek yağmaladılar (Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī,

s. 705-709; İbnü’l-Esîr, IX, 294-295). Rey, Gazneli hâkimiyeti sırasında bazı karışıklıklara sahne oldu; felsefe ve astrolojiye dair kitaplar yakıldı, Karmatîler ve Mu‘tezile mensupları takibata uğradı.

Dandanakan Savaşı'ndan kısa bir süre sonra Rey İbrâhim Yinal kumandasındaki Selçuklu kuvvetleri tarafından zaptedildi (434/1042). Ardından Rey'e gelen Tuğrul Bey şehri Selçuklu Devleti'nin merkezi yaptı ve büyük bir imar faaliyeti başlattı. Büveyhî sarayını tamir ettirip buraya yerleşti. Tuğrul Bey 8 Ramazan 455'te (4 Eylül 1063) Rey yakınlarındaki yazlık sarayında vefat etti. Çağrı Bey'in oğlu Süleyman Bey, Tuğrul Bey'in vasiyeti uyarınca 16 Ramazan 455'te (12 Eylül 1063) Rey'e gelerek Selçuklu tahtına oturdu. Ancak şehir kısa bir süre sonra Selçuklu hânedanından Kutalmış'ın tehdidine mâruz kaldı ise de Alparslan tarafından bertaraf edildi. Alparslan 30 Muharrem 456 (23 Ocak 1064) tarihinde Rey'e gelip Selçuklu tahtına oturdu (İbnü'l-Esîr, X, 48-49). Şehir Sultan Melikşah devrinin başlarına kadar Selçuklu Devleti'ne başkentlik yaptı, daha sonra İsfahan başşehir oldu. Melikşah'ın vefatının ardından ortaya çıkan taht kavgaları sırasında Şehzade Berkyaruk İsfahan'da sultan ilân edildi. Ancak Terken Hatun ve kardeşi Mahmud'un şehre yaklaşmaları üzerine Rey'e götürüldü, burada şehrin reisi Ebû Müslim ve Emir Erkuş gibi kumandanlar tarafından sultan ilân edildi (485/1092). Şehir taht mücadeleleri sırasında birçok defa el değiştirdi.

Rey, VI. (XII.) yüzyılın başlarında Elburz dağlarında üstlenen İsmâilî faaliyetlerinden etkilendi. Aynı yüzyılın ikinci yarısından itibaren diğer birçok Selçuklu şehri gibi şiddetli mezhep kavgalarına sahne oldu. Bu dönemde Şâfiî, Hanefî ve Şiîler arasında çıkan anlaşmazlıklar şehre büyük zarar verdi. 582'de (1186) Şiîler'le Sünnîler arasında meydana gelen çatışmalarda çok sayıda insan hayatını kaybetti ve şehir harabeye döndü. VII. (XIII.) yüzyılın başlarında Rey'den geçen Yâkūt el-Hamevî mezhep kavgalarının ağır bilançosunu vermektedir (Muʿcemü'l-büldân, II/1, s. 893-894). VI. (XII.) yüzyılın ikinci yarısında Rey Darphânesi'ndeki sikke basımı faaliyetlerinin durma noktasına gelmesi de (Zambaur, s. 129) Yâkūt el-Hamevî'nin şehirde hayatın çöküşüyle ilgili gözlemlerini doğrular niteliktedir.

Son Irak Selçuklu hükümdarı II. Tuğrul'un 590'da (1194) Rey yakınlarında Hârizmşah Alâeddin Tekiş tarafından yenilgiye uğratılarak katledilmesinin ardından şehir Hârizmşahlar'ın hâkimiyetine girdi. VI. (XII.) yüzyılın sonlarında iyice çöküşe geçen Rey 617 (1220) ve 621'de (1224) Moğollar tarafından tahrip edilerek halkı öldürüldü. Katliamlardan kurtulabilenler

şehrin güneydoğusundaki Verâmin'e göç ettiler. Gāzân Han zamanında (1295-1304) Rey yakınlarındaki Taberek Kalesi tamir edildi, ancak şehri yeniden canlandırmak mümkün olmadı. İlhanlı Devleti'nin yıkılmasının ardından Rey ve çevresi Toga Timur'un hâkimiyetine girdi. Bölge 786 (1384) yılında Timur'un egemenliğine geçti. Timurlu Hükümdarı Şâhruh 850'de (1447) Rey yakınlarında vefat etti. Şehir bu dönemde tamamen harabe durumundaydı. Safevîler devrinden itibaren İran'da Şîa'nın güç kazanmasıyla birlikte dinî-mezhebî öneme sahip olan Şah Abdülazîm ve Bîbî Şehrbânû türbelerinin civarında yeni bir yerleşim yeri kuruldu. Burası, Tahran'ın Kaçarlar devrinde başşehir olup genişlemesinin ardından şehrin dış mahallelerinden biri haline geldi ve 1990'lı yılların sonlarında inşa edilen Tahran metrosu ile başşehre bağlandı. Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'in türbesi olduğuna inanılan Burc-i Tuğrul Beg ile (Günbed-i Tuğrul Beg) Şah Abdülazîm ve Bîbî Şehrbânû türbeleri, ayrıca Taberek Kalesi'nin harabeleri eski Rey şehrinden günümüze ulaşan en önemli âbidelerdir. Rey şehrine nisbetle Râzî nisbesiyle anılan birçok âlim yetişmiştir. Ebû Bekir er-Râzî, Ahmed b. Muhammed er-Râzî, Ebü'l-Fazl er-Râzî, Fahreddin er-Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî, Kutbüddin er-Râzî bunlar arasında sayılabilir. Hassan es-Sabbâh da Reyli olup bazı kaynaklarda Râzî nisbesiyle anılır.

## BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 454-460, 462, 487, 635; Coġrâfîyâ, Staatsbibliothek zu Berlin, Ms. Orient. Oct. Fol. nr. 3177, vr. 269a, 280a-b, 298a-299a; Ya'kūbî, Kitâbü'l-Büldân (Âyetî), s. 37, 43, 46, 49, 51-53, 63, 76, 80, 83; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 390-392; Gerdîzî, Zeynü'l-aḫbâr (nşr. Abdülhay Habîbî), Tahran 1366 hş., s. 175, 350, 527; Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîḫ (nşr. Ali Ekber Feyyâz), Meşhed 1350 hş., s. 12, 16-32, 44-48, 54, 77, 91-102, 108-109, 161-176, 343-345, 530-536, 700-709, 901-902; Sem'ânî, el-Ensâb (nşr. M. Emîn Demec), Beyrut 1400/1980, VI, 41-43; Râvendî, Râḥatü'ṣ-ṣudûr (nşr. Muhammed İkbâl - Müctebâ Mînovî), Tahran 1364 hş., bk. İndeks; Yâkūt, Mu'cemü'l-büldân (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1994, II/1, s. 892-901; IV/1, s. 430-431; İbnü'l-Esîr, el-

Kâmil (trc. Abdülkerim Özaydın), IX-XI, İstanbul 1991, tür.yer.; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), bk. İndeks; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, Âs̱ârü'l-bilâd (nşr. F. Wüstenfeld), Göttingen 1848 → (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1994, s. 250-256; Cüveynî, Târîh-i Cihângüşâ (Öztürk), bk. İndeks; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Câmiʿ u't-tevârîẖ (nşr. Muhammed Rûşen - Mustafa Mûsevî), Tahran 1373 hş., I, 348-351, 401-402, 407, 434, 470, 510, 555-556; II, 987, 993, 1022, 1079, 1131-1138, 1233-1238, 1276-1277; Müstevfî, Nüzhetü'l-ḳulûb (Strange), s. 47, 52-56, 141, 173, 194, 198, 220-222, 281; G. le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, Cambridge 1905, s. 214-218; George C. Miles, The Numismatic History of Rayy, New York 1938, tür.yer.; Hüseyin Kerîmân, Rey-i Bûstân, Tahran 1345-49 hş., a.mlf., "Naẓarî be-Maḳāle-yi 'Rey'", Yâdnâme-i Îrânî-yi Minorskî (nşr. Müctebâ Mînovî - Îrec Efşâr), Tahran 1348 hş., s. 119-127; E. von Zambaur, Die Münzprägungen des Islams, Wiesbaden 1968, s. 129-131, 225-228; Sultan Berkyaruk Devri Selçuklu Tarihi (485-498/1092-1104), İstanbul 2001, s. 43, 45-50, 54-59, 67-68, 73, 77-80, 88; P. Schwarz, Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, s. 740-809; V. V. Barthold, Tez̠kire-yi Coġrâfyâ-yi Târîẖî-yi Îrân (trc. Hamza Serdâdver), Tahran 1372 hş., s. 147-154; Pervâne Nîktab', "Rey der Zamân-i Ṭaberî", Yâdnâme-yi Ṭaberî (nşr. Muhammed Kāsımzâde), Tahran 1369 hş., s. 515-527; Abbas Kadiyânî, Târîẖ-i Rey, Tahran 1379 hş., s. 16-21, 88-92, 100; V. Minorsky, "Rey", İA, IX, 721-724; a.mlf., "Tahran", a.e., XI, 660, 665; a.mlf. - [C. E. Bosworth], "al-Rayy", EI² (İng.), VIII, 471-473.

Osman Gazi Özgüdenli

# REYBÎLİK

(bk. ŞÜPHECİLİK).

# REYHÂNE bint ŞEM‘ÛN

(ريحانة بنت شمعون)

Reyhâne bint Şem‘ûn b. Zeyd (ö. 10/632)

Hz. Peygamber'in hanımı.

Aslen Benî Nadîr kabilesine mensup olup bazı kaynaklarda ismi Reyhâne bint Zeyd diye geçer. Babası Ebû Reyhâne Şem‘ûn b. Zeyd el-Ezdî çeşitli hadis kitaplarında rivayetleri bulunan sahâbîlerdendir. Bir kısım eserlerde Hz. Peygamber'in iki câriyesinden biri olarak kaydedilen Reyhâne, Benî Kurayzalı Hakem (Abdülhakem) adında

bir kişiyle evliydi. Bu sebeple bazı kaynaklarda (İbn Abdülber, IV, 310; İbnü'l-Esîr, VII, 120) onun Benî Kurayza'ya mensup bulunduğu belirtilmiş, Benî Nadîr'den olduğu görüşü zayıf sayılmıştır. 5. yılın sonlarında (627 başları) Hendek Gazvesi'nin ardından Resûl-i Ekrem'le yaptıkları antlaşmayı bozan Benî Kurayza muhasara edilmiş, savaşabilecek yaşta olan erkekleri öldürülmüş, kadın ve çocuklarına esir muamelesi yapılmış, malları müslümanlar arasında paylaştırılmıştı. Bu olayda kocası öldürülen Reyhâne de esirler arasında bulunuyordu. Reyhâne'yi Hz. Peygamber "safî" (ganimette Hz. Peygamber'in payı) olarak seçti ve Ümmü'l-Münzir Selmâ bint Kays'ın evine götürülmesini emretti. Reyhâne orada bir ay kadar kaldıktan sonra (İbn Sa‘d, VIII, 131) Resûlullah onunla görüşmeye gitti. Reyhâne'nin utancından görünmek istememesi üzerine Hz. Peygamber onu çağırdı ve müslüman olduğu takdirde kendisiyle evleneceğini söyledi. Reyhâne bu teklifi kabul edince Resûl-i Ekrem onu âzat etti ve diğer eşlerine verdiği gibi ona da 12 ukıyye gümüş vererek 5. yılın Zilhiccesinde (Mayıs 627) kendisiyle evlendi. Hz. Peygamber'in ona mehir olarak hürriyetini bağışladığı da zikredilmiştir. Reyhâne'nin bir süre sonra Resûlullah'ı diğer hanımlarından aşırı şekilde kıskandığı, bunun üzerine Resûl-i Ekrem'in onu ric‘î talâkla boşadığı, ancak Reyhâne'nin bu duruma çok üzülmesi üzerine onu tekrar nikâhına aldığı kaydedilmektedir. Zayıf olduğu belirtilen bir başka rivayete göre ise Reyhâne câriye olarak kalmış

ve İslâmiyet'i benimsememiştir (İbn Hacer, IV, 309). Reyhâne, 10. (632) yılda Resûl-i Ekrem Vedâ haccından döndükten bir müddet sonra Medine'de vefat etti ve Bakī' Mezarlığı'na defnedildi.

## BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre2, III, 256; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VIII, 129-131; Zübeyr b. Bekkâr, el-Münteḫab min kitâbi Ezvâci'n-nebî (nşr. Sekîne eş-Şihâbî), Beyrut 1403/1983, s. 47-48; Belâzürî, Ensâb, s. 453-454; Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), IV, 45; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, IV, 309-310; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, VII, 120-121; İbn Hacer, el-İṣâbe, IV, 309; Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî, Ezvâcü'n-nebî (nşr. M. Nizâmeddin el-Füteyyih), Dımaşk 1413/1992, s. 231-233; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), V, 363-364; M. Yaşar Kandemir, "Ebû Reyhâne", DİA, X, 213; Casim Avcı, "Kurayza (Benî Kurayza)", a.e., XXVI, 431-432.

Hayati Yılmaz

# REYHÂNE bint ZEYD

(bk. REYHÂNE bint ŞEM‘ÛN).

# REYHÂNETÜ’l-ELİBBÂ

(ريحانة الألبّا)

Şehâbeddin el-Hafâcî’nin (ö. 1069/1659), çağdaşı olan şair, edip ve âlimlerin biyografileriyle çeşitli tarihî, edebî ve dinî konuları ihtiva eden eseri.

Tam adı Reyḥânetü’l-elibbâ ve zehretü’l-ḥayâti’d-dünyâ’dır. Müellif eserini, Ḫabâya’z-zevâyâ fîmâ fi’r-ricâl mine’l-beḳāyâ adlı kitabını esas alarak orada yer alan yetmiş kadar biyografiyi 156’ya çıkarmak suretiyle meydana getirmiştir. Corcî Zeydân bu eseri en önemli edebiyat ve tarih kitapları arasında saymaktadır (Târîḫu âdâbi’l-luġati’l-ʿ Arabiyye, II, 301). Ancak üslûbunun edebî / secili nesir biçiminde olması övgü ve tasvirlerinde abartılara yol açmıştır. Müellif eserini düzenlerken şair ve edipleri bölgelere göre tasnif etme, başlık koyma, şair ve ediplerin biyografilerine yer verme, onların şiirlerinden örnekler alma ve üslûp bakımından Ebû Mansûr es-Seâlibî’nin Yetîmetü’d-dehr’i ile İmâdüddin el-İsfahânî’nin Ḫarîdetü’l-ḳaṣr’ından etkilenmiştir.

Reyḥânetü’l-elibbâ dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Şam, Halep ve civarından kırk üç, ikincisinde Mağrib’den on bir, Hicaz (Mekke) ve Yemen’den yirmi altı şairin biyografisiyle şiirlerinden örneklere yer verilmiştir. Hafâcî, üçüncü bölümde Şam’dan Mısır’a gidiş sebebini anlattıktan sonra yetmiş bir şairin biyografisi yanında şiirlerinden örnekler zikretmiştir. Dördüncü bölümde Anadolu’da ve İstanbul’da karşılaştığı, faydalandığı âlim ve ediplerle ileri gelen kişiler hakkında bilgi vereceğini belirttiği halde (II, 247-248) “Türk dilinin Mütenebbî’si” diye andığı şair Bâkî dahil olmak üzere sadece beş şairle onların eserlerinden bazı örneklerle yetinmiştir (II, 247-280). Müellif eserin hâtime kısmında ilmî, edebî ve tarihî birçok konuya geniş biçimde temas etmiştir. Önce Osmanlılar’da ilmin ve ulemânın azalması ve rağbet görmemesi, idareciler arasındaki düşmanlık ve diğer zaafların yayılmasıyla ilgili görüşlerini belirtmiş (II, 283-307), ardından kendi biyografisiyle hocalarından ve eserlerinden söz etmiş (II, 325-340), kendine ait beş makāmeye yer

vermiştir. Bu arada “el-Maḳāmetü’r-Rûmiyye”sinde Anadolu halkının ve ulemâsının durumuyla ilgili yakınmalarını dile getirmiştir

(II, 354). İbnü’l-Mu‘tezz’in aynı adı taşıyan eserinden esinlenerek “el-Fuşûlü’l-ḳışâr” adını verdiği alt bölümde (II, 355-370) hikmetli sözlere ve özdeyişlere yer vermiştir. Bu arada İbnü’l-Mu‘tez, Ebû Firâs el-Hamdânî, Ali b. Cehm gibi şairlerin şiirlerinden yaptığı seçmeleri açıklamış, mübalağanın şiirdeki konumunu belirtmiş, tabakātü’ş-şuarâ, tabakātü’l-bülegā, kıraat vecihlerinin farklılığı ve tevcihleri üzerinde durmuştu. Hafâcî, eserinde örnek olarak seçtiği şiirleri açıklarken başta edebî sanatlar olmak üzere belâgatla ilgili konularda doyurucu bilgiler vermiş, bunların dışında edebiyat, nahiv, lugat, tefsir, fıkıh ve kelâmla ilgili birçok konuyu ele almıştır.

Reyḥânetü’l-elibbâ’nın çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları vardır (Reyḥânetü’l-elibbâ, neşredenin girişi, I, 17-18). İbrâhim b. Abdülgaffâr ed-Desûkī’nin tashihiyle Bulak (1273) ve Kahire (1294, 1306) baskılarından sonra ilmî neşrini Abdülfettâh Muhammed el-Hulv gerçekleştirmiş (I-II, Kahire 1387/1967), 276 kaynağa dayanılarak yapılan neşrin sonunda ayrıntılı bir indekse yer verilmiştir. Reyḥânetü’l-elibbâ’nın müellifi bilinmeyen bir muhtasarının yazma nüshası Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye’de mevcut olup (Edeb, nr. 4084) sondan biraz eksiktir. Muhammed Emîn el-Muhibbî’nin Reyḥânetü’l-elibbâ’ya yazdığı zeyil olan Nefḥatü’r-Reyḥâne ve reşḥatü ṭılâʾi’l-ḥâne’si 380 biyografiyi kapsamaktadır. Muhibbî’nin başlayıp öğrencisi Muhammed b. Mahmûd es-Suâlâtî’nin tamamladığı Ẕeylü Nefḥati’r-Reyḥâne (Ẕeylü’n-Nefḥa ve neylü’l-minḥa) otuz biyografi içerir (nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Kahire 1391/1971). İbn Ma‘sûm’un Sülâfetü’l-ʿaṣr fî meḥâsini’ş-şuʿarâʾi bi-külli Mıṣr’ı da Reyḥâne’ye zeyil olarak hazırlanmış olup XI. (XVII.) yüzyılda Mekke, Medine, Suriye, Mısır, Yemen, Acem, Bahreyn ve Mağrib’de yetişen şairleri ihtiva etmektedir (Tahran 1324; Kahire 1324; Katar 1382). Birbirini tamamlayan bu üç eser, İslâm ülkelerinin çeşitli bölgelerinde yaşayan şairlerle eserlerine dair zengin bilgiler içeren bir külliyat teşkil eder.

## BİBLİYOGRAFYA

Şehâbeddin el-Hafâcî, Reyḥânetü'l-elibbâ (nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1386/1967, neşredenin girişi, I, 16-18, 32-39; II, 247-280, 773-776 (Fihrist); Muhibbî, Nefḥatü'r-Reyḥâne (nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1387/1967, neşredenin girişi, I, 25-31, 38-39; Serkîs, Muʿcem, I, 831; Brockelmann, GAL, II, 285; Suppl., II, 396; Îżâḥu'l-meknûn, I, 605; Corcî Zeydân, Târîḫu âdâbi'l-luġati'l-ʿArabiyye, Beyrut 1967, II, 301; Mustafa eş-Şek'a, Menâhicü't-teʾlîf ʿinde'l-ʿulemâʾi'l-ʿArab, Beyrut 1974, s. 460; Abdülcebbâr Abdurrahman, Zeḫâʾirü't-türâs̱i'l-ʿArabî el-İslâmî, [baskı yeri yok] 1401/1981, I, 497; Maʿa'l-Mektebe, s. 167-168; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, ʿUyûnü'l-müʾellefât (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Halep 1413/1992, I, 165-166; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, II, 289; F. Krenkow, "al-K͟haf̄ād͟jī", EI² (İng.), IV, 912-913; Mustafa Öz, "İbn Ma'sûm", DİA, XX, 173; İsmail Durmuş, "Muhibbî", a.e., XXXI, 36.

Ali Şakir Ergin

# REYHÂNÎ

(ريحاني)

Genellikle mushaf yazımında kullanılan, altı çeşit yazıdan biri

(bk. AKLÂM-ı SİTTE).

# REYHÂNÎ, Ali b. Ubeyde

(علي بن عبيدة الريحاني)

Ebü'l-Hasen Alî b. Ubeyde el-Kâtib er-Reyhânî el-Bağdâdî (ö. 219/834 [?])

Emsal ve hikemiyata dair eserleriyle tanınan özgün edebî nesir yazarı.

Muhtemelen 145 (762) yılı civarında Basra'da doğdu. Babasının ismi konusunda Abîde, Ubeyd, Abduh, Ebû Ubeyde şeklinde hatalı tesbitlere rastlanmaktadır (M. Zakeri, XXXIV [1994], s. 79). Sem'ânî, onun atalarından birinin fesleğen (reyhan) ticaretiyle meşgul olması sebebiyle Reyhânî nisbesini aldığını belirtir (el-Ensâb, VI, 203). Bu nisbe bazı kaynaklarda yanlış olarak Zencânî ve Latafî diye kaydedilmiştir (Yâkūt, XIV, 51; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 668). Basra'da başta dil ve edebiyat olmak üzere çeşitli alanlarda tahsil görerek yetişti. Daha sonra Bağdat'a gidip kâtipler ve devlet ricâli ile tanışma imkânı buldu. Reyhânî'nin Halife Me'mûn ile olan yakınlığı onun veliahtlığı sırasında başladı ve kâtibi, nedimi, sarayda düzenlenen edebiyat meclislerinin müdavimi olarak vefatına kadar (218/833) devam etti. Me'mûn'un veziri Fazl b. Sehl'in esrarlı bir şekilde ölümü ve kardeşi Hasan b. Sehl'in sarayla ilişkisini kesmesi üzerine boş kalan vezirlik makamının görevlerini paylaşan Sümâme b. Eşres, Yahyâ b. Eksem, Amr b. Mes'ade, Ahmed b. Ebû Hâlid, Ahmed b. Yûsuf, Ebû Abbâd Sâbit b. Yahyâ, Muhammed b. Yezdâd gibi Mu'tezile doktrininin propagandacısı olan, ince edebî zevke sahip kâtipler sınıfı arasında Reyhânî de bulunuyordu (M. Zakeri, XXXIV [1994], s. 83).

Reyhânî'nin bir süre hocalık yaptığı, anlaşılmasında güçlük bulunan şiirlerin izahına dair el-Meʿânî ve el-Mücâlesât gibi kitaplarından anlaşılmaktadır. Bu tür kitapların içeriği bir âlimin evinde veya camide verdiği derslerden oluşur. Bu derslerde öğrenciler hocanın takrirlerini kaydeder, notları düzenleyip hocaya takdim ettikten sonra bunları başkalarına nakletmek için ondan izin alırlar. Birçok haber, vecize ve esprisini rivayet eden tarihçi, edip ve şair İbn Ebû Tâhir, Reyhânî'nin öğrencileri arasında yer alır. Ayrıca edebiyata dair bazı eserlerde

öğrencilerinin onun vecizelerini övdükleri bilinmektedir (Yâkūt, XIV, 52-53). Ahmed b. Muhammed b. Ebü'z-Zeyyâl ile Ahmed b. Feth de Reyhânî'den rivayette bulunmuştur. Reyhânî'nin 218'de (833) hayatta olduğu o yıl vefat eden Halife Me'mûn için yazdığı mersiyeden anlaşılmaktadır. Ertesi yıl öldüğüne dair rivayet şüpheyle karşılanmalıdır. Bu tarihi yalnız İbnü'l-Cevzî kaydetmiş (el-Muntaẓam, II, 45; XI, 45), Zehebî ve İbn Tağrîberdî gibi tarihçiler de ondan nakletmiştir. Aynı tarihte henüz on beş yaşında olan İbn Ebû Tâhir'in Reyhânî'den eğlence meclislerine birlikte gittikleri bir arkadaşı olarak söz etmesi ve bunun, Reyhânî'nin gençlik dönemindeki alışkanlıklarını hayatının son yıllarında bırakıp zâhidâne bir hayat yaşadığına dair rivayetle çelişmesi onun vefatının daha geç bir tarihte vuku bulduğunu ve 219 (834) yılının muhtemel tarihlerin en erkeni olarak verilmiş olabileceğini düşündürmektedir. Me'mûn'un yakın dostu ve nedimi olması, halife tarafından destek gören Mu'tezile öğretisini savunan kâtipler arasında ve Mu'tezile öncülerinden Bişr b. Mu'temir'in safında yer alması, halku'l-Kur'ân tezini savunması, esprili bir mizaca sahip bulunması gibi sebepler Reyhânî'nin zındıklıkla itham edilmesine yol açmıştır. Ancak namaz kılan (Yâkūt, XIV, 54) ve günlük konuşmalarında bile hikmet ve özdeyişlere yer veren bir insana yönelik bu tür bir itham mâkul görünmemektedir.

Zekâsı ve hazırcevaplılığına, söz ve davranışlarında ortaya koyduğu nükte ve esprilere dair birçok anekdotun aktarıldığı Reyhânî'nin meclisleri bu sebeple büyük alâka görüyor, söylediği hikmetli sözler dilden dile dolaşıyordu. Bir câriye ile konuşmaya dalmışken namaz vaktinin geçmek üzere olduğu kendisine hatırlatılınca, "Müsaade edin de güneş batıversin" (câriye kalkıversin) diye karşılık vermiştir (Ebû Mansûr es-Seâlibî, Leṭâʾifu'ẓ-ẓurafâʾ, s. 84; Zemahşerî, III, 125). Sözlerinin bir kısmını öğrencisi İbn Ebû Tâhir rivayet etmiş ve letâif kitaplarında yer almıştır. Seâlibî,

Ebû Hayyân et-Tevhîdî, İbn Miskeveyh, Ebû İshak el-Husrî gibi antoloji tertip edenlerin eserlerinde Reyhânî'nin hikmetli sözleriyle anekdot ve esprilerine dair çok sayıda nakil yer almaktadır. Edebiyat eleştirmenleri, Reyhânî'yi Câhiz ve Ebû Zeyd el-Belhî ile birlikte edebî nesirde özgün üslûba sahip üç büyük ustadan biri olarak değerlendirmiş, bazıları onu belâgatta ve edebî telif güzelliğinde Câhiz'den üstün görmüştür (Yâkūt,

XIV, 51). Câhiz, bir düşünceyi zengin lafız ve ifade şekilleriyle derinlemesine inceleyen analitik bir üslûba sahipken Reyhânî, özlü ifade kalıpları içinde derin mânalar ihtiva eden sentezci bir üslûp ortaya koymuştur.

Bernhard Moritz, Nabia Abbot ve Franz Rosenthal gibi şarkiyatçılar, Reyhânî'nin hatla ilgili bazı hikmetli sözlerine dayanarak (krş. Muḫtârât min nes̱rihî: İḫtiyârü'l-Vezîr Ebi'l-Ḳāsım el-Maġribî, s. 28; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, S̱elâs̱ü resâʾil, s. 39) İslâm hat sanatının altı temel yazı (aklâm-ı sitte) çeşidinden biri olan, Reyhânî veya Reyhân olarak bilinen hattın isminin onunla ilgisinin olabileceği ihtimalinden söz etmişler, bu hat çeşitlerini İbn Mukle'nin (ö. 328/940) icat ettiğine dair bilginin yanlış göründüğünü, İbn Mukle'nin yalnızca bu yazıların hepsinde uzman bir hattat olduğunu ve söz konusu altı hattın İslâm'ın ilk iki asrında geliştiğini söylemişlerdir (M. Zakeri, XXXIV [1994], s. 84).

Günlük konuşmalarında da fesahat ve belâgat kurallarına riayet eden Reyhânî, özgün düşüncelerini olduğu kadar başkalarından aktardığı veya Arapça'ya tercüme ettiği sözleri de edebî üslûp ve kalıplar içinde tasarlayıp sunmaya özen göstermiştir (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-Beṣâʾir ve'ẕ-ẕeḫâʾir, IV, 161; Hatîb, XII, 18). Orijinal ve derin fikirler, ilham gücü yüksek yoğun ibareler, bazıları şiirsel tasvir güzelliğini yansıtan, duygu yüceliği ve işaret inceliği taşıyan, alışılmışı zorlayıp edebî zarafeti yansıtan ifadeler onun nesrinin özelliklerindendir. Az miktardaki şiirleri nesirleri kadar başarılı olmayan Reyhânî'nin Me'mûn'a mersiye ve Hasan b. Sehl'e methiye yazdığı, İshak el-Mevsılî'ye bestelenmek üzere sunduğu şiirleri için, "Bunlar çıplaktır, giydiriver" dediği ve onun da bunları besteleyip okuduğu rivayet edilir (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-Beṣâʾir ve'ẕ-ẕeḫâʾir, I, 76).

Bazı Vecizeleri: "Hasetçiye nimetleri anlatmaktan sakın, tıpkı hırsıza mücevherlerin yerini söylemekten sakındığın gibi". "Yumuşak huylu olmanın iki yansıması vardır: Öfke ânında sabır, tartışma sırasında vakar". "Soyluya iltifat edilirse yumuşar, soysuza iltifat edilirse sertleşir". "En âcil cezaya çarpılacak kişi Allah'tan başka yardımcısı bulunmayana zulmeden kimsedir". "Dünyada cennete vesile olacak lezzet yalnız ilim lezzetidir". "Arzular sınırsız, ömür kısa, huzûr-ı ilâhîdir varılacak son nokta" (Muḫtârât min nes̱rihî, s. 3-31).

Eserleri. Reyhânî'nin İbnü'n-Nedîm'in el-Fihrist'inin Flügel neşrinde elli beş (s. 119), Rızâ Teceddüd neşrinde elli altı (s. 197), Yâkūt ve Safedî'de elli iki (Muʿcemü'l-üdebâʾ, III, 85-86; el-Vâfî, XXI, 297-298), Bağdatlı İsmâil Paşa'da (Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 668-669) elli üç kitabı kaydedilmektedir. Bunların çoğu erdemli olan ve olmayan davranışlarla dünyanın fâniliği, ölüm, mutluluk-mutsuzluk, kendi kusurlarını araştırma, adalet, zulüm gibi konular; toplu yaşama âdâbı, saray ve sultan âdâbı gibi prensiplere dair özdeyişler, hikmet ve meselleri kapsar. Reyhânî, Fars asıllı olması sebebiyle eserlerinin bir kısmını eski İran dili olan Pehlevîce'den yaptığı tercümeler oluşturur. Arap mesellerini derleyen ve bu konudaki eserleri günümüze kadar gelen yazarlar arasında Reyhânî'nin geçmemesi muhtemelen eserlerine Fars meselleri de karıştırmış olmasından kaynaklanmıştır (M. Zakeri, XXXIV [1994], s. 87). Çeşitli kaynaklarda aktarma yapılan kitaplarından pek azı zamanımıza intikal etmiştir. 1. el-Muḫtâr min nes̱ri ʿAlî b. ʿUbeyde er-Reyḥânî: İḫtiyârü'l-Vezîr Ebi'l-Ḳāsım el-Maġribî (nşr. İhsan Abbas, el-Ebḥâs̱, XXIX [Beyrut 1981], s. 3-31). Vezîr el-Mağribî'nin 412 (1021) yılında Bağdat civarındaki Sindiyye kasabasında bulduğu on dokuz eserinden seçtiği vecize, hikmet ve anekdotları kapsar. Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunan (Şehid Ali Paşa, nr. 1345) ve 333 vecize, hikmet, mesel ve anekdottan oluşan esere İhsan Abbas müellifin çeşitli kaynaklardan derlediği kırk kadar vecizesini ilâve etmiştir. Vezîr el-Mağribî, eserinin mukaddimesinde seçkin mücevher ve inci tanelerine benzettiği bu sözlerin kimya ve hikmete ait sırlar gibi korunması, mushaf, cevşen, nazarlık ve muska gibi daima insanın beraberinde bulunması gerektiğini ifade eder. 2. Kitâbü'l-Maṣûn. Hikemiyata ve ahlâk ilkelerine dair olan bu eser vaktiyle Horasanlılar ve İranlılar arasında büyük rağbet görmüş, askerî erkândan bir dehrî, "Sizin Maṣûn'unuz Kur'an'ınızdan daha iyidir" demiştir. Ebü'l-Hasan el-Âmirî, el-İʿlâm bi-menâḳıbi'l-İslâm adlı eserinde (s. 159-160), Zerdüştîler'in ahlâk ilkelerinden bahseden kutsal kitapları Avesta'nın muhtevasının İbnü'l-Mukaffa'ın el-Edebü'l-kebîr'i ile Reyhânî'nin el-Maṣûn'unda toplandığını ileri sürmüştür. Sâsânî Hükümdarı Enûşirvân I. Hüsrev döneminde (531-579) Zerdüştî Mobed Mihr Eder Gusnasb'ın, muhtemelen Avesta'daki emir ve öğütleri toplamak suretiyle Pehlevî dilinde ahlâk ilkelerine dair telif ettiği Pendnâme'nin bir bölümünün İbnü'l-Mukaffa'ın el-Edebü'l-kebîr'inde, geri kalan kısmının da Reyhânî'nin Kitâbü'l-Maṣûn'unda

Arapça'ya aktarıldığı, el-Maṣûn'un özetinin Huneyn b. İshak'ın Edebü'l-felâsife'sinde (Âdâbü'l-felâsife) yer aldığı ifade edilmiştir (M. Zakeri, XXXIV [1994], s. 91, 100). Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Kitâbü'l-Maṣûn'daki sözlerin ilimden ziyade güçlü bir akla ve üstün bir edebiyata işaret ettiğini belirtir (el-Beṣâ˒ir ve'ẕ-ẕeḫâ˒ir, IV, 162-163; VI, 97). 3. Cevâhirü'l-kilem ve ferâ˒idü'l-ḥikem (mi'mmâ cumi˓a fî âdâbi'd-dünyâ ve'd-dîn). Dünya ve âhiret mutluluğunu sağlayacak öğütlere dairdir (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Edeb, nr. 71).

Reyhânî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Şerḥu'l-hevâ, Râ˒idü'l-vüdd, eṣ-Ṣabr, Ṣıfatü'l-mevt, Ṣıfatü'd-dünyâ, el-Ye˒s ve'r-recâ˒, Ḫuṭabü'l-menâbir, İmtiḥânü'd-dehr, en-Neml ve'l-ba˓ûża, eṭ-Ṭâvûs, Ṣıfatü'l-feres, et-Tederrüc, en-Nâşi˒, el-Müveşşaḥ, el-Müteḫallî, Sebârîhâ, Mihrezâde Ḫaşîşe, Seferü'l-Cenne, el-Envâ˓, el-˓Aḳl ve'l-cemâl, Edebü Cevâneşîre, el-Müsecca˓, Aḫlâḳu Hârûn, el-Esnân, el-Ḫuṭab, el-Meşâkil, Feżâ˒ilü İsḥâḳ, es-Sem˓ ve'l-baṣar, Ṣıfatü'l-˓ulemâ˒, Enîsü'l-melik, el-Mü˒emmil ve'l-mehîb, el-Mu˓âḳabât, Medḥu'n-nedîm, el-Cümel, en-Nikâḥ, el-Evṣâf, el-Ecvâd, el-Mücâlesât, el-Me˓ânî, el-Münâdemât, el-İḫvân. Reyhânî ayrıca Lohrâsbnâme ve Nâme-i Tenser adlı Farsça destanları Arapça'ya çevirmiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

Ali b. Ubeyde er-Reyhânî, Muḫtârât min neṡrihî: İḫtiyârü'l-Vezîr Ebi'l-Ḳāsım el-Maġribî (nşr. İhsan Abbas, el-Ebḥâṡ, XXIX, Beyrut 1981 içinde), s. 3-31; Câhiz, el-Meḥâsin ve'l-eżdâd, Kahire 1324, s. 25-26; a.mlf., Emelü'l-âmil (nşr. Ramazan Şeşen), Beyrut 1983, s. 13, 15, 16; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VIII, 655; İbn Abdürabbih, el-˓İḳdü'l-ferîd, IV, 189, 197; Ebü'l-Hasan el-Âmirî, el-İ˓lâm bi-menâḳıbi'l-İslâm (nşr. Ahmed Abdülhamîd el-Gurâb), Riyad 1408/1988, s. 159-160; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Flügel), s. 119; a.e. (Teceddüd), s. 197; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-Beṣâ˒ir ve'ẕ-ẕeḫâ˒ir (nşr. İbrâhim el-Kîlânî), Dımaşk 1964-66, II/1, s. 237; III/1, s. 224, 245, 290-291, 334; a.e. (nşr. Vedâd el-Kādî), Libya-Tunus 1978, I, 76; IV, 161-163; VI, 97, 161; VII, 98; a.mlf., Ṡelâṡü resâ˒il (nşr.

İbrâhim el-Kîlânî), Beyrut 1951, s. 39; Ebû Mansûr es-Seâlibî, S̱imârü'l-ḳulûb (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1965, s. 479; a.mlf.,

Leṭâʾifu'ẓ-ẓurafâʾ (nşr. Kāsım es-Sâmerrâî), Leiden 1978, s. 83-84; a.mlf., Leṭâʾifü'l-luṭf (nşr. Ömer Esad), Beyrut 1400/1980, s. 113-114; Mâverdî, Teshîlü'n-naẓar (nşr. Rıdvân es-Seyyid), Beyrut 1987, s. 126, 131, 132; Ebû İshak el-Husrî, Zehrü'l-âdâb (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1969-70, s. 203-205, 427, 949-950; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XII, 18-19; Zemahşerî, Rebîʿu'l-ebrâr (nşr. Sehîm en-Naîmî), Bağdad 1980, III, 125, 138, 264; Sem'ânî, el-Ensâb, VI, 203; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), II, 45; XI, 45; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, III, 64-86; XIV, 51-53, 54, 55-56; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Muḥâḍaratü'l-ebrâr, Kahire 1968, II, 412, 490; Safedî, el-Vâfî, XXI, 297-298; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, IV, 242-243; Sezgin, GAS, II, 58, 83; Ahmed Emîn, Ḍuḥa'l-İslâm, Beyrut 1351/1933, I, 146-147, 257; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 668-669; Fuâd Seyyid, Fihristü'l-maḫṭûṭât, Kahire 1380/1961, I, 228-229; M. Zakeri, "ʿAlī Ibn ʿUbaida ar-Raihānī", Oriens, XXXIV (1994), s. 76-102; D. M. Dunlop, "al-Bal<u>kh</u>ī", EI² (İng.), I, 1003.

İsmail Durmuş

# REYHÂNÎ, Emîn b. Fâris

(أمين بن فارس الريحاني)

Emîn b. Fâris b. Antûn er-Reyhânî (1876-1940)

Lübnanlı edebiyatçı ve düşünür.

24 Kasım 1876’da Beyrut’un kuzeydoğusunda Füreyke köyünde doğdu. Hıristiyan Mârûnî bir aileye mensuptur. Evini saran fesleğenler (reyhan) sebebiyle Reyhânî nisbesini almıştır. İlk öğrenimini köyünde tamamladı. Tüccar olan babasının işleri için amcasıyla birlikte 1888’de Amerika Birleşik Devletleri’ne gitti. New York’ta öğrenimine devam ettiği yıllarda bir yandan da ailesinin işlerine yardım etti. Öğrenciliği sırasında William Shakespeare ile Victor Hugo’nun eserlerini tanıması edebiyata ve tiyatroya ilgisini arttırdı. Gezici bir tiyatro grubuyla altı ay süren bir turneye çıktı. Bir süre gece okuluna devam ettikten sonra 1897’de New York Law School’da hukuk eğitimine başladı. Ertesi yıl hastalanınca eğitimini yarıda bırakmak zorunda kaldı. Lübnan’a dönerek bir okulda İngilizce öğretmenliği yapmaya başladı. Bu arada Arapça’sını geliştirdi. Ömer Hayyâm, Ebü’l-Alâ el-Maarrî ve İbn Haldûn gibi şair ve düşünürlerin eserlerini okuma fırsatı buldu. Ardından New York’a dönüp ailesinin ticarî işleriyle ilgilenmeye devam etti (1899). Ebü’l-Alâ el-Maarrî’nin rubâîlerini The Quatrains adıyla İngilizce’ye çevirip yayımladı. Bu yıllarda özellikle Amerikalı filozof Ralph Waldo Emerson ve Walt Whitman’ın etkisi altında kaldı. New York’ta Arapça yayımlanan haftalık el-Hüdâ gazetesinde takma adlarla makaleler yazdı.

1905’te Lübnan’a döndü ve Suriye Protestan Koleji’nde (daha sonra Beyrut Amerikan Üniversitesi) ders vermeye başladı; bir yandan da edebiyat çalışmalarına devam etti. Gazetelerde ve özellikle Şibl Demmûs’un el-Iṣlâḥ gazetesinde Osmanlı idaresi aleyhinde birçok makalesi yayımlandı. II. Abdülhamid yönetimini eleştiren ʿAbdülḥamîd fi’l-Âsitâne adlı oyunu Beyrut’ta sahneye konuldu. Bu dönemde Füreyke’deki evi edip ve düşünürlerin uğrak yeri oldu. İttihat ve Terakkî yönetimi tarafından takibata

uğrayan Muhammed Kürd Ali’yi bir müddet burada sakladı. The Book of Khalid adlı ilk romanını bu sırada kaleme aldı. Kendisine Arap dünyasında büyük ün kazandıran ve “Füreyke filozofu” olarak anılmasına sebep olan er-Reyḥâniyyât adlı makalelerini iki cilt halinde neşretti. New York’a dönerken uğradığı Paris ve Londra’da başta Halîl Cibrân olmak üzere pek çok edebiyatçı ile tanışma imkânı buldu. The Book of Khalid’i New York’ta yayımladı (1911).

1916 yılında Amerikalı ressam Bertha Case ile evlendi. Ertesi yıl eşiyle birlikte, I. Dünya Savaşı’nı sona erdirmek isteyen Papa XV. Benedict’i ziyaret etti. Daha sonra Filistin sorunuyla ilgili olarak Amerika Birleşik Devletleri’nin eski başkanlarından Theodore Roosevelt ile görüştü. Aynı yıl New York’ta Suriye ve Lübnanlılar’ı Türkler’e karşı İtilâf devletleri saflarında birleşmeye çağıran Suriye ve Cebelilübnan Hürriyet Birliği’nin kurucuları arasında yer aldı. 1919’da toplanan Hague Barış Konferansı’nda ve 1921’de Washington’da düzenlenen Silâhlanmanın Sınırlandırılması Konferansı’nda Arap dünyasını temsil etti. Hayatını Doğu ile Batı’nın yakınlaşması, Arap topraklarının Osmanlı yönetiminden kurtarılması ve Filistin topraklarında etkinliklerini arttıran yahudilerle mücadeleye adayan Reyhânî 1922 yılında Araplar’ın yaşadığı bölgeleri ziyaret ederek Şerîf Hüseyin, İmam Yahyâ b. Muhammed, Abdülazîz b. Suûd, Ahmed Câbir es-Sabâh ve I. Faysal gibi Arap liderleriyle görüştü. Gözlemlerini daha sonra kitap halinde yayımladı (Mülûkü’l-ʿArab; Târîḫu Necdi’l-ḥadîs̱; Arabian Peak and Desert). 13 Eylül 1940’ta Füreyke’de öldü.

XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Amerika kıtasına göç eden Araplar’ca geliştirilen edebiyatın (bk. MEHCER EDEBİYATI) önde gelen isimlerinden olan Emîn er-Reyhânî hakkında 100 civarında kitapla pek çok makale yazılmış ve doktora tezleri yapılmıştır. Amerika Birleşik Devletleri’nde adına bir enstitü kurulmuş (The Ameen Rihani Institute), eserleri birçok dile çevrilmiş ve Füreyke’deki evi müze haline getirilmiştir. Bir Arap milliyetçisi olan Reyhânî hayatı boyunca birleşik bir Arap devletinin kurulmasını hayal etmiş, Arap liderlerini bir araya getirmek için yoğun çaba harcamıştır. Hıristiyanlık dışındaki dinlere karşı hoşgörülü olmakla birlikte onun din adamlarına karşı olumsuz bir tavır sergilediği görülmektedir. Osmanlı yönetiminin devrilmesi için mücadele etmesine rağmen bir konuşmasında Osmanlılar’ın farklı din mensuplarına gösterdiği

müsamaha sayesinde iyi bir yere ulaştığını ifade etmesi dikkat çekicidir (er-Reyḥâniyyât, I, 40). Muhammed Hüseyin Kâşifülgıtâ; Emîn er-Reyhânî, Anistâs el-Kermelî ve Corcî Zeydân ile yaptığı tartışmaları el-Mürâcaʿâtü'r-Reyḥâniyye adlı eserinde toplamıştır (I-II, Beyrut-Sayda 1331).

Eserleri. Reyhânî Arapça ve İngilizce pek çok eser kaleme almış, eserlerinin bir kısmı ölümünden sonra kardeşi Albert er-Reyhânî tarafından yayımlanmıştır. Henüz basılmamış eserleri Füreyke'deki Emîn er-Reyhânî Müzesi Arşivi'nde bulunmaktadır. Arapça Eserleri: Nübẕe fi's̱-s̱evreti'l-Firenciyye (New York 1902); el-Muḫâlefetü's̱-s̱ülâsiyye fi'l-memleketi'l-ḥayevâniyye (New York 1903; Hayvan Krallığında Üçlü Dayanışma adıyla Muammer Sarıkaya tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir [İstanbul 2002]); el-Mekkârî ve'l-kâhin (New York 1904); er-Reyḥâniyyât (edebî, felsefî, siyasî ve içtimaî konulardaki makalelerden oluşur; I-II, Beyrut 1910-1911; III-IV, Beyrut 1923-1924); Zenbaḳatü'l-Ġavr (New York 1914; Beyrut 1963); Mülûkü'l-ʿArab ev riḥletün fi'l-bilâdi'l-ʿArabiyye (Beyrut 1924, 1929, 1951); Târîḫu Necdi'l-ḥadîs̱ (Beyrut 1928, 1954); en-Nekebât (Beyrut 1928, 1948); et-Taṭarruf ve'l-Iṣlâḥ (Beyrut 1928, 1930, 1950); Entümü'ş-şuʿarâʾ (Beyrut 1933, 1953); Vefâʾü'z-zamân (Beyrut 1934); Fayṣalü'l-evvel (Beyrut 1934); Ḳalbü'l-ʿIrâḳ (Beyrut

1935, 1957, Irak'ın Kalbi adıyla Muammer Sarıkaya tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir [İstanbul 2006]); Ḳalbü Lübnân (Beyrut 1947, 1958); Ḫâricü'l-ḥarîm (Beyrut 1948); Sicillü't-tevbe (Kahire 1951); el-Maġribü'l-Aḳṣâ (Kahire 1952); Nûrü'l-Endelüs (Kahire 1952); Hütâfü'l-evdiye (Beyrut 1955); el-Ḳavmiyyât (Beyrut 1956); Vücûhun Şarḳıyye Ġarbiyye (Beyrut 1957); Edeb ve fen (Beyrut 1957); Resâʾilü Emîn er-Reyḥânî (Beyrut 1959); Şezerât min ʿahdi's-sibâ (Beyrut 1980); Ḳıṣṣatî maʿa Mey (Ziyâde) (Beyrut 1980); Vaṣiyyetî (Beyrut 1982).

İngilizce Eserleri: Myrtle and Myrrh (Boston 1905); The Book of Khalid (New York 1911); The Descent of Bolchevism (Boston 1920); A Chant of Mystics and Other Poems (New York 1921); The Path of Vision (New York 1921); Maker of Modern Arabia [Ibn Saoud of Arabia, His People and his Land] (London 1928); Around the Costs of Arabia (London 1930); Arabian Peak and Desert (London 1931); The Fate of Palestine (Beirut 1967); Critiques in Art (Beyrut 1999); Letters to Uncle Sam (Washington 2001);

Wajdah (Washington 2001); The White Way and the Desert (Washington 2002); The Lore of Arabian Nights (Washington 2002); Turkey and Islam in the War (henüz yayımlanmamış olan bu eser Emîn er-Reyhânî Müzesi Arşivi'nde bulunmaktadır). Tercümeleri: The Quatrains of Abu'l-ʿAlāʾ (New York 1903); The Luzūmiyyāt of Abu'l-ʿAlāʾ (New York 1918).

## BİBLİYOGRAFYA

Emîn er-Reyhânî, er-Reyḥâniyyât, Beyrut 1987, tür.yer.; a.mlf., Mülûkü'l-ʿArab, Beyrut 1987, tür.yer.; İs'âf en-Neşâşîbî, el-Luġatü'l-ʿArabiyye ve'l-üstâẕ er-Reyḥânî, Mısır 1928; Cemîl Cebr, Emîn er-Reyḥânî, Beyrut 1947; Raîf Hûrî, Emîn Reyḥânî, Beyrut 1948; Mârûn Abbûd, Emîn er-Reyḥânî, Kahire 1952; Sâmî el-Keyyâlî, Emîn er-Reyḥânî, Kahire 1960; M. Ali Mûsâ, Emîn er-Reyḥânî, Beyrut 1961; Albert er-Reyhânî, er-Reyḥânî ve muʿâṣıruh, Beyrut 1965; a.mlf., Where to find Ameen Rihani: Eyne tecidü Emîn er-Reyḥânî, Beyrut 1979; Salma Khadra Jayyusi, Trends and Movements in Modern Arabic Poetry, Leiden 1977, s. 86-91; Îsâ Mîhâîl Sâbâ, Emîn er-Reyḥânî, Kahire 1980; Hannâ el-Fâhûrî, el-Mûcez fi'l-edebi'l-ʿArabî ve târîḫih, Beyrut 1985, IV, 320-339; H. Frederick Eilts, "Ameen Rihani and the Hijaz-Najd Conflict: An Abortive Peace Mission", Law, Personalities and Politics of the Middle East: Essays in honour of Majid Khadduri (ed. J. Piscatory - G. S. Harris), Boulder 1987, s. 93-123; Emîn er-Reyḥânî: Râʾidün nehḍavî min Lübnân, Beyrut 1988; Muhammed Dekrûb, Ḫamsetü rüvvâd yuḥâvirûne'l-ʿaṣr, Dımaşk 1992, s. 14-50; İbrâhim b. Abdullah el-Hâzimî, Mevsûʿatü aʿlâmi'l-ḳarni'r-râbiʿ ʿaşer ve'l-ḫâmis ʿaşeri'l-hicrî fi'l-ʿâlemi'l-ʿArabî, Riyad 1419, III, 983-991; Hüseyin Yazıcı, Göç Edebiyatı, İstanbul 2002, s. 181-204; Sâlih Zehrüddin, Mevsûʿatü ricâlât min bilâdi'l-ʿArab, Beyrut 2001, s. 81-94; Ahmed Ebû Hâka, "Emîn er-Reyḥânî ve edebü'r-riḥle", el-Fikrü'l-ʿArabî, IX/51, Beyrut 1988, s. 119-132; G. P. Nash, "Ameen Rihani and the Colonization of Arabia, 1909-1939", al-Abhath, XLII, Beirut 1994, s. 97-121.

Cengiz Tomar

# REZÎLET

(الرذيلة)

Faziletin karşıtı olarak kötü huy, erdemsizlik anlamında kullanılan ahlâk terimi

(bk. FAZİLET).

# REZÎN (Benî Rezîn)

(بنو رزين)

Endülüs’te hüküm süren mülûkü’t-tavâiften biri (1013-1104).

Kuzey Afrika’nın Berberî topluluklarından Hevvâre kabilesinin bir kolu olup adını VIII. yüzyılda Târık b. Ziyâd ile Endülüs’e giden Rezîn el-Bernusî’den almıştır. Muhtemelen Târık b. Ziyâd’ın ordusundaki Berberîler’le birlikte Endülüs’e giden kabile önce Kurtuba’ya (Cordoba) yerleşmiş, ardından Kûnke (Cuenca) dağlarında bulunan Şentemeriyyetüşşark (Santa Maria de Oriente) bölgesine göç etmiştir. Daha sonra Sehletü Benî Rezîn adı verilen bölge günümüzde Albarracin adıyla tanınmaktadır. Endülüs’teki valiler dönemi boyunca Berberî kabilelerini etkileyen çatışmaların dışında kalan Benî Rezîn, Halife III. Abdurrahman’ın daveti üzerine 324’te (935-36) Elbe (Alava) bölgesinde hıristiyanlara karşı yapılan akınlara katıldı. Kaynaklarda kabilenin adı ilk defa bu vesileyle geçmektedir. III. Abdurrahman, müslümanların yenilgisiyle sonuçlanan 327 (939) yılındaki Şemenka (Simancas) savaşından sonra askerî politikasını köklü bir şekilde değiştirdi. Kendisi savaşlara katılmayıp aralarında Benî Rezîn’in de bulunduğu sınır bölgelerinden önemli kabile reislerini göndermeye başladı. Böylece Benî Rezîn Endülüs’te büyük bir önem kazandı. Kurtuba, Benî Rezîn ile komşularından Tücîbîler arasında meydana gelen ve bölge güvenliğini tehdit eden kavgaya müdahale etmek zorunda kaldı. 346’da (957) Benî Rezîn’in reisi Mervân b. Hüzeyl ve 361’de (971-72) Yahyâ b. Hüzeyl, Halife II. Hakem’i ziyaret ettiler. Bu ziyaretler sırasında bölge üzerindeki hâkimiyetlerini teyit edecek şekilde ağırlandılar.

II. Hişâm ve hâcib İbn Ebû Âmir el-Mansûr döneminde yapılan savaşlara katılan Benî Rezîn, Mansûr’un ölümünü (392/1002) takip eden ve Endülüs Emevî hilâfetinin yıkılışına kadar süren karışıklıklar boyunca bölgedeki hâkimiyetini ve itibarını korudu. Kabile, Süleyman el-Müstaîn’in halife olarak tanınmasından sonra 403 (1013) yılında reisleri Ebû Muhammed Hüzeyl b. Abdülmelik b. Halef’in (İbnü’l-Asla‘, İbn Rezîn el-Berberî)

önderliğinde bağımsızlığını ilân etti. Kaynakların politik kabiliyetinden, güçlü hitabetinden övgüyle bahsettikleri Hüzeyl b. Abdülmelik'in ölümünün ardından yerine oğlu Ebû Mervân Abdülmelik b. Hüzeyl geçti (436/1045). Cebrü'd-devle lakabını alan Ebû Mervân kendi emirliği adına ordu teçhiz etti ve komşularıyla iyi ilişkiler kurdu. Ancak VI. Alfonso'ya itaat etmesi ve 478'de (1085) Tuleytula'nın (Toledo) düşmesinden sonra vergi ödemek zorunda kalması kendisini zor durumda bıraktı. Zellâka'da Murâbıtlar'ın zaferi sebebiyle kısa süreli bir bağımsızlığın ardından Sîd'e (Rodrigo Diaz de Vivar) vergi ödemek zorunda kaldı. Hıristiyanların bölgede güçlenmesi onu Murâbıtlar'la

ittifak yapmaya zorladı. Yaklaşık altmış yıl hüküm süren Ebû Mervân 496 (1103) yılında vefat etti. Ebû Mervân'ın oğlu ve emirliğin son reisi Yahyâ b. Abdülmelik Murâbıtlar'ın Endülüs'e hâkim olmasıyla sadece bir yıl varlığını sürdürebildi. Benî Rezîn emirliği 497'de (1104) tarihe karıştı.

## BİBLİYOGRAFYA

İbn Hazm, Cemhere, s. 499-500; İbn Hayyân, Crónica del Calife ʻAbdarrahman III an-Nasir entre los años 912 y 942 (trc. M. J. Viguera - F. Corriente), Zaragoza 1981, tür.yer.; a.mlf., el-Muḳtebes (nşr. Abdurrahman Ali el-Haccî), Beyrut 1965, s. 72, 203, 205; Feth b. Hâkān, Ḳalâʾidü'l-ʿiḳyân (nşr. Hüseyin Yûsuf Haryûş), Zerkā 1409/1989, I-II, 157-169; İbnü'l-Ebbâr, el-Ḥulletü's-siyerâʾ (nşr. Hüseyin Mûnis), Kahire 1985, II, 108-115; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, III, 181-184; İbnü'l-Hatîb, Aʿmâlü'l-aʿlâm (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 1424/2003, II, 194-196; E. Lévi-Provençal, Histoire de l'Espagne musulmane, Paris 1950, I, 87; II, 58; R. Arié, Aperçus sur les royaumes berbères d'al-Andalus V/XI, Le Caire 1958, bk. İndeks; J. B. Vilá, Historia de Albarracín y su Sierra II: Albarracín Musulmán, Teruel 1959, bk. İndeks; D. Wasserstein, The Rise and Fall of the Party-Kings: Politic and Society in Islamic Spain 1002-1086, Princeton 1985, s. 93; a.mlf., "Razīn", EI² (İng.), VIII, 478-479; M. Abdullah İnân, Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs: Düvelü'ṭ-ṭavâʾif, Kahire 1408/1988, s. 253-259; M. J. Viguera Molíns, Los reinos de taifas y las

invasiones magrebíes, Madrid 1992, bk. İndeks; A. A. Gorbea, “Las torres berebres de la Marca Media. Aportaciones a su estudio”, Cuadernos de la Alhambra, XII, Granada 1976, s. 279-305; Kemâl Seyyid Ebû Mustafa, “Benû Rezîn ve devrühümü’s-siyâsî ve’l-ḥaḍârî fî Şentemeriyyeti’ş-şarḳ”, Mecelletü Külliyyeti’l-âdâb, XXXV, İskenderiye 1987, s. 201-236.

Soha Abboud Haggar

# REZZÂK

(الرزّاق)

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte “rızık vermek” anlamındaki rezḳ kökünden türeyen rezzâk kelimesi “kesintisiz biçimde çokça rızık veren” demektir. Allah’a nisbet edildiğinde “bedenlerin ve ruhların gıdasını yaratıp veren” mânasına gelir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “rzḳ” md.; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “rzḳ” md.). Kur’ân-ı Kerîm’de “rezk” kavramı birkaç âyette “yedirmek, nasiplendirmek; yiyecek” anlamında insana nisbet edilmiş, elliyi aşkın yerde fiil kalıplarıyla, elliye yakın yerde de “rızk” şekliyle Allah’a izâfe edilmiştir. Birçok âyette insana, onun bilgi alanına giren ve girmeyen sayısız canlıya verilen nimetlerin Allah’ın varlığı, birliği, kudreti, irade ve merhametinin alâmetleri olduğu belirtilmekte, insanlardan bu nimetlerin sahibini tanımaları ve ellerindeki imkânlardan başkalarını da faydalandırmaları istenmektedir: “Ne olurdu onlara, Allah’a ve âhiret gününe inansalar ve O’nun kendilerine lutfettiği nimetlerden dağıtsalar!” (en-Nisâ 4/39). Ondan fazla âyette Allah’ın dilediği kimselerin rızkını bollaştırdığı, dilediklerininkini daralttığı, bazan da hesapsız verdiği ifade edilmiştir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “rzḳ” md.). Beş âyette “râzık” ismi “hayrü’r-râzikīn” (rızık verenlerin en hayırlısı) terkibiyle zât-ı ilâhiyyeye izâfe edilmiştir. Bu terkibin yer aldığı âyetlerin bir kısmında rızık kavramı “yiyecek ve içecek dahil olmak üzere maddî servet ve nimetler”, bir kısmında ise “dünya ve âhiret hayatına yönelik mânevî değerler, cennetteki imkânlar” mânasına gelmektedir (el-Mâide 5/114; el-Hac 22/58; el-Mü’minûn 23/72; Sebe’ 34/39; el-Cum‘a 62/11). Zâriyât sûresinde (51/56-58) Cenâb-ı Hak cinleri ve insanları kendisine kulluk etmeleri için yarattığını, onlardan rızık istemediğini ve kendisini doyurmalarını arzu etmediğini bildirdikten sonra bütün yaratıklara rızık verenin (rezzâk) kendisi olduğunu belirtmektedir. Rızık genel anlamıyla “faydalanılacak şey” diye anlaşılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Kur’an’da geçen rızık kavramının konuları lutuf ve bağış, yağmur, yiyecek, meyve, cennetteki imkânlar vb. hususları içerdiği görülür (krş. İbnü’l-Cevzî, s. 324-326).

Rezzâk ismi İbn Mâce ve Tirmizî'nin es-mâ-i hüsnâ rivayetinde yer almaktadır ("Duʿâʾ", 10; "Daʿavât", 82). Birçok hadis rivayetinde "rezk" kavramının maddî ihtiyaçların yanı sıra mânevî değer ve mükâfatlar konumunda kullanıldığı görülür. Bunlar arasında İslâm dini, Kur'an'ı anlama yeteneği, şehitlik, sabır, sevgi ve bereket gibi lutuflar yer alır (Wensinck, el-Muʿcem, II, 252-253), Hz. Peygamber'in özellikle İslâmiyet'i yeni benimseyenlere okumalarını tavsiye ettiği duada Cenâb-ı Hak'tan rızık talep ettiği de görülmektedir: "Allahım! Günahlarımı bağışla, bana merhamet et, daima doğru yolu izlememi nasip et, beden sağlığı lutfet ve beni rızıklandır" (Müsned, I, 185; Müslim, "Ẕikir", 33-36; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 135). Enes b. Mâlik'in rivayet ettiğine göre Medine'de fiyatların yükselmesi üzerine ashap Resûlullah'tan fiyat belirlemesi yapmasını istemiş, o da şöyle demiştir: "Her şeyi yaratan, rızkı kısan ve genişleten, rezzâk olan ve fiyatlara hâkim olan sadece Allah'tır. Rabbimin huzuruna çıkarken herhangi birinizin can veya mal konusunda kendisine haksızlık ettiğim iddiasıyla benden davacı olmasını istemem" (Müsned, III, 286; Dârimî, "Büyûʿ", 13; krş. İbn Mâce, "Ticârât", 27).

İkisi de "rezk" kökünden türemiş sıfatlar olup Allah'a nisbet edilen râzık ile rezzâk arasındaki fark, rezzâkın "nimetlerinden ardarda ve fazlasıyla faydalandıran" şeklindeki anlamıyla râzıktan daha zengin bir içeriğe sahip olması ve sadece O'nun için kullanılmasıdır. Râzık ise "rızka vesile ve sebep olan" mânasına alındığında insan için de söz konusudur. Rızık "çeşitli alanlarda kendisinden faydalanılan şey" biçiminde yorumlanarak (Kāmûs Tercümesi, III, 858) genelde zâhirî ve bâtınî olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Zâhirî rızık bedenlere ait olandır. Allah sayısız mahlûkatın rızkını yaratan, onların istifadesine veren ve bedenlerin bundan yararlanarak belirlenmiş zamana kadar varlıklarını sürdürme mekanizmasını icat edendir. Bâtınî rızık ise zihni ve kalbi mâmur eden bilgi ve mârifettir (Mâtürîdî, vr. 733a; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "rzḳ" md.; Gazzâlî, s. 90; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "rzḳ" md.). Kur'ân-ı Kerîm'de, insanların sebep konumunda teşebbüs ve gayretleri varsa da toprağa atılan tohumun yeşerip ürün vermesini sağlayan, suyu buluttan indiren, ateşe yakma gücünü verenin Allah olduğu beyan edilerek (el-Vâkıa 56/58-73) yer küresinde hayatın başlaması, insan türünün oluşması ve hayatını sürdürmesinin rezzâk isminin sonuçları olduğu bildirilir. Ardından mânevî nimetlerin en büyüklerinden olan Kur'an'ın

önemi vurgulanır ve bütün bunlara karşılık bazı insanların Kur'an'ı yalanlama nankörlüğüne saptığı belirtilir (el-Vâkıa 56/77-82). Hz. Peygamber'e nisbet edilen yemek dualarından biri bu ilâhî beyan paralelinde bir muhteva taşır: "Allahım! Bütün övgü ve senâlar sanadır. Yedirdin, içirdin, yemeğe doyurdun, suya kandırdın. Nankörlük, itaatsizlik ve senden müstağni oluş küstahlığı göstermeksizin, hamd ve şükrümüzü sana sunarız ey rabbimiz!" (Müsned, IV, 236; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "vdʿa" md.).

Gazzâlî rezzâk isminden kulun alabileceği nasibi iki noktada özetler. Bunlardan biri gerçek anlamda rızık verenin Allah olduğunu bilmesi, O'ndan talepte bulunması ve O'na güvenmesidir. İkincisi O'nun kullara hakka kılavuzluk eden bir ilim, irşat eden bir dil, veren bir el lutfetmesidir. Böylece kul sözleri ve fiillerinin yardımıyla değerli rızıkların kalplere ulaşmasına aracı olur. Allah bir kulu sevdiğinde yaratılmışların ona olan ihtiyacını arttırır ve onu ilâhî nimetlerin ihtiyaç sahiplerine ulaşmasına vasıta kılar (el-Maḳṣadü'l-esnâ, s. 90-91).

Rezzâk Allah'ın fiilî isim ve sıfatları içinde yer alır; ayrıca muğnî, mukīt ve nâfiʿ ismiyle anlam yakınlığı, kābız ve bâsıt isimleriyle de muhteva münasebeti içinde bulunur (ayrıca bk. RIZIK).

## BİBLİYOGRAFYA

Kāmûs Tercümesi, III, 858; Wensinck, el-Muʿcem, II, 252-253; Müsned, I, 185; III, 286; IV, 236; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 733a; Hattâbî, Şeʾnü'd-duʿâʾ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Dımaşk 1404/1984, s. 54; Ebû Abdullah el-Halîmî, el-Minhâc fî şuʿabi'l-îmân (nşr. Hilmî M. Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 203; Gazzâlî, el-Maḳṣadü'l-esnâ (Fazluh), s. 90-91, 174; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, el-Emedü'l-aḳṣâ, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499, vr. 122b-124b; İbnü'l-Cevzî, Nüzhetü'l-aʿyün, s. 324-326; Musa Çokar, Mâtürîdî'de Esmâ-i Hüsnâ, Isparta 2002, s. 60-62.

Bekir Topaloğlu

# RIDVÂN

(الرضوان)

Kur'ân-ı Kerîm'de "rızâ" anlamında yer alan bir terim; cennetin muhafızı kabul edilen melek

(bk. MELEK; RIZÂ).

# RIDVAN BİATI

(bk. BEY‘ATÜRRIDVÂN).

# RIDVÂN el-FELEKÎ

(رضوان الفلكي)

Rıdvân Efendi b. Abdillâh er-Rezzâz el-Müneccim el-Ebherî el-Cânî el-Felekî el-Mısrî (ö. 1122/1710)

Mısırlı astronomi bilgini ve alet yapımcısı.

Hayatına dair yeterli bilgi yoksa da çok iyi bir astronomi ve matematik eğitimi aldığı anlaşılmaktadır. Hayatının büyük bir kısmını Bulak'ta geçirdi. 1680'de hacca gitti, bu arada Mekke ile Medine'nin namaz vakitleri için cetvel hazırladı. Eminönü'nde Yenicami'nin (1663) güneybatı duvarındaki güneş saatini yapan Rıdvan isimli kişinin aynı şahıs olması ve bu tarihlerde İstanbul'da bulunması kuvvetle muhtemeldir. Rıdvân el-Felekî 23 Cemâziyelevvel 1122'de (20 Temmuz 1710) Kahire'de vefat etti. Astronomi, aritmetik ve geometri konularında yazdığı kitapların müsveddelerinin bir deve yükü tuttuğu söylenen Rıdvan Efendi'nin birçok astronomi aleti ve gök küresi imal ettiği bilinmektedir (Abdurrahman b. Hasan el-Cebertî, I, 139). Cemâleddin Yûsuf b. Abdullah el-Kilercî el-Felekî ile birlikte Uluğ Bey zîcindeki hesaplamalara göre tunçtan iki parça halinde dökme olarak yaptıkları ve üzerindeki yazı ve figürleri gümüş kakmalarla belirttikleri bir gök küresi halen Saint Petersburg Lomonosov Müzesi'nde sergilenmektedir (Savage-Smith - Belloli, s. 233).

Eserleri. 1. ez-Zîcü'l-müfîd ʿalâ uṣûli'r-raṣadi'l-cedîdi's-Semerḳandî (ez-Zîcü'r-Rıḍvânî). Uluğ Bey zîcinin Kahire boylamına uyarlanmış şekli olup bir mukaddime, dört bölüm (makale) ve cetvellerden oluşur. 2. Esne'l-mevâhib li-taḳvîmi'l-kevâkib. Uluğ Bey zîcinin Kahire boylamına göre yapılmış ölçümlerinin tekrar gözden geçirilerek düzenlenmiş şeklidir. 3. ed-Dürrü'l-ferîd ʿale'r-raṣadi'l-cedîd. Bir mukaddime, on iki bab ve bir hâtimeden meydana gelen eser Uluğ Bey zîcinin Kahire boylamına göre düzenlenmiş diğer bir şeklidir. 4. ʿUmdetü üli'n-nühâ ve'l-ʿirfân fî ʿilmi'l-mîḳāt ve'l-ḳıbleti bi-Dâğıstân. Bir süre Mısır'da bulunan Dağıstanlı âlim Muhammed b. Muhammed el-Kerhî için telif edilmiş olup ilm-i mîkāt ve

Dağıstan’ın kıble tayini konuları hakkındadır. 5. Buġyetü’s-sâ ͗il fî vażʿi’l-mezâvil. Mukaddimesi Rıdvân el-Felekî tarafından yazılan eserdeki İstanbul ve Kahire enlemlerine göre hesap edilmiş cetveller muhtemelen Sâlih Efendi’ye aittir. 6. Buġyetü’ṭ-ṭullâb fi’stiḫrâci’l-aʿmâli’l-felekiyye bi’l-ḥisâb. 7. Düstûru uṣûli ʿilmi’l-mîḳāt ve netîcetü’n-naẓar fî taḥrîri’l-evḳāt (Netîcetü’l-kübrâ). Astronomi öğrencileri için bir el kitabı niteliğinde olup bir mukaddime, dört bab ve bir hâtimeden meydana gelir. 8. Netîcetü’l-efkâr fî maʿrifeti’l-ʿameli bi’l-leyli ve’n-nehâr (Netîcetü’ṣ-ṣuġrâ). Bir mukaddime, dört bab ve cetvellerden oluşur. 9. Ḳırânü’l-ʿulviyyîn Zühal ve’l-Müşterî bi-vasaṭi’l-mesîr. Satürn ve Jüpiter gezegenlerinin birbirlerine yaklaşmaları hakkında İbn Şâtır’ın metoduyla kaleme alınmış bir çalışmadır. 10. Ṭırâzü’d-dürer fî rü ͗yeti’l-ehille ve’l-ʿameli bi’l-ḳamer. 11. Kelâmun kâfin fî maʿrifeti’l-ictimâʿ ve’l-istiḳbâl ve’l-küsûf ve’l-ḫusûf. Manzum bir eser olup “kâf” harfiyle kafiye yapılmış olduğundan bu isimle anılmaktadır.

Rıdvân el-Felekî’nin kaynaklarda adı geçen diğer eserlerinden bazıları şunlardır: el-Cevheretü’l-lâmiʿa ve’n-netîcetü’l-câmiʿa, Düstûru netîceti’l-muḳaddime fî aʿmâli ʿilmi’l-mîḳāt, Cedvelü taḳvîmi’ş-şems li-ṭûli Mekke, Cedâvil li-ṭûli Medîne, Zîc li-tûli Mıṣri’l-Ḳāhire, Risâle

fi’l-hey ͗e, el-Vażʿu ʿale’l-cihâti fi’l-besâ ͗iṭi ve’l-münḥarifât, er-Risâletü’l-âfâḳıyye bi’n-nisbeti’s-sittîniyye, Risâle fî ḍarbi’d-derec ve’d-deḳā ͗iḳ ve ḳısmetihâ ve cüzûrihâ, Cedâvilü’l-münḥarife, Cedâvil fi’l-hey ͗e (eserlerinin tam listesi ve yazma nüshaları için bk. King, Fihrisü’l-maḫṭûṭat, I, 335; II, 129-130; A Survey of Scientific, s. 107-108; Rosenfeld - İhsanoğlu, s. 386-387).

## BİBLİYOGRAFYA

Abdurrahman b. Hasan el-Cebertî, ʿAcâ ͗ibü’l-âs̱âr (nşr. Abdürrahîm Abdurrahman Abdürrahîm), Kahire 1997, I, 139-140, 201, 280, 622; Brockelmann, GAL, II, 359, 471; Suppl., II, 487; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 369; D. A. King, Fihrisü’l-maḫṭûṭâti’l-ʿilmiyyeti’l-maḥfûẓa bi-Dâri’l-

kütübi’l-Mıṣriyye, Kahire 1981, I, 335; II, 129-130; a.mlf., A Survey of Scientific Manuscripts in the Egyptian National Library, Wiona Lake 1986, s. 107-108; E. Savage-Smith - Andrea P. A. Belloli, Islamicate Celestial Globes: Their History, Construction and Use, Washington 1985, s. 49-50, 87, 116, 214-215, 233-234; Nusret Çam, Osmanlı Güneş Saatleri, Ankara 1990, s. 80-85; Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr., Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi, İstanbul 1997, I, 377-384; B. A. Rosenfeld - E. İhsanoğlu, Mathematicians, Astronomers and Other Scholars of Islamic Civilisation and Their Works (7th-19th c.), Istanbul 2003, s. 386-387; Salim Aydüz, “Uluğ Bey Zici’nin Osmanlı Astronomi Çalışmalarındaki Yeri ve Önemi”, Bilig, sy. 25, Ankara 2003, s. 139-172.

Salim Aydüz

# RIDVÂN b. TUTUŞ

(رضوان بن تتش)

Fahrü'l-mülûk Rıdvân b. Tutuş es-Selcukī (ö. 507/1113)

Halep Selçuklu meliki (1095-1113).

Suriye Selçuklu Devleti Meliki Tâcüddevle Tutuş'un oğludur. Tutuş'un Sultan Melikşah'ın ölümünün ardından Büyük Selçuklu tahtını ele geçirmek için Sultan Berkyaruk ile ikinci defa mücadeleye girdiği sırada Dımaşk'ta bulunan Rıdvân babasının yardım talebi üzerine Suriye'deki kuvvetlerin başında yola çıktı. Fırat kıyısındaki Âne'de konakladığı sırada babasının Rey yakınlarında Sultan Berkyaruk ile yaptığı savaşta öldürüldüğünü (17 Safer 488 / 26 Şubat 1095) öğrenince Halep'e döndü ve hiçbir muhalefetle karşılaşmadan Suriye Selçuklu Devleti'nin başına geçti. Babasının yanında bulunan kardeşi Dukak da Atabeg Cenâhüddevle Hüseyin ve diğer bazı kumandanlarla birlikte Halep'e geldi. Kardeşi Dukak'ın kısa bir süre sonra Halep'ten gizlice Dımaşk'a giderek orada Dımaşk Selçuklu melikliğini kurması üzerine şehri kuşatan Rıdvân başarılı olamadı ve Halep'e dönmek zorunda kaldı. Böylece Suriye Selçuklu Devleti, Halep ve Dımaşk melikliği olmak üzere ikiye ayrılmış oldu (488/1095). Devlet işlerini atabegi Cenâhüddevle Hüseyin'e bırakan Rıdvân hâkimiyet sahasını genişletmek amacıyla Sökmen b. Artuk'un idaresindeki Suruç'u kuşattı, ancak bir sonuç alamadı (489/1096). Daha sonra Ermeni Toros'un hâkimiyetinde olan Urfa üzerine yürüdü ve şehri alarak Yağısıyan'a verdi. Ayrıca Harran'ı ele geçirmek istediyse de kumandanlar arasındaki huzursuzluk yüzünden bundan vazgeçti. Rıdvân, kendisine itaatsizlik eden kumandanlardan Yûsuf b. Abak'ı bertaraf ettikten sonra Telbâşir ve Şeyhüddeyr'i ele geçirdi. Dımaşk'ı ikinci defa kuşattıysa da şehri zaptedemeden Halep'e geri döndü. Bu olayın ardından Halep'e saldıran Dukak'ı Kınnesrîn'de bozguna uğrattı (5 Rebîülâhir 490 / 22 Mart 1097). Cenâhüddevle Hüseyin'in vezirlikten ayrılıp Humus'a yerleşmesi üzerine devlet işlerini Yağısıyan'a teslim etti.

Suriye Selçuklu Devleti’nin iki kola ayrılmasını fırsat bilen Fâtımî Halifesi Müsta‘lî-Billâh, Rıdvân’a bir elçilik heyeti gönderip hâkimiyeti altındaki topraklarda Fâtımîler adına hutbe okuttuğu takdirde kardeşi Dukak’a karşı kendisini destekleyeceğini bildirdi. Rıdvân da bu teklifi kabul etti ve Fâtımîler adına hutbe okutmaya başladı (17 Ramazan 490 / 28 Ağustos 1097). Bu hadise Sünnî İslâm dünyasında büyük tepkiyle karşılandı. Bunun üzerine Rıdvân, dört hafta sonra hutbeyi tekrar Abbâsîler ve Büyük Selçuklular adına okutmak zorunda kaldı ve Abbâsî Halifesi Müstazhir-Billâh’a elçi gönderip özür diledi.

Rıdvân, Humus’ta bağımsız bir emirlik kuran Cenâhüddevle Hüseyin’e ve Dukak’a karşı Yağısıyan ve Sökmen’i de yanına alarak bir sefer düzenlemeye karar verdi. Bu sırada Haçlılar, Antakya üzerine yürüyünce şehrin valisi Yağısıyan başta Sultan Berkyaruk olmak üzere bütün müslüman emîrlerden yardım istedi. Rıdvân, Haçlılar’a karşı harekete geçen Musul Emîri Kürboğa’nın idaresindeki Selçuklu ordusuna küçük bir birlik göndermekle yetindi. Haçlılar Antakya’yı ele geçirip burada bir prinkepslik kurdular (491/1098) Bu davranışı sebebiyle Yağısıyan ve Sökmen onu desteklemekten vazgeçtiler. Böylece Rıdvân, Halep’te Haçlılar karşısında yalnız kaldı. Haçlı kuvvetleri 492’de (1098) Bâre ve Maarretünnu‘mân’ı işgal ettikten sonra Rûc, Cezr, Zerdana, Sermîn ve Kellâ şehir ve kalelerini ele geçirip Halep’i âdeta kuşatma altına aldılar. Bu sırada Rıdvân, Antakya Prinkepsi Bohemund’un ordusuna mağlûp oldu (25 Şâban 493 / 5 Temmuz 1100). Bohemund, Kefertâb ve Hâzır kalelerini işgal ederek Halep Selçuklu melikliğine son vermek amacıyla Müşerrif’te karargâh kurdu. Rıdvân, Bohemund’un, Dânişmendli Gümüştegin Gazi’nin akınları karşısında zor durumda kalan Malatya hâkimi Ermeni Gabriel’e yardım etmek üzere Malatya’ya hareket etmesinden faydalanıp Haçlılar’ın depo ettikleri yiyecek maddelerini ele geçirdi.

Bu arada Rıdvân, Cenâhüddevle Hüseyin ile Nükra’da barıştı ve onunla birlikte Halep’e döndü. Cenâhüddevle Hüseyin’in bir süre sonra Humus’ta Bâtınîler tarafından öldürülmesinin ardından Humus, Dımaşk Selçuklu melikliğinin eline geçti (496/1103). Antakya ve Urfa Haçlı kuvvetleriyle Halep civarındaki köylerden zorla para toplayan Antakya Prinkepsi Tankred, Rıdvan’dan 7000 dinar ve 10.000 baş hayvan alarak onunla barış yaptı. Rıdvân, Antakya ve Urfa Haçlı kuvvetlerinin Musul Emîri Çökürmüş

ve Sökmen b. Artuk tarafından bozguna uğratılması üzerine harekete geçip Haçlılar'ın Halep civarında işgal ettikleri şehir ve kaleleri geri aldı (497/1104). Kardeşi Dukak'ın ölümünün (Ramazan 497 / Haziran 1104) ardından Dımaşk'a yürüyüp şehirde kendi adına hutbe okuttu ve para bastırdı.

Rıdvân, ertesi yıl Haçlılar'a karşı yardım talebinde bulunan Trablusşam Emîri Fahrülmülk İbn Ammâr'a yardımcı olmak için Halep'ten ayrıldığı sırada Tankred'in Artah'ı kuşattığını öğrenince Artah'a yöneldi. Ancak Tankred'in barış teklifini kabul etmeyip savaşmayı tercih etti ve yenilgiye uğradı (3 Şâban 498 / 20 Nisan 1105). Tankred, Halep civarını istilâ ederek yağmaladı. Rıdvan savaşın ardından İlgazi, İspehbed Sabave ve Sincar Emîri Alpı ile Haçlılar'a karşı ittifak yaptı. Müttefikler önce Çökürmüş'e ait Nusaybin'i kuşattılar. Çökürmüş ittifakı bozmak için Rıdvân'ı İlgazi aleyhine kışkırttı ve hapsedilmesini sağladı. Fakat İlgazi'ye bağlı Türkmenler'in çıkardığı olaylar yüzünden müttefikler bir netice elde edemeden dağıldılar. Rıdvân, Fâtımî yanlısı Halef b. Mülâib'in elindeki Efâmiye Kalesi'ni ele geçirdiyse de bir süre sonra burayı Tankred'e kaptırdı (500/1106). Rıdvân'ın Bâtınîler'le iş birliği yaptığını duyan Büyük Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar onu şiddetle kınayınca Rıdvân, Bâtınîler'i Halep'ten uzaklaştırdı.

Musul Emîri Çavlı'ya haber gönderen Rıdvân, Haçlılar'la mücadele için kendisini

Suriye'ye çağırdı. Çavlı da I. Kılıcarslan tarafından ele geçirilmiş olan Musul'u almasına yardımcı olduğu takdirde birlikte hareket edebileceklerini söyleyip onu kendisine katılmaya çağırdı. Çavlı'nın teklifini kabul eden Rıdvân, I. Kılıcarslan'ın ölümüyle sonuçlanan savaşta onun yanında yer aldı (500/1107). Ancak daha sonra Çavlı'nın davranışlarından rahatsız olup Halep'e döndü. Bu arada Sultan Muhammed Tapar, Çavlı'yı görevden alınca Çavlı bazı emîrlerle ittifak yaparak Suriye'ye doğru harekete geçti. Çavlı'ya karşı seferber olan Rıdvân, Sıffîn'de Urfa Kontu Baudouin tarafından Çavlı'ya gönderilen fidyeye el koydu ve ona karşı Nümeyroğulları ile iş birliği yapıp Halep'e döndü. Bu sırada Çavlı, Rıdvân'a ait Bâlîs'i işgal etti. Bunun üzerine Rıdvân, Tankred'e ittifak teklifinde bulundu; Çavlı da Baudouin ve Juscelin'den yardım istedi.

Telbâşir'de yapılan savaşta her iki taraf ağır zayiat verdi (Safer 502 / Eylül 1108). Bâlîs tekrar Halep Selçuklu melikliğinin hâkimiyeti altına girdi.

Haçlılar'ın işgal ettiği Halep civarındaki topraklarını geri almak için Antakya bölgesine akınlar yapan Rıdvân, Tankred'in Urfa'dan dönmesiyle Halep'e çekildi. Tankred de misilleme olarak Halep'in doğusuna saldırınca Rıdvân zor durumda kaldı; 20.000 altın, 10.000 at verip Antakya seferi sırasında aldığı esirleri serbest bırakmak şartıyla barış yaptı. Bu antlaşma sebebiyle Halep ve civarındaki halkın erzak sıkıntısı çekmeye başlaması sebebiyle Rıdvân hazineye ait arazileri ucuz fiyatla halka satmak zorunda kaldı. Haçlılar'ın Suriye'yi ve özellikle Halep civarını yağma ve tahrip etmeleri üzerine Rıdvan o sırada Bağdat'ta bulunan Sultan Muhammed Tapar'a bir heyet yollayıp yardım istedi. Sultanın emriyle Musul Emîri Mevdûd b. Altuntegin önce Harran'ı, ardından Juscelin'in elindeki Telbâşir'i kuşatmaya başladı. Bu sırada Rıdvân, Mevdûd'a haber göndererek hemen Halep'e gelmelerini istedi. Ancak Selçuklu ordusu Halep önlerinde konaklayınca hareketlerinden endişeye kapıldı ve Mevdûd'u çağırdığına pişman olup Halep kapılarını kapattı. Bunun üzerine Selçuklu ordusu bölgeden uzaklaştı (Safer 505 / Ağustos 1111) ve Haçlılar'a karşı bir harekâta girişilemedi.

Bu dönemde iktisadî sıkıntı içinde olan Melik Rıdvân'ın Bâtınîler'le iş birliği yaparak Horasan'dan Halep'e gelen Ebû Harb Îsâ adlı tüccarın mallarına el koymaya teşebbüs etmesi itibarını büyük ölçüde sarstı. Antakya Prinkepsi Tankred'in Azaz'ı işgal etmeye hazırlandığını öğrenince arası açık olmasına rağmen Atabeg Tuğtegin'den yardım istedi ve kendisini Halep'e davet etti. Burada yapılan görüşmeler sonunda taraflar bir antlaşma imzaladılar (506/1112). Kudüs Kralı I. Baudouin, Dımaşk civarına saldırınca Tuğtegin Rıdvân'dan yardım istedi, ancak Rıdvân yardıma gitmedi, Taberiye'de Haçlılar'ın bozguna uğramasından sonra 100 süvari göndermekle yetindi. Tuğtegin de buna öfkelenip Dımaşk'ta onun adına okunmakta olan hutbeye son verdi (1 Rebîülevvel 507 / 16 Ağustos 1113). 28 Cemâziyelâhir 507'de (10 Aralık 1113) Halep'te ölen Rıdvân Meşhedülmelik denilen yerde defnedildi. Kaynaklarda Bâtınîler'le iş birliği yapması, onlar için Halep'te bir dârüdda've inşa ettirmesi ve iki kardeşini öldürtmesi gibi sebeplerle ağır biçimde eleştirilmektedir. Yerine oğlu Ebû

Şücâ Alparslan geçti.

## BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Amedroz), s. 127, 130-132, 133-136, 138, 142, 148, 150, 156-159, 169, 173, 177, 182, 183-184, 189; Urfalı Mateos Vekayinâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162) (nşr. ve trc. H. D. Andreasyan), Ankara 1962, s. 183-184, 186, 230-231, 234, 241-243; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, tür.yer.; İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-ḥaleb, II, 118, 124-125, 130-132, 135, 138-144, 146-153, 155-157, 161, 164, 246; Ebü'l-Ferec, Târih, I, 345, 347-351; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIX, 315-316; A. Aquensis, Geschichte des ersten Kruezzugs (trc. H. Hefele), Jena 1923, I, 131-132, 214-227, 236-238, 241-242, 308-309; II, 158-159, 181-186, 195-196, 238-247; Anonymi Gesta Francorum et Aliorum Hierosolymitanorum (nşr. B. A. Lees), Oxford 1924, s. 58, 75-78; Cl. Cahen, La Syrie du nord, Paris 1940, s. 213, 217-218, 227-228, 230, 239-242; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1971, s. 136-138; Işın Demirkent, Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi: 1098-1118'e Kadar, İstanbul 1974, s. 91, 112-118, 121-131, 137-138, 145-146; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, bk. İndeks; Ali Sevim, Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi, Ankara 2000, s. 161-223; a.mlf., "Artukluların Soyu ve Artuk Bey'in Siyasi Faaliyetleri", TTK Belleten, XXVI/101 (1962), s. 121-146; a.mlf., "Artukoğlu Sökmen'in Siyasî Faaliyetleri", a.e., XXVI/103 (1962), s. 501-520; a.mlf., "Artukoğlu İlgazi", a.e., XXVI/104 (1962), s. 650, 664; C. E. Bosworth, "Rıḍwān", EI² (İng.), VIII, 519.

Ali Sevim

# RIDVANBEGOVİÇ, Ali Paşa

(1783-1851)

Osmanlı devlet adamı.

Bosna valilerinden Zülfikar Kaptan'ın oğludur. Aile, büyük ataları Rıdvan Kaptan dolayısıyla Rıdvanbeyoğulları (Rıdvanbegoviç) diye bilinir. Osmanlı kaynaklarında ailenin Mostar yakınlarındaki Stolaç (İstolçe / Ustulçe) kasabasından olması dolayısıyla aynı zamanda İstolçeli Ali Paşa olarak da geçer. 1813-1814'te babasının yerine İstolçe mutasarrıfı oldu. Aynı dönemde kardeşi Hacıbey zengin gelirleri olan çevredeki Hutovo ağalığında bulunuyordu. Bu sırada Bosna-Hersek'in güçlü ailelerinden İsmâil Ağa Çengiç ailesiyle iyi ilişkiler içinde iken Bosna kaptanları ile arası iyi değildi. Nitekim 1830'da Bosna'da Gradaçaç kasabasında Hüseyin Kaptan, Osmanlı Devleti'ne karşı isyan hareketi başlattığında sayıları otuz dokuza varan Bosna-Hersek kaptanlarından birçoğu onunla iş birliği yaptığı halde Ali Paşa devletin yanında yer almıştı. İsyanın bastırılmasında görev alan Ali Paşa bölgede redif taburları kurmakta da başarılı oldu (BA, HH, nr. 21868/E). 1832'de Anadolu'ya geçti; Sadrazam Reşid Mehmed Paşa kuvvetlerine bağlı olarak Konya ve Kütahya'ya kadar ilerlemiş olan Mısır kuvvetlerine karşı savaştı. II. Mahmud, Ali Paşa'yı gösterdiği gayret dolayısıyla vezâretle mükâfatlandırdı ve Hersek'i müstakil mutasarrıflık haline getirerek yönetimini ona verdi. 1833 Mart ayı ortalarına ait bir belgede, Hersek sancağının Bosna eyaletinden ayrılıp o tarafın ahvalini bilen birine verilmesi gerektiği için kendisinin bu yörede iyi tanınması sebebiyle söz konusu sancağa tayin edilmiş olduğu belirtilir (BA, MD, nr. 250, s. 24-25). II. Mahmud, Ali Paşa'nın ayrıca bir nişanla ödüllendirilmesi hususundaki rapora kendi hattıyla onun buna lâyık olduğunu yazarak karşılık verdi (BA, HH, nr. 21757). Devlete bağlılıklarından dolayı Ali Paşa'nın oğlu Zülfikar Nâfiz Paşa, Rıdvan Paşa ve diğer aile fertlerine nişanlar ve yüksek görevler verildi. Bu şekilde tekrar Rumeli'ye dönen Ali Paşa uzun yıllar Hersek valiliği yaptı. Hersek sancağında biri Buna'da, diğeri Stolaç'ta inşa ettirdiği iki cami yanında meydana getirdiği hayır eserlerine birçok gelir tahsis etti (vakfiye tarihi 1264/1848). Bu

hizmetlerinden dolayı Hersek’te halkın sevgisini kazandı.

Bosna’da 1850’li yıllarda ortaya çıkan ayaklanmada isyancılar Bihaç şehrini ele

geçirdiler ve Bosna Valisi Tâhir Paşa’yı Travnik’e geri çekilmeye zorladılar. Ali Paşa bu ayaklanmayı destekledi ve isyancılarla birlikte hareket etti. Sultan Abdülmecid, Rumeli’deki Ömer Lutfi Paşa’yı Rumeli Ordu-yı Hümâyunu müşiri olarak bu ayaklanmayı bastırmakla görevlendirdi. Ömer Lutfi Paşa, Konjiç kasabası yakınlarında Ali Paşa’yı yendi (5 Şubat 1851). Tutuklanan Ali Paşa, Mostar’da bir eşeğe ters bindirilerek dolaştırıldı, daha sonra yanındakilerle birlikte Banyaluka’ya doğru yola çıkarıldı. Yolda çadırında korumasında bulunan askerlerden birinin silâhının ateş alması üzerine öldü (20 Mart 1851). Banyaluka’da Ferhad Paşa Camii hazîresinde küçük bir türbeye gömüldü. Bu türbe Bosna iç savaşında cami ile birlikte tamamen yıkılmıştır.

Ali Paşa, Stolaç’ta Bregava nehri kenarında içinde birçok bina bulunan bir saray külliyesi yaptırmıştır. Bu saray, Ahmed Cevdet Paşa’nın Rumeli teftişi sırasında bölgedeki Osmanlı askerine kışla olmak üzere İzvornikli Mahmud Paşa’nın İzvornik’te aynı şekildeki binalarıyla birlikte kamulaştırılmıştır. Külliye Bosna iç savaşında yıkılmış, daha sonra bazı evleri restore edilmiştir (2007). Eski evlerin satın alınmasıyla ilgili belgeler Başbakanlık Osmanlı Arşivi’nde bulunmaktadır. Ali Paşa’nın yukarıda adları geçen oğulları yanında Habibe adında şair bir kızı vardır. Begoviç ailesinin bazı üyeleri günümüzde hayattadır.

## BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 251, s. 4, 120; nr. 252, s. 102; nr. 253, s. 5, 71, 89; nr. 254, s. 79-80; nr. 257, s. 179, 214; nr. 258, s. 36; BA, Bosna Ahkâm Defteri, nr. 9, s. 24, 27-30, 34-42, 66-68, 83; BA, A.AMD, nr. 4/6, 22/72, 30/91, 31/10, 31/13, 32/45, 32/98, 33/89, 35/3; BA, İ-DH, nr. 13736, 13799, 13808, 14205; BA, İ-MVL, nr. 4641; 22986; BA, HH, nr. 19913, 20207, 20378,

21871/A, 22114, 22176; Cevdet, Tezâkir, III, 75, 100; Ahmet Cevat Eren, Mahmud II. Zamanında Bosna-Hersek, İstanbul 1965, s. 123, 136-137; Omer Ibrahimagić, Bosnian Statehood and Nationality, Sarajevo 2003, s. 262; N. Jorga, Osmanlı İmparatorluğu Tarihi (trc. Nilüfer Epçeli), İstanbul 2005, V, 307-308, 349; O. Knezović, "Ali-Paša Rizvanbegović-Stočević, hercegovacki vezir 1832-1851", Glasnik Zemaljskog Muzeja u Bosnai i Hercegovini, XL/1-2, Sarajevo 1928, s. 11-53; A. Popovic, "Ridwān Begović", EI² (İng.), VIII, 519-521; Mustafa L. Bilge, "Mustafa Paşa, Buşatlı", DİA, XXXI, 344-345.

Mustafa L. Bilge

# RIFK

(الرفق)

Yumuşak davranma, nezaket anlamında bir ahlâk terimi.

Sözlükte “yumuşak ve yararlı olmak; yardım etmek” anlamlarındaki rıfk kelimesi terim olarak “iyi huyluluk, uyumlu, geçimli ve nazik olma, yumuşak davranma” mânalarına gelir. Ayrıca lutf, leyn (yumuşaklık), hilm, teysîr (kolaylık gösterme) kavramları rıfk ile yakın anlamda; “sertlik, kaba ve kırıcı davranış” mânasındaki unf, gılzat, hiddet, huşûnet, hurk ve şiddet karşıt anlamda kullanılmaktadır (Lisânü’l-ʿArab, “rfḳ” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “rfḳ” md.; İbn Hazm, s. 48, 62, 75; Gazzâlî, III, 184-185). Rıfk kökünden türeyen refîk “yumuşak ve nazik davranan kişi, arkadaş, dost” demektir. Hadis ve siyer kaynaklarında yer alan bilgilere göre Resûlullah, Hz. Âişe’nin kucağında son nefesini verirken “er-refîku’l-a‘lâ” (yüce dost) diyerek Allah’a gitmekte olduğunu ifade etmiş ve son sözü “Allahım, yüce dost!” olmuştur (Buhârî, “Feżâʾilü’s-ṣaḥâbe”, 5, “Meġāzî”, 83, 84; Müslim, “Feżâʾilü’s-ṣaḥâbe”, 87).

Kur’ân-ı Kerîm’de bir âyette refik kelimesi geçmektedir (en-Nisâ 4/69). Tefsirlerde, Resûl-i Ekrem vefat ettiğinde onun yokluğuna nasıl dayanacaklarını düşünüp kederlenen bazı sahâbîleri teselli etmek üzere, Allah’a ve resulüne itaat edenlerin peygamberler, sıddîklar, şehidler ve sâlihlerle beraber olacağını ve bunların ne güzel refik olduğunu bildiren bu âyetin indiği ve burada refik kelimesinin “arkadaşlığına güvenilen kişi” anlamında kullanıldığı belirtilir (meselâ bk. Taberî, VIII, 534-535; Kurtubî, V, 272; Şevkânî, I, 545, 546). Bazı âyetlerde rıfk ile yakın anlamlı kelimelerle insanlara karşı yumuşak davranmanın önemine dikkat çekilmiştir. Tâhâ sûresinde (20/44) yumuşak davranmanın etkili bir eğitim ve irşad yöntemi olduğuna işaret edilir. Bir âyette (Âl-i İmrân 3/159) Hz. Peygamber’in etrafındakilere yumuşak davranmasından övgüyle söz edilmekte, bu davranışının ilâhî rahmetin bir eseri olduğu belirtilmekte, kaba ve katı kalpli olmanın eğitim ve sosyal birlik açısından zararlı etkisine dikkat çekilmektedir. İbn Hazm, Resûl-i Ekrem’in insanları eğitirken onları

ümitlendiren, sevindiren ve rahatlatan sözler söylemeye önem verdiğini, bu sayede nasihatlerinde başarılı olduğunu, kolaylaştırıcı olmayı ve zorluk göstermekten sakınmayı emrettiğini hatırlatır (el-Aḫlâḳ ve’s-siyer fî müdâvâti’n-nüfûs, s. 62).

Hadislerde rıfk kelimesi ve türevleri geçmektedir. Hz. Peygamber, “Allahım! Ümmetime rıfk ile muamele edene sen de rıfk ile muamele et” diye dua etmiştir (Müsned, VI, 62, 93, 257, 258, 260). “Allah rıfk sahibidir ve her işi rıfk ile yapmayı sever” meâlindeki hadis (Buhârî, “İstitâbe”, 4, “Edeb”, 35; Müslim, “Selâm”, 10) rıfkın Allah’ın sıfatları arasında yer aldığını ve insanlardaki rıfk erdeminin bu sıfatın bir yansıması olduğunu gösterir. Resûl-i Ekrem, “Rıfktan mahrum kalan kimse hayırdan da mahrum kalır” (Müsned, IV, 362, 366; Müslim, “Birr”, 74-76; İbn Mâce, “Edeb”, 9); “Bir iş rıfk ile yapılırsa rıfk mutlaka o işi güzelleştirir” (Müsned, VI, 58, 112; Müslim, “Birr”, 78; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 1) hadisleriyle rıfkın önemine dikkat çekmiştir. Bizzat kendisi de sahâbîler tarafından “çok merhametli, çok yumuşak” diye nitelendirilmiştir (Buhârî, “Ezân”, 17, 18; Müslim, “Mesâcid”, 292, “Nezir”, 8; Ebû Dâvûd, “Eymân”, 21). Bir rivayete göre, Hz. Peygamber ve ashabın yanına gelen bir grup yahudinin “esselâmü aleyküm” yerine “essâmü aleyküm” (ölüm sizin üzerinize olsun) demelerine öfkelenen Hz. Âişe’nin, “O dediğiniz sizin başınıza gelsin, Allah sizin belânızı versin!” şeklinde tepki göstermesi üzerine Resûlullah, “Yâ Âişe, sâkin ol, rıfk göster, sertlikten ve hakaretten sakın!” demiştir (Müsned, III, 199; Buhârî, “Edeb”, 38; “Daʿavât”, 63; Müslim, “Birr”, 79).

İslâm ahlâkına dair kaynaklarda Câhiliye dönemi diye adlandırılan İslâm öncesi Arap toplumunda yaygın olan kabalık, saldırganlık, şiddet gibi tutum ve

davranışlara karşı rıfk, hilim, sabır, af gibi kavramlarla ifade edilen erdemler müslüman insanı Câhiliye insanından ayıran nitelikler olarak değerlendirilmiş, bilhassa güçlü ve haklı olduğu halde hilim ve rıfk ile muamele etmenin değerine vurgu yapılmıştır. Hz. Ömer’e atfedilen bir sözde Allah katında devlet başkanının rıfkından daha değerli bir erdem, yine onun sertlik ve hiddetinden daha çirkin bir erdemsizliğin bulunmadığı belirtilir (Pellat, s. 39-40). Hasan-ı Basrî’ye nisbet edilen ayrıntılı bir müslüman tanımında, “Müslüman dininde güçlü, kararlı ve yumuşak huylu

kişidir; imanı sağlam, bilgili ve halîm, zeki ve rıfk sahibidir, haklı iken bağışlayıcı, güçlü iken cömert, dostluğu ve arkadaşlığı güzel, öfke halinde sabırlıdır" şeklinde ifadeler yer alır (Gazzâlî, III, 166). İbn Hibbân'ın rıfk ile akıl arasında bir ilişki gördüğü anlaşılmaktadır. Ona göre akıllı insan daima rıfk ile davranmalıdır. Yumuşaklığın düzeltemediği şeyi sertlik hiç düzeltemez. Akıldan daha sağlam bir dayanak bulunmadığı gibi rıfktan daha hayırlı bir rehber de yoktur. Rıfkı terkeden sertliğe yönelir, sertliği seçen tehlikelerle yüzyüze kalır (Ravżatü'l-ʿuḳalâʾ ve nüzhetü'l-fużalâʾ, s. 215-223). İbn Abdülberr'in rıfk ve iktisat (orta yol) kelimelerini aynı başlıkta kullanması ve bu iki kavramı bir arada işlemesi rıfkın "her türlü davranışta uyumluluk" anlamı da içerdiğine işaret etmektedir (Behcetü'l-mecâlis, I, 217-220). Gazzâlî de insan davranışlarının her türlü aşırılıktan uzak olması gerektiğine, şiddet ve yumuşaklıkta bu dengenin gözetilmesinin önemine dikkat çeker; ancak insanın tabiatı şiddete meyilli olduğu için dinde rıfka daha çok önem verildiğini ifade eder (İḥyâʾ, III, 184-186).

## BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, "rfḳ", "lyn" md.leri; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "rfḳ", "lyn" md.leri; Müsned, III, 199; IV, 362, 366; VI, 58, 62, 93, 112, 257, 258, 260; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Şâkir), VIII, 534-535; İbn Hibbân, Ravżatü'l-ʿuḳalâʾ ve nüzhetü'l-fużalâʾ, Beyrut 1397/1977, s. 215-223; İbn Hazm, el-Aḫlâḳ ve's-siyer fî müdâvâti'n-nüfûs, Beyrut 1405/1985, s. 48, 62, 75; İbn Abdülber, Behcetü'l-mecâlis, I, 217-220; Gazzâlî, İḥyâʾ, II, 333-334; III, 166, 184-186; Kurtubî, el-Câmiʿ, V, 272; Şevkânî, Fetḥu'l-ḳadîr, Beyrut 1412/1992, I, 545, 546; Ch. Pellat, Risâle fi'l-ḥilm ʿinde'l-ʿArab, Beyrut 1973, s. 39-40.

Mustafa Çağrıcı

# RIK

(الرقّ)

Kölelik anlamında fıkıh terimi

(bk. KÖLE).

# RITL

(الرطل)

Arap dünyasındaki en yaygın ağırlık birimi.

Rıtl (ratl, çoğulu ertâl) kelimesi Grekçe litranın Süryânîce yoluyla Arapça'ya geçmiş şeklidir. Aslı Latince "dengelemek, denkleştirmek, tartmak" anlamındaki librodan türeyen "denge, terazi, tartı" mânasındaki libradır. Kelime Türkçe'ye Arapça'dan aynen, Grekçe'den lidre ve lodra biçiminde geçmiştir. Sofya'da x okkalık yani 100 dirhemlik ağırlık birimine rıtlenica adı verilirdi.

Fıkıh kitaplarındaki rıtl ile Bağdat rıtlı kastedilir. Fitre, toprak mahsulünün zekât nisabı ve abdest suyunun miktarı gibi hususlarda ölçü birimi rıtldır. Diğer ölçü birimleri gibi yer, zaman ve tartılan şeyin cinsine göre değişiklik göstermişse de bunun değeri genellikle 12 ukıyyeye veya kantarın % 1'ine eşit olmuştur. Birçok ülkede meselâ yağ, sirke, biber ve ipek gibi mallar için müstakil rıtllar kullanılmıştır. Çeşitli bölgelerin kendilerine has kütle ölçü birimlerinin asıl mahallî isimleri yerine bazı kaynaklarda rıtl (ağırlık) kelimesiyle anılması karışıklığı arttırmıştır.

İslâmiyet'in ilk yıllarına ait Mekke rıtlı 480 dirheme eşittir. Modern çalışmalarda bunun metrik karşılığı 1,5 kg. civarında hesaplanmakla beraber söz konusu dirhem Câhiliye devrinden beri varlığını sürdüren tek dânekten ibaret 0,7083 gramlık dirhem ise rıtlın değeri 340 gr. olur ki bu da Roma-Mısır librası / argiriki litra ile aynı şeydir. Klasik kaynakların verdiği bilgilerden Mekke rıtlının -muhtemelen Abbâsîler'in etkisiyle-816 gramlık Bağdat menni ile özdeşleştiği anlaşılmaktadır. VII. (XIII.) yüzyıl tarihçisi İbnü'l-Mücâvir Mekke rıtlının karşılığını 130 dirhem olarak kaydeder. J. Saris, 1612'de 20 Mekke rıtlının değerinin 23-24 "pound avoirdupoids" (ağırlık poundu) arasında oynadığını söyler ki bu 544 gramlık Bâbil küçük minasına veya onun hafif bir versiyonuna işaret edebilir. J. Fryer'e göre 1675'te Mekke ferâsilesi 27 ağırlık pounduna veya 30 rıtla eşittir (Hinz, s. 28). Bundan 408 gramlık (27 × 453,3 gr. = 12,24 kg. = 30 × 408 gr.) Bağdat

rıtlının Mekke'de de kullanıldığı sonucu çıkarılabilir. Klasik kaynakların çoğu Medine rıtlının Bağdat'ınkinin 1,5 katına yani 195 dirheme (612 gr.), Muhammed b. Ahmed el-Makdisî ise (ö. 390/1000 civarı) 200 dirheme eşdeğer olduğunu bildirir. Ona göre Yemen rıtlı Bağdat'ınkinin aynısıdır. Arabistan'ın kuzeybatısındaki Medyen ve Eyle'de Dımaşk rıtlı kullanılmıştır. Fransa Ticaret Odası bülteninde kaydedilen bilgilere ve Osmanlı Düyûn-ı Umûmiyye İdaresi verilerine dayanan George Young 1890'larda 113 dirhemlik Mısır-Cidde rıtlının metrik karşılığını 360 gr. olarak verir.

Klasik kaynakların 128, 128f ve 130 dirhem şeklinde üç farklı değer yüklediği 408 gramlık Bağdat rıtlı Abbâsî Devleti'nin etkisiyle bütün İslâm coğrafyasında standart şer'î ağırlık ölçüsü olarak benimsendi. Bu 96 drahmilik Antalya librası ile aynı şey olmalıdır. Kalkaşendî (ö. 821/1418) bunun kendi döneminde hâlâ kullanıldığını bildirir. Şerîf el-İdrîsî (ö. 560/1165) Bağdat rıtlını 180 dirhem (el-Ekyâl, III, 344), Safedî (ö. 764/1363) 125 miskal olarak kaydeder. V. (XI.) yüzyılda Beled'de 210 miskallik bir rıtl ve bunun iki katı ağırlığında bir başkası kullanılmıştır. Nâsır-ı Hüsrev (ö. 465/1073'ten sonra) Meyyâfârikīn rıtlının 480 dirhem olduğunu söyler. Hasan el-Cebertî ve Mustafa ez-Zehebî'ye göre el-Cezîre rıtlının ağırlığı 162 dirhemdir. Young'un kayıtlarından el-Cezîre'de Osmanlı okkasının rıtl adıyla anıldığı anlaşılmaktadır.

Mısır'ın eyaletlerinde farklı mallar için değişik rıtllar kullanılmıştır (meselâ Yukarı Mısır'a has et ve ekmek rıtlı diğerlerinden farklıdır). Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân devrine (685-705) ait olup Dımaşk Millî Müzesi'nde muhafaza edilen 175,5 gramlık birim muhtemelen yarım rıtldır. Aşınma payı da eklendiğinde bunun bütünü 354,16 gramlık Batlamyus rıtlına tekabül edebilir. III. Yezîd'in iktidarında (126/744) üretilen ve halen Walters Art Gallery'de (Baltimore) korunan 337,55 gr. ağırlığındaki rıtl 340 gramlık argiriki litra olmalıdır (söz konusu birimlerle ilgili olarak bk. Ettinghausen, s. 857-860). Abbâsîler devrine ait camdan mâmul ayar ağırlıklarından anlaşıldığına göre Mısır rıtlının değeri 96 dirheme (306 gr.) eşittir. Bu 9 ukıyyelik Roma rıtlı olmalıdır. Bazı bulgular 306 gr. hesabını doğrular (Hinz, s. 28). Varlığı muhtemelen Abbâsîler dönemine kadar geri giden 160 dirhemlik (510 gr.) büyük rıtl basit mallar için kullanılmıştır. Bunun Arbor'da (Michigan) korunan yıpranmış bir örneği 492,6 gramdır.

Çıkış tarihi tam olarak bilinmeyen 144 dirhemlik (456,96 gr.) rıtl Kahire, Fustat ve civarında VI. (XII.) yüzyıldan Yeniçağ'a kadar büyük rıtlın yanı sıra hâkim bir yer tutmuştur. Fâtımîler devrinde (XI-XII. yüzyıllar) 437d gramlık tam rıtl Mısır'da da kullanımda olmalıdır (bunun bir örneği Louvre Müzesi'nde korunmaktadır).

Aynı dönemde ekmek, et ve diğer bazı maddeler için (bunların bir listesi için bk. Es'ad b. Memmâtî, s. 362) 144 dirhemlik Mısır rıtlı, baharat ve pamuk için Avrupalılar'ın "ratl forfori" dediği 150 (İbn Hazm'a göre 160; Makkarî, II, 516) dirhemlik fülfül rıtlı, keten için Vali Leys b. Fazl'a (799-802) nisbet edilen 200 dirhemlik Leys rıtlı, bazı gıda maddeleri ve metaller için (bunların bir listesi için bk. Es'ad b. Memmâtî, s. 361-362) Cüzâm kabilesinin boylarından Cerî b. Avf'a nisbetle anılan 312 dirhemlik Cerevî rıtl kullanılırdı. İtalyan ticaret rehberlerine göre fülfül rıtlı 413-439,88 gr., Leys rıtl 578,361-620,46 gr., Cerevî rıtl 903,69-969,96 gr. ve bakır rıtlı 2,44 Venedik hafif libresi (736,6 gr.) ağırlığındaydı (Ashtor, XLV/3 [1982], s. 472-474; EI² [İng.], VI, 118-119).

Diğer bazı Mısır rıtlları şunlardır:

Yer VI-VIII. (XII-XIV.) XI-XII. (XVII-XVIII.)

yüzyıl yüzyıl Feyyûm - 150 dirhem - 150 dirhem

Kalyûb - 150 dirhem

Meymûne - - 168 dirhem

Bilbîs - 180 dirhem (1,25 Mısır rıtlı)

Kus - 315 dirhem

(et, ekmek ve sebze için) -

Dimyat - 330 dirhem - 330 dirhem

(2,25 Mısır rıtlı + a ukıyye)

Füvve - - 360 dirhem

Mahalle - 384 dirhem - 400 dirhem

Semennûd - 312 dirhem - 300 dirhem

(2 s Mısır rıtlı)

Asyût - 1600 dirhem 1000 dirhem

(et ve ekmek için)

Aclûn - 1200 dirhem 1000 dirhem

Tahtâ - 1000 dirhem

İhmîm - 1000 dirhem

(et ve ekmek için) -

Tahâ - 1200 dirhem

Osmanlı Devleti, 928 Cemâziyelevvelinde (Nisan 1522) Mısır ölçülerini yeniden ayarladı; buna göre her 100 dirhem 96 dirheme, her 100 rıtl 95,5 rıtla eşitlendi. XVIII. yüzyılda Kahire'de tahıl ölçümüne mahsus kapan rıtlı 12, yağ, peynir, bal, et ve sebze ölçümünde kullanılan yağcı rıtlı 14, Mansûre rıtlı 16 ukıyyeye eşitti. 1802'de Yûsuf Paşa'nın kullanımını zorunlu kıldığı 144 dirhemlik (~ 1 lb. 2 oz.) rıtl 1835 yılında standart rıtl ilân edildi. Alfred von Kremer, 1850'lerde Mısır rıtlının metrik karşılığını 450 gr. (= 144 × 3,125 gr.) olarak verir. Mahmud Bey'e göre Mısır hükümetinin bulguları 144 dirhemlik Mısır rıtlının metrik değerini 444,9312 gr. göstermiş, ancak dirhemin karşılığı 3,12 gr. olarak ayarlandığı için XIX. yüzyılın sonlarında resmen 449,28 grama sabitlenmiştir.

Suriye'de 340 gramlık Roma librası Emevîler devrinde de varlığını korudu. III-IV. (IX-X.) yüzyıllarda Suriye'nin birçok eyaletinde 600 Dımaşk

dirhemine (1,904 kg.) eşit daha ağır bir rıtl kullanılıyordu. VI-VIII. (XII-XIV.) yüzyıllarda Dımaşk ekmek rıtlı 3 Mağrib rıtlına denkti. Kalkaşendî'nin verdiği bilgilerden Memlükler devrinde söz konusu 600 Şam dirheminin 592,5 Mısır dirhemine eşit olduğu anlaşılmaktadır. İbn Tağrîberdî (ö. 874/1470) Dımaşk rıtlının 4 Mısır rıtlına denk olduğunu belirtir. Avrupa ticaret rehberleri XIV. yüzyılın sonları ile XVI. yüzyılın başları arasında Dımaşk rıtlına 1,742125-1,867626 kg. arasında değişen değerler verir (Hinz, s. 30; Ashtor, XLV/3 [1982], s. 476-477). Makdisî'ye göre Humus'tan Cifâr'a kadarki bölgede en yaygını 600 dirhemlik olmak üzere çeşitli rıtllar kullanılırdı. Bunlar arasında en ağırı Akkâ'nınki, en hafifi Dımaşk'ınkiydi. XVII. yüzyılın ikinci yarısında Jean de Thévenot, Dımaşk rıtlının 5 Fransız livresine denk düştüğünü bildirir. İbn Âbidîn (ö. 1836) kendi zamanında bu birimin 700 dirhemden daha ağır olduğunu söyler. XIX. yüzyılın ikinci yarısında söz konusu rıtl 5,25 Paris livresine (~ 2,6 kg.) eşitti. Dımaşk ipek rıtlı ise 1,93-2 kg. arasında değişirdi. XIX-XX. yüzyıllara ait 10 ukıyyelik Osmanlı Şam rıtlının metrik karşılığı olarak 2-2,5 okka yani 2,564-3,205 kg. arasında değişen değerler verilir.

Suriye'de başka rıtllar da vardı. Meselâ IV. (X.) yüzyılda Kınnesrîn rıtlı 400 dirheme eşitti. Sonraki yüzyılın ilk yarısından XVIII. yüzyıla kadar Halep'te Fâtımî Halifesi Zâhir'in (1021-1036) adını taşıyan 336 miskallik = 480 dirhemlik (1,428 kg.) Zâhir rıtlı kullanılırdı. VI. (XII.) yüzyılın sonuna doğru Şeyzerî, Halep rıtlını 724 dirheme (2,279259 kg.) eşitler. Paxi'nin verdiği bilgiden Halep, Lazkiye, Hama ve Cebele'de kullanılan rıtlın metrik karşılığı 2,168856 kg. olarak bulunur. Pegolotti'nin 1335'te Halep kantarı için kaydettiği değerden hareketle rıtl 2,28 kg. civarında hesaplanır. Aynı yüzyılda İbnü'l-Uhuvve'nin 720 Dımaşk dirhemi (2,2848 kg.) olarak bildirdiği Halep rıtlı XIX. yüzyıla kadar kullanımda kalmıştır. 724 ve 720 dirhemlik rıtllar arasındaki fark muhtemelen Halep dirheminin değerindeki değişmenin göstergesidir. XVII. yüzyılın ikinci yarısında De Thévenot bunu 5,5 Marsilya livresiyle (~ 2,352 kg.) karşılar. Halep'te XVII-XVIII. yüzyıllarda ayrıca Suriye ipeğine özel 700 dirhemlik (~ 2,217 kg.) başka bir rıtl vardı. İran ipeği için 680 dirhem = 5g Marsilya livresi ağırlığında (~ 2,1537 kg.), metal, kâfur, buhur ve baharat için yine 600 dirhemlik (~ 1,9 kg.) iki rıtl daha kullanılıyordu. Kavalalı İbrâhim Paşa Halep'i işgal ettiği zaman (1832-1840) rıtlın yerine 400 dirhemlik okkayı (hokka) kullanıma koydu. Okkanın dirhemi Halep rıtlının dirheminden % 4 daha hafifti. 1848

yılı civarında vali standartlaştırma amacıyla İstanbul okkasını kullanıma soktu. Ancak rıtlı 800 dirheme (2,56589 kg.) çıkararak iki okkalık ve 12 ukıyyelik bir birim olarak varlığını sürdürmesi tavsiyesine de uydu. Daha çok şekerleme, baharat ve kalay gibi Frenk mallarının mübadelesine tahsis edilen bu rıtl Lübnan'da da kullanılırdı. 1860 yılı civarında rıtlın ağırlığını 1000 dirheme yükselterek 10 ukıyyeye böldü. Cevdet Paşa'nın valiliği zamanında (1866-1868) altın ve ipek gibi değerli mallara has dirhemler esas alınarak yine 10 ukıyyelik ve 1000 dirhemlik (3,2073625 kg.) standart yeni rıtllar çıkarıldı. XIX. yüzyılın ikinci yarısında Thiollet'nin 6 Paris livresine denk saydığı Halep rıtlı bu olmalıdır. Thiollet ayrıca 5,5 livrelik (= 1,4 İstanbul rıtlı) bir kalay rıtlının varlığını da kaydeder. Şeyzerî'ye göre Humus ve Maarre rıtlı 864, Hama'nınki 660, Benî Münkız'ın (1081-1157) çıkardığı Şeyzer rıtlı ise 684 dirhemdi. III. (IX.) yüzyılda Diyarbekir'de kullanılan 660 dirhemlik rıtl Hama'nınkiyle aynı olmalıdır. Kalkaşendî, Hama rıtlının değerini 720 Dımaşk dirhemi olarak bildirir. Hasan el-Cebertî'ye (ö. 1188/1774) göre de Halep, Hama ve Gazze rıtlının ağırlığı 720 dirhemdir.

Kalkaşendî, Trablusşam'da 600 dirhemlik Dımaşk rıtlının kullanıldığını söyler. Hasan el-Cebertî ve Mustafa ez-Zehebî burada ayrıca 630 dirhemlik bir rıtlın varlığını kaydeder. Avrupa kaynaklarından XIV ve XV. yüzyıllarda Trablusşam rıtlının 1,8 kg. civarında, Haçlılar dönemindeki bir başka kaynaktan ise 1,973-1,9862 kg. arasında olduğu anlaşılmaktadır. XVII. yüzyılın başlarında 1,86 kiloluk bir rıtl vardır (a.g.e., XLV/3 [1982], s. 477-478). XI-XVIII. yüzyıllar arasında Kudüs, el-Halîl, Nablus ve Ba'lebek rıtlı 800 dirhem idi (2,5386-2,56589 kg.). Ancak Mustafa ez-Zehebî, Kudüs rıtlının 864 dirhem olduğunu belirtir. Bu bilgiyi, söz konusu rıtlın her biri 514,354 gramlık 5 Bohemya pfunduna eşit olduğunu söyleyen XVII. yüzyıla ait bir kaynak da doğrular. Ancak XIX. yüzyılda rıtl 2,25 okka = 900 dirhem = 2,88662625 kg. ağırlığındadır (Hinz, s. 29-30; EI² [İng.], VI, 118). Tarâvne, XIX-XX. yüzyıllardaki Osmanlı Nablus rıtlının ağırlığını yaklaşık 3 kg. olarak kaydeder. Kalkaşendî'ye göre Gazze rıtlı 720 Mısır dirhemine denkti. VIII. (XIV.) yüzyılda

Kerek (Ürdün) rıtlı 900 dirhemdi. Bu ise Buhûtî'nin (ö. 1051/1641) sözünü ettiği 900 dirhemlik (2,856 kg.) Ba'lebek rıtlının aynısı olabilir. Hasan el-Cebertî, Beysân rıtlı için aynı karşılığı verirken Remle rıtlının 742 dirheme

denk geldiğini bildirir. Pegolotti bunun 1,12 Magosa rıtlına (~ 2,462 kg.), Paxi ise 8 Venedik hafif libresine (~ 2,415) eşit olduğunu belirtir. XIX. yüzyılın ikinci yarısında Sayda'nın küçük rıtlı 5 Paris libresinden az (2,5 kilodan biraz eksik), Remle'ninki 7 Paris libresine (~ 3,5 kg.) yakındı. Söz konusu Sayda rıtlı 760 dirhem olmalıdır. Haçlılar'ın idaresi altındaki Akkâ'nın rıtlı Magosa'nınkiyle aynı olup Pegolotti'ye göre 2,25 Sivas mennine veya 100 rıtllık Akkâ kantarı 670 Floransa libresine eşitti; böylece rıtlın değeri 2,278 kg. civarında hesaplanır. Bu muhtemelen 720 dirhemlik rıtldır. Ancak Akkâ müslümanlar tarafından geri alındıktan sonra şehirde Dımaşk rıtlı kullanılmaya başlanmıştır (Ashtor, XLV/3 [1982], s. 479). Hasan el-Cebertî ise Akkâ rıtlının ağırlığını 950 dirhem olarak kaydeder. XVII-XVIII. yüzyıllarda ham pamuk 2,4 kiloluk Akkâ rıtlıyla tartılırdı (Abdel-Nour, s. 108). III. (IX.) yüzyılda Beyrut rıtlı 620 dirhemdi. Buhûtî, Halep rıtlının Beyrut'unkine denk düştüğünü söylerse de Avrupa ticaret rehberlerinin verdiği bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla 1,05 Halep rıtlına karşılık gelen Beyrut rıtlının metrik değeri 2,259 kg. civarındadır (Ashtor, XLV/3 [1982], s. 478-479).

Anadolu'da Bizans dönemine ait rıtl-ı Rûmî (Roma pondusu) 72 miskale = 102{ dirheme (muhtemelen 326,4 gr.) eşitti. Yüzyıllar sonra Hasan el-Cebertî ve Mustafa ez-Zehebî de buna aynı karşılığı verir. III-V. (IX-XI.) yüzyıllarda Ahlat ve Nusaybin rıtlı 210 miskal = 300 dirhemdi. Aynı yüzyıllarda Erzen (Ahlat yakınlarında bir yer) rıtlı 220 miskal = 330 dirhemdi. VIII. (XIV.) yüzyılda Harran rıtlı 720 dirhemdi. Bu küçük birimlere karşılık Türkler'in hâkimiyeti altındaki Anadolu'da en hafifi 8, en ağırı yaklaşık 12 Mısır rıtlına denk olan muhtelif rıtllar kullanılırdı. Osmanlılar'ın son yüzyıllarında "hünkârî" adıyla anılan Urfa ve Maraş rıtlı 6 İstanbul okkasına (2400 dirhem = 7,69767 kg.) eşittir. Bu Cizre menniyle aynı şeydir. Birecik ve Suruç rıtlı 804, Zeytûn'unki (Maraş) 1008 dirheme, Rumkale'ninki (Halfeti) 30 okkaya (12.000 dirhem) denktir. XVIII-XX. yüzyıllar arasında İstanbul (?) ve çevresinde kullanılan rıtl 876 dirhemdi (Hasan b. İbrâhim el-Cebertî, vr. 27b); dirhem 3,2073625 gr. olarak alınırsa 2,80964955 kg. eder. Pegolotti'ye göre 47 Sivas rıtlı Akkâ kantarına eşittir; dolayısıyla Sivas rıtlı (227,8 kg. / 47 ~_) 4,85 kg. olur. Hasan el-Cebertî, Sivas rıtlını 1440 dirheme (4,6186 kg.) eşitler. XVIII. yüzyılda Antakya rıtlı 1560 dirhemdir. Bunlara karşılık XIX. yüzyılda Konya rıtlı 481,104375 gramdan ibarettir (EI2 [İng.], VI, 120).

İbn Fazlullah el-Ömerî'ye göre Türkiye'deki diğer bazı rıtllar şunlardır:

Germiyan (Kütahya ve civarı),

Bursa, Muğla, Tavas - 3120 dirhem

Denizli - 7 Mısır rıtlı

Kastamonu, Birgi ve Bafra - 16 Mısır rıtlı

Marmara (Bergama),

Antalya ve Tekekarahisarı - 4 Mısır rıtlı

Balıkesir - 8 Mısır rıtlı

Pegolotti'nin bazı rıtllara dair kaydettiği eşitlikler de şunlardır:

96 İstanbul rıtlı 100 Venedik - küçük libresi

100 İstanbul büyük rıtlı 140 İstanbul küçük rıtlı

100 İstanbul büyük rıtlı 154 Pisa rıtlı

1~ Ayasuluk rıtlı - 1 Floransa libresi

1 Trabzon rıtlı - 15 Pera libresi

Kaynaklarda 100, 115 ve 120 dirhemlik Osmanlı lidrelerinden bahsedilir. II. Bayezid devrine (1481-1512) ait Kānunnâme-i Mîzân-ı Mora'ya göre lidre 125 dirhemdir (Akgündüz, II, 469). 1129 (1717) tarihli Mora Vilâyeti Kanunnâmesi ipek kozası lidresini 133 dirheme eşitler (Barkan, s. 329). Hasan el-Cebertî 171 ve 176 dirhemlik iki farklı lodranın varlığını kaydeder. XIX. yüzyılın sonlarında 176 dirhemlik lodra resmen 564,5 grama sabitlenmiştir.

İran'da rıtlın yerini genellikle men almıştır. Arap coğrafyacıları rıtl derken gerçekte çoğu zaman menni kasteder. Meselâ Makdisî süt, sirke vb. ürünler için kullanılan Şîraz büyük rıtlının 1040 dirhem olduğunu söylerken büyük Fars mennini kastetmiştir. Şîraz'da ekmek ve et için Bağdat rıtlı, diğer maddeler için bunun sekiz katına (3264 gr.) eşdeğer ağırlıkta olup Erdebil halkının rıtl adını verdiği men kullanılırdı. IV. (X.) yüzyıl coğrafyacısı İstahrî, İstahr rıtlının 130 dirheme eşit olduğunu belirtir. Gîlân'daki 180 dirhemlik rıtlın VI. (XII.) yüzyıldan XII. (XVIII.) yüzyıla kadar varlığını sürdürdüğü görülmektedir. Cibâl'in başşehri Rey'de 300 dirhemlik rıtl kullanılırken diğer yerlerinde bunun iki katı ağırlığında bir başka rıtl mevcuttu (EI2 [İng.], VI, 120). XVI. yüzyılda Portekiz hâkimiyeti sırasında Hürmüz rıtlı Portekiz arreteline (459 gr.) eşitti (Hinz, s. 32). XVII. yüzyıl seyyahı Evliya Çelebi, Sâve rıtlının ağırlığını 130 dirhem = 4290 arpa olarak kaydeder. Bunun metrik karşılığı 408 gr. civarındadır. IV. (X.) yüzyılda Azerbaycan'ın Hoy ve Urmiye gibi eyaletlerinde 300 dirhemlik (956,25 gr.) rıtl kullanılırken diğerlerinde Bağdat rıtlı yaygındı. Yâkūt el-Hamevî, Tebriz ve Erdebil arasındaki Verâvî'nin rıtlını 16 Bağdat rıtlına (= 2080 dirhem = 6528 gr.) eşitler. XIV. yüzyılda Türkistan'ın Hîve (Ürgenç) şehrinde rıtl 330 dirhemdi. Aynı birim Deştikıpçak illerinden Saray'da (a.g.e., a.y.) ve Aral gölünün güneyinde uzanan Hârizm'de de kullanılıyordu.

Kuzey Afrika piyasasında Abbâsîler devrinde baharat dışındaki mallarla ilgili işlemlerde Bağdat rıtlı hâkimdi. IV. (X.) yüzyılda Mağrib fülfül rıtlı 15 Bağdat ukıyyesine denkti. Fâtımîler'in iktidarında kullanım alanı genişleyen fülfül rıtlı Bağdat rıtlından 10 dirhem daha ağırdı (446,25 gr.). Kayrevan et rıtlı ise 128 dirhemdi. Hasan el-Cebertî ve Mustafa ez-Zehebî'nin zikrettiği 128 dirhemlik Frenk rıtlı ile bu aynı şey olabilir. V. (XI.) yüzyılda Mağrib rıtlı 96 miskale veya 137d dirheme eşitti. İbn Battûta (ö. 770/1368-69) Mağrib ukıyyesinin (= m rıtl) çeyrek Dımaşk ukıyyesine yani 12,5 dirheme eşit olduğunu bildirir. Buna göre Mağrib rıtlı 150 dirhem demektir. Bir başka yerde ise 20 Mağrib rıtlının, her biri 144 dirhem olan 25 Mısır rıtlına denk düştüğünü belirtmektedir ki buradan Mağrib rıtlı (25 × 144 / 20 =) 180 dirhem olarak hesaplanabilir. Kesin olmayan bilgiye göre 1500'lerde Mağrib rıtlı (ledre), 133g dirheme eşitti. XVII. yüzyıl yazarlarından Ahmed b. Muhammed el-Makkarî ve İbnü'l-İmâd'a göre 4 Mısır rıtlı 3,5 Mağrib rıtlına denktir.

Ebû Ubeyd el-Bekrî'ye göre V. (XI.) yüzyılda kullanılan bazı Mağrib rıtlları da şunlardır: Tenes rıtl Et için 67 ukıyye=1005 dirhem

Diğer şeyler için 22 ukıyye=330 dirhem

Tâhert et rıtlı 5 rıtl

Ereşkūl, Melîle ve Nekûr rıtlı 22 ukıyye = 330 dirhem

Kayrevan et rıtlı 10 fülfül rıtlı

Begāye et rıtlı 20 fülfül rıtlı

VIII. (XIV.) yüzyılda İfrîkıye ve Fas rıtlı her biri 21 dirhem olan 16 ukıyyeye (= 336 yerel dirhem) denkti. Hasan el-Cebertî ve Mustafa ez-Zehebî ise Fas, Tilimsân ve Tunus'ta kullanılan rıtlın ağırlığını 160 dirhem olarak verir. Makdisî'nin verdiği bilgilerden 144 dirhemlik Mısır rıtlının Tunus'ta da kullanıldığı anlaşılmaktadır. Pegolotti'nin kaydından VIII. (XIV.) yüzyılın ilk yarısında

Tunus rıtlının 490,7 gr. olduğu sonucu çıkmaktadır. XVII. yüzyılda da Tunus rıtlı 500 gr. civarındaydı. Tunus'ta 12 Ocak 1895 tarihli kanunla rıtlın metrik karşılığı 503,792 grama sabitlendi. Bunun dışında Mahmûd Ferve'nin verdiği bilgilere göre Tunus ticaretinde şu rıtllar da kullanılırdı: İlâç, baharat, tohum, yün, demir gibi bazı madenler için 16 ukıyyelik (504 gr.) attar rıtlı; baklagiller için 17 ukıyyelik (535 gr.) bakkal rıtlı; zeytinyağı, bal, tereyağı, zeytin, kuru meyveler ve sabun için 18 ukıyyelik (567 gr.) pazar rıtlı; sebze, meyve, ot, haşhaş, odun, kömür vb. için 20 ukıyyelik (630 gr.) manav rıtlı; 13 ukıyyelik (400 gr.) Circîs rıtlı; 17 ukıyyelik (540 gr.) Mesâkin örgücü rıtlı; 24 ukıyyelik (754,9 gr.) Kābis kasap rıtlı ve Kusûrüssâf dokumacı rıtlı; 32 ukıyyelik (1007 gr.) Kābis manav ve tahıl rıtlı; 42 ukıyyelik (1332 gr.) Tevzer kasap rıtlı. Hasan el-Cebertî Kosantîne (Cezayir) rıtlının 158 dirhem olduğunu bildirir.

Endülüs rıtlı 96 miskale (453,3 gr.) eşitti. Endülüs'te yaklaşık 503,59 gramlık rıtl yaygın şekilde kullanılırken et rıtlı bunun dört katı ağırlığa

sahipti (EI2 [İng.], VI, 120-121). IV. (X.) yüzyıl coğrafyacısı İbn Havkal, Endülüs et rıtlının her biri 15 Bağdat ukıyyesi ağırlığındaki 9,5 fülfül rıtlına (4,845 kg.) eşit olduğunu söyler. İbn Abdülber ve İbn Rüşd'ün verdiği bilgilerden, sonraki yüzyılda Endülüs rıtlının 140 adedi 100 Abdülmelik ölçek dirhemine eşit olan dirhemlerin 183— tanesine (389,45 gr.) denk geldiği anlaşılır. Onlara göre rıtl daha önceleri 110 tanesi 100 Abdülmelik ölçek dirhemine tekabül eden dirhemlerin 144 adedine (389,45 gr.) eşitti. Endülüslü muhtesib Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Muhammed es-Sakatî'nin kaydından V. (XI.) yüzyılda Mâleka (Malaga) rıtlının 16 ukıyye = 320 dirhem olduğu anlaşılmaktadır. VII. (XIII.) yüzyılda İşbîliye (Sevilla) rıtlı 16 ukıyye = 160 dirhem ağırlığındaydı.

Bunların dışında İbn Battûta'ya göre 748 (1347) yılında Delhi rıtlı (menni) 25 Mısır (11,3 kg.) veya 20 Mağrib rıtlına eşitti. İbn Fazlullah el-Ömerî, Evfât (Habeşistan) rıtlının 120 Mısır dirhemine (nukra) denk geldiğini belirtir. İbn Tağrîberdî'nin verdiği bilgilerden Semerkant rıtlı için şu eşitlik elde edilmektedir: 1 rıtl = 10 Dımaşk rıtlı = 40 Mısır rıtlı = 4000 miskal.

## BİBLİYOGRAFYA

Kustâ b. Lûkā, Kitâb fi'l-Vezn ve'l-keyl, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3711/5, vr. 69b-70a, 71b; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 156, 191; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, II, 301; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 99, 146, 182, 191, 240, 381, 397, 452; İbn Abdülber enNemerî, el-İstiẕkâr (nşr. Sâlim M. Atâ - M. Ali Muavvaz), Beyrut 2000, III, 127-128; Nâsır-ı Hüsrev, Sefernâme (trc. Yahyâ el-Haşşâb), Beyrut 1983, s. 40, 42, 45, 102; Bekrî, el-Muġrib, s. 27, 62, 69, 78, 89, 91, 145; Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Muhammed es-Sakatî, Kitâb fî Âdâbi'l-ḥisbe (nşr. G.-S. Colin - E. Levi-Provençal), Paris 1931, s. 13; İbn Rüşd, el-Beyân ve't-taḥṣîl (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1404-1407/1984-87, XVIII, 105; Şerîf el-İdrîsî, el-Ekyâl ve'l-evzân (Resûl Ca'feriyân, Mîrâs̱-ı İslâmî-yi Îrân içinde), [baskı yeri yok] 1375/1416, III, 344; a.mlf., Nüzhetü'l-müştâḳ, Beyrut 1409/1989, I, 6; Mahzûmî, el-Münteḳā min Kitâbi'l-Minhâc fî ʿilmi ḫarâci Mıṣr (nşr. Cl. Cahen), Kahire 1986, s. 29-30; Celâleddin eş-Şeyzerî, Nihâyetü'r-rütbe

fî ṭalebi'l-ḥisbe (nşr. Seyyîd el-Bâz el-Arînî), Kahire 1365/1946, s. 15-16; Es'ad b. Memmâtî, Ḳavânînü'd-devâvîn (nşr. Aziz Suryal Atıya), Kahire 1411/1991, s. 361-362; İbn Cübeyr, er-Riḥle, Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Lübnânî), s. 202; Yâkūt el-Hamevî, Muʿcemü'l-büldân, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), II, 48; V, 370; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, I, 521; İbnü'l-Uhuvve, Meʿâlimü'l-ḳurbe fî aḥkâmi'l-ḥisbe (nşr. M. Mahmûd Şa'bân - Sıddîk Ahmed Îsâ el-Mutîî), Kahire 1976, s. 138-140; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlikü'l-ebṣâr (nşr. Ahmed Abdülkādir eş-Şâzelî), Ebûzabî 1424/2003, III, 191, 309, 331, 336, 339, 342, 348, 351, 355, 359, 363, 367, 375, 379, 383, 387, 419, 496; IV (nşr. Hamza Ahmed Abbas), Ebûzabî 1423/2002, s. 68, 140, 193; F. B. Pegolotti, La Pratica della Mercatura (ed. A. Evans), New York 1970, s. 31, 50, 52, 57, 65, 67, 90, 91, 101, 130 vd., 148; Safedî, el-Vâfî bi'l-vefeyât (nşr. Ahmed el-Arnaût - Türkî Mustafa), Beyrut 1420/2000, XI, 311; İbn Battûta, Tuḥfetü'n-nüẓẓâr, I, 230; II, 576, 596, 698, 746, 759; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, III, 441; IV, 118, 181, 198, 215, 233, 237, 422, 470; V, 85, 114, 177, 331, 342-343, 344, 357; Takıyyüddin el-Fâsî, Şifâʾü'l-ġarâm (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, II, 435; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, XIII, 162; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, V, 444-445; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, II, 516; V, 258; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, I, 43-44; J. de Thévenot, The Travels of Monsieur de Thevenot into the Levant, London 1987, II, 15, 32; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât (Arnaût), VI, 195; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IV, 381; Hasan b. İbrâhim el-Cebertî, el-ʿİḳdü's-s̱emîn fîmâ yeteʿallaḳ bi'l-mevâzîn, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3169, vr. 27b, 30b; Abdurrahman b. Hasan el-Cebertî, ʿAcâʾibü'l-âs̱âr, Beyrut, ts. (Dârü'l-cîl), II, 513; III, 403; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, II, 365; M. C. - F. Volney, Travels trough Syria and Egypt, London 1972, II, 422; A. von Kremer, Aegypten, Leipzig 1863, II, 120; Ali Paşa Mübârek, el-Mîzân fi'l-aḳyise ve'l-mekâyîl ve'l-evzân, Kahire 1309, s. 15-25, 57-73; G. Young, Corps de droit ottoman, Oxford 1906, IV, 369; Barkan, Kanunlar, s. 329; W. Hinz, Islamische Masse und Gewichte, Leiden 1955, s. 27-33; B. Kisch, Scales and Weights: A Historical Outline, New Haven 1965, s. 255, 256; R. Ettinghausen, Islamic Art and Archaeology: Collected Papers (ed. M. Rosen-Ayalon), Berlin 1984, s. 857-860; Antoine Abdel-Nour, Le commerce de Saïda avec l'occident du milieu du XVIIIe siècle jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, Beyrouth 1987, s. 108; Système des mesures, poids et monnaies de l'Empire ottoman et des principaux états avec de nombreux exercices et des

tables de conversion, Istanbul 1988, s. 18, 20; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri, İstanbul 1990-92, II, 469; Kâmil el-Gazzî, Nehrü'ẕ-ẕeheb fî târîḫi Ḥaleb (nşr. Mahmûd Fâhûrî - Şevkī Şaas), Dımaşk 1412/1991, I, 86-88, 90; K. M. Cuno, The Pasha's Peasants: Land, Society and Economy in Lower Egypt, 1740-1858, Cambridge 1992, s. 208; M. Sâlim et-Tarâvne, Târîḫu mıntıḳati'l-Belḳāʾ ve Maʿân ve'l-Kerek: 1281-1337 h./1864-1918 m., Amman 1992, s. 222; Mahmoud Bey, "Le système métrique actuel d'Egypte", JA, I (1873), s. 81; M. H. Sauvaire, "On a Treatise on Weights and Measures, by Eliyá, Archbishop of Nisíbín", JRAS, IX (1877), s. 296-299; a.mlf., "Arab Metrology IV: Ed-Dahaby", a.e., XIV/2 (1882), s. 284-285; a.mlf., "Matériaux pour servir à l'histoire de la numismatique et de la métrologie musulmanes", JA, IV (1884), s. 210-240, 307-316; E. Ashtor, "Levantine Weights and Standard Parcels: A Contribution to the Metrology of the Later Middle Ages", BSOAS, XLV/3 (1982), s. 472-479; a.mlf., "Makāyīl", EI² (İng.), VI, 118-121; Sadok Boubaker, "Poids et mesures dans la régence de Tunis au XVIIe siècle: Le ritl, le qafiz de blé et le mtar d'huile", Turcica, XVI, Paris 1984, s. 158-159; D. Thiollet, "Les mesures", Arab Historical Review for Ottoman Studies, sy. 5-6, Zaghouan 1992, s. 120; Mahmûd Ferve, "el-Mekâyîs ve'l-mevâzîn ve'l-mekâyîl fî Tûnis ḫilâle'l-ḳarneyn eş-şâmin ve't-tâsiʿ ʿaşer", a.e., sy. 7-8 (1993), s. 249-250; M. Vekov, "Maßeinheiten in den Bulgarischen Ländern vor der Einführung des Metrischen Maßsystems", Bulgarian Historical Review, XXVI/1-2, Sofia 1998, s. 125, 132.

Cengiz Kallek

# RIZÂ

(الرضا)

Allah’a nisbet edilen haberî sıfatlardan biri.

Sözlükte “hoşnut ve memnun olmak” anlamındaki rızâ (rıdvân, merdât) masdarından isim olup “hoşnutluk, hoşnut ve memnun olma hali” demektir (Lisânü’l-ʿArab, “rży” md.; Kāmus Tecümesi, IV, 981-982). Râgıb el-İsfahânî kelimenin köklerinden rıdvânın çokluk mânası taşıdığını ve bu sebeple Kur’an’daki kullanılışta Allah’a tahsis edildiğini ifade eder (el-Müfredât, “rży” md.). Kur’ân-ı Kerîm’de rızâ kavramı yetmiş üç yerde geçer. Bunların on üçü rıdvân şeklinde olup Allah’ın zâtıyla ilgilidir. Rızânın, “Allah’ın kulundan, kulun da Allah’tan hoşnut ve memnun olması” mânasında kullanılmasının yanı sıra bunların her birine veya insanların kendi aralarındaki rızalaşmalarına nisbet edildiği de görülmektedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “rży” md.). Âyetlerden anlaşıldığı üzere Allah’ın razı olduğu kullar ashap ve onları izleyenler (et-Tevbe 9/100), Bey‘atürrıdvân’da bulunanlar (el-Feth 48/18), Allah ve resulüne düşman olanları sevmeyenler (el-Mücâdile 58/22), yaratana ve yaratılmışlara karşı özünde ve sözünde doğru olanlar

(el-Mâide 5/119), iman edip sâlih amel işleyenlerdir (el-Beyyine 98/8). O’nun razı olmadığı insanlar ise iman ve itaatten uzaklaşanlardır (et-Tevbe 9/96; ez-Zümer 39/7). Kulun Allah’tan razı olması O’nun kazâ ve kaderinden memnuniyetsizlik duymaması, Allah’ın kulundan razı olması da onu emirlerini yerine getiren ve yasaklarından kaçınan bir davranış içinde görmesidir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “rży” md.).

Rızâ kavramı çeşitli hadis rivayetlerinde Kur’an’daki kullanımına benzer şekilde yer almaktadır (Wensinck, el-Muʿcem, “rży” md.). “Allah özünde ve sözünde sâdık olanlardan razı olmuştur, onlar da Allah’tan razı olmuşlardır” (el-Mâide 5/119) meâlindeki ilâhî beyana mukabil Hz. Peygamber, Mü’minûn sûresinin ilk on âyetinin nâzil olmasının ardından yaptığı bir duayı şöyle bitirmiştir: “Allahım! Bizden razı ol ve bizi senden

razı olma derecesine yükselt!” (Müsned, I, 34; Tirmizî, “Tefsîr”, 23/1). Resûl-i Ekrem, Zeyd b. Sâbit’e öğrettiği uzunca bir duada da şöyle demiştir: “Allahım! Senden, gerçekleşen kazâ ve kaderinin sonucuna rızâ göstermeyi bana nasip etmeni dilerim” (Müsned, V, 191; Nesâî, “Sehiv”, 62). Rızânın karşıtı sahat / suht (öfke) ve aynı mânadaki gazab olup bazı âyetlerde rızâ ile sahat kavramı karşılıklı olarak zikredilmiştir (Âl-i İmrân 3/162; et-Tevbe 9/58; Muhammed 47/28; bk. GAZAP). Hz. Âişe ve Hz. Ali’den rivayet edilen bir hadiste Resûlullah’ın gece namazlarının sonunda yaptığı dualardan birinin, “Allahım! Senin gazabından rızâna sığınırım” diye başladığı zikredilmiştir (Müsned, I, 96, 118; Müslim, “Ṣalât”, 222; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 148, “Vitir”, 5).

Âlimler rızâ (muhabbet) ile irade (meşîet) arasında anlam farkının bulunduğunu kabul ederler. Rızâ ve muhabbet hoşnutsuzluğun (kerâhet) zıddı olup insan için düşünüldüğünde yaratılışı gereği arzu ettiği şeydir. İrade ise alternatiflerden birinin bir anlamda bilinçli olarak tercih edilmesidir. Meselâ oruçlu iken susayan bir insan tabiatının sevkiyle su içmek ister, ancak iradesini kullanıp içmemeyi tercih eder. Bununla birlikte bazan rızâ ve muhabbet “irade ve meşîet” mânasında da kullanılır (İbnü’l-Vezîr, s. 302).

Kelâm ilminde rızâ Allah’ın irade sıfatı ve dolayısıyla kaderle ilişkisi açısından incelenmiştir. Genellikle Mu‘tezile’ye mensup âlimler, insanlardan sâdır olan fiillerin ilâhî iradeden bağımsız biçimde gerçekleştiğini kabul ettikleri için rızâ ile irade sıfatının aynı mahiyette bulunduğunu söylerler. Buna göre kulların işlediği kötü fiiller Allah’ın irade ve rızâsının dışında kalır. Ehl-i sünnet âlimlerine göre ise irade ile rızâ -temel mânalarına bağlı olarak-birbirinden ayrı sıfatlar olup ilâhî irade insanların iyi ve kötü fiillerine taalluk etmekle birlikte rızâ sadece hayra yöneliktir (bk. İRADE; KADER). Rızâ kula nisbet edildiğinde “Allah’ın kazâ ve kaderini itirazsız benimseme” mânasına alınır. Şu kadar var ki Cenâb-ı Hakk’ın vuku bulmasını irade ettiği bir iş aynı zamanda kulun da iradesiyle meydana gelmişse ve şer vasfı taşımışsa bu işte Allah’ın iradesinin etkisi var diye şerrin kendisine rızâ gösterilmez. Bununla birlikte işin vücut bulmasında (kazâ) Allah’ın iradesinin mevcudiyeti kabul edilir ve kulun fiiline değil ilâhî sıfata yönelik olan bu kabul rızâ mânasına gelir

(Tehânevî, I, 865-866; Nûreddin es-Sâbûnî, s. 77-78).

## BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “rży” md.; Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), I, 865-866; Kāmus Tercümesi, IV, 981-982; Müsned, I, 34, 96, 118; V, 191; Nûreddin es-Sâbûnî, el-Bidâye fî uṣûli’d-dîn (nşr. Bekir Topaloğlu), Ankara 1416/1995, s. 77-78; İbnü’l-Vezîr, Îs̱ârü’l-ḥaḳ ʿale’l-ḫalḳ, Kahire 1318, s. 302; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, s. 76, 478; Hasan Seyyid Arab, “Rıżâ”, DMT, VIII, 264-267; Bahâeddin Hürremşâhî, “Rıḍvân”, a.e., VIII, 272-274.

Halil İbrahim Bulut

# RIZÂ

(الرضا)

Dinî hükümlere uyan kuldan Allah'ın ve Allah'ın takdirinden kulun hoşnut olması anlamında dinî-tasavvufî bir terim.

Sözlükte "hoşnut ve memnun olmak, tasvip etmek, beğenmek" anlamındaki rızâ kelimesi dinî ve tasavvufî hayatın temel kavramlarından biridir. Kur'an'da ve hadislerde rızâ kavramı üzerinde önemle durulmuş, müminler Allah'ın rızâsını kazanmaya teşvik edilmiş, rızâ mertebesine ermenin en büyük mutluluk olduğu ifade edilmiştir. "Allah onlardan razı oldu, onlar da Allah'tan razı oldular" meâlindeki âyetler (el-Mâide 5/119; el-Mücâdile 58/22; el-Fecr 89/28; el-Beyyine 98/8) Allah ile kul arasındaki rızâ halinin karşılıklı olduğunu gösterir. Allah, Hudeybiye'de Semre ağacının altında Hz. Peygamber'e biat eden sahâbeden razı olmuştur (el-Feth 48/18). Bir mümin için Allah'tan razı olma ve O'nun razı olduğu bir kul olma en büyük mutluluktur (Âl-i İmrân 3/174; et-Tevbe 9/100). Cennete girmek için bu nitelikteki müminler arasına dahil olmak lâzımdır (el-Fecr 89/28). Adn cennetine giren müminler için en büyük ödül "Allah'ın rızâsı" anlamına gelen rıdvândır (et-Tevbe 9/72). Rıdvân rızânın en mükemmel şeklidir. Mümin Allah'ın rızâsını kazanmak amacıyla gerekirse canını ve malını feda etmelidir (el-Bakara 2/207, 265). Müminler yardım ve iyilik gördükleri kimselere, "Allah razı olsun" diye dua ederler, bu bir mümin için yapılacak en güzel duadır. Zira Allah razı olduğu kulunu günah işlemekten ve kötülük yapmaktan korur, ona hayırlı işler yapmayı nasip eder. Bunun için önce Allah ve resulünün rızâsının alınması gerekir (et-Tevbe 9/62). Allah ve resulünün rızâsından sonra anne baba, hoca ve mânevî büyüklerin rızâsını kazanmaya çalışmak esastır. Rızânın kaynağı Allah hakkındaki hüsnüzan ve tevekküldür, neticesi iyimserliktir. Ancak ilâhî kazâ gelmeden ve hadiseler ortaya çıkmadan önceki rızâ ve tevekkül doğru değildir. Çünkü bu tavır sadece rızâya talip olmaktan ibarettir ve rızânın kendisi değildir. Nitekim Resûl-i Ekrem bir duasında "İlâhî, kazandan sonraki rızânı niyaz ediyorum" demiştir. İbadet ve kulluğun nihaî gayesi Allah'ın rızâsına ermektir. İnsanların yaptıkları hayırlı işler Allah'ın rızâsını kazanmaya vesile olduğu

gibi kötülük ve günahlar O'nun gazabına sebep olur. Allah kullarının kötülük yapmalarına ve küfür üzerine olmalarına asla razı olmaz (et-Tevbe 9/96; ez-Zümer 39/7; Muhammed 47/28).

Tasavvufun ilk dönemlerinden itibaren rızâ kavramına özel bir önem verilmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre rızâ, ilâhî iradeye tâbi olduğu için kulun kendi iradesini ve tercihini terketmesidir. Ebû Süleyman ed-Dârânî ancak bedenî arzularından sıyrılan kişilerin rızâ mertebesine erebileceğini söylemiş, İbrâhim b. Muhammed en-Nasrâbâdî, rızâ mertebesine ulaşmak isteyenlerin Allah'ın razı olduğu hususlara sıkıca sarılmalarını tavsiye etmiştir (Serrâc, s. 80; Kuşeyrî, s. 423). Hâris el-Muhâsibî rızâyı "Allah'ın hükmü altında bulunan kulun sükûnet içinde olması" (Kelâbâzî, s. 102; Kuşeyrî, s. 426), Zünnûn el-Mısrî "kaderin acı tecellisi karşısında kalbin sükûnet ve huzur içinde bulunması" (Serrâc, s. 80; Kelâbâzî, s. 102; Kuşeyrî, s. 426) şeklinde tanımlamıştır. Ebû Osman el-Hîrî'ye göre rızâ kazâya razı olmaktır (a.g.e., s. 425). İnsan iradesini aşan olaylar karşısında Hakk'ın cemal tecellisiyle celâl tecellisini aynı derecede rızâ hali ile karşılamak, lutfun da kahrın da hoş olduğunu kabul etmek sûfîlerin hedefidir. Bu hedef kulun

Allah'ta fâni olmasıyla gerçekleşir. Kul kendi benliğinden, sıfat ve fiillerinden kurtulduğunda onda Hakk'ın isim ve fiilleri tecelli eder, kul bu tecellilerin tamamına teslim olur, Hakk'ı bütün fiilleri irade eden mutlak fâil bilir. Böylece kulun fenâsı Hakk'ın rızâsı ile neticelenir. Gazzâlî, rızâ halindeki kulun belâlar karşısında bazan acı ve ağrı hissetmeyebileceğini söyler ve bir gazinin savaş esnasında aldığı yaranın acısını başlangıçta hissetmemesini bu hale örnek olarak gösterir. Böyle bir kul acı hissetse bile Hak'tan gelen musibete itiraz etmez, şikâyette bulunmaz, bunu tabii görür; hissettiği acı rızâ halinde olmasına engel değildir (İḥyâʾ, IV, 337). İnsanların birbirinden razı olmaları da rızâ konusunda önemlidir. Ancak işlenen günahlara ve kötülüklere, yapılan haksızlıklara müsamaha göstermek rızâ kapsamına girmez, çünkü bunlar Allah'ın gazap ettiği hususlardır.

Tasavvufta rızâ zühd hayatının temeli olarak görülmüştür (Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 10). Sûfîler muhabbetin rızâyı içerdiğini, rızânın muhabbetin semeresi olduğunu, bu sebeple kulun sevdiği Allah'ın her tasarrufuna razı olması

gerektiğini söylemişlerdir. Onlara göre mümin, “Allahım, benden razı ol!” diye dua etmeden önce kendisi O’ndan razı olmalıdır; kendisi O’ndan ne kadar razı ise O da kendisinden o kadar razı olur. Rızâ Horasan sûfîlerine göre makam, Irak sûfîlerine göre haldir. Diğer bir görüşe göre ise başlangıç itibariyle kul onu gayretiyle elde ettiği için makam, sonuç itibariyle Allah’ın lutfu olduğu için haldir (Kuşeyrî, s. 422). Bu sebeple rızâ hali zühd, riyâzet ve mücahededen daha üstündür. Çünkü rızâ halinde olan kul bulunduğu menzil ve makamın daha yukarısını temenni etmemekte ve ilâhî iradeye teslim olmaktadır. Hücvîrî, III. (IX.) yüzyıldaki tasavvufî hareketlerden bahsederken Hâris el-Muhâsibî’nin tasavvufta rızâyı esas aldığını belirtir (Keşfü’l-maḥcûb, s. 223). Rızâyı bir hal olarak gören Muhâsibî’nin, “Rızâ ilâhî tecelliler karşısında kalbin sükûnet halinde olmasıdır” sözü bu hareketin temelidir (el-Veṣâyâ, s. 275).

Rızânın dinî hükmü konusunda farklı görüşler mevcuttur. Âlimler rızânın müstehap olduğu hususunda ittifak etmiştir. Kur’an ve hadislerde tavsiye edilmekle birlikte emredilmemiş olması, ayrıca bir gönül hali olarak kabul edilmesi, hallerin ise kulların irade ve kazanımı dışında bulunması rızânın müstehap oluşuna delil sayılmıştır (İbn Kayyim el-Cevziyye, II, 178). Rızâ halinin farz olduğunu ileri sürenler de vardır. Rızâ hali ile dua arasında görünüşte bir çelişki varsa da aslında bunlardan biri diğerine engel olmaz. Gazzâlî, kulun günahları ve kötülükleri kaldırması için Allah’a dua etmesinin rızâ hali ile çelişmeyeceğini, haksızlıkların ve günahların yaygın olduğu bir beldeyi terketmeye benzediğini, böyle bir yeri terketmenin rızâya aykırı olmadığını söyler (İḥyâʾ, IV, 341-345). Rızâ hali tedbir almaya ve sebeplere tevessül etmeye de engel değildir. Öte yandan deprem, sel, kuraklık, fırtına, hastalık ve ölüm gibi ilâhî takdirin tecellileri karşısında metaneti muhafaza ederek yakınmamak da rızânın gereği olarak görülmüştür. Allah’ın iradesi, kudreti ve yaratmasıyla var olduğunu ileri sürüp sevap-günah, hayır-şer türünden her şeyi rızâ kapsamında gören ve bunun neticesinde bir çeşit İbâhîliğe sapanlar var olagelmiştir. Fakat gerçek sûfîler Allah’ın iradesiyle rızâ ve muhabbetinin farklı şeyler saydığı, Hakk’ın irade ettiği şeylerin bir kısmına razı olmadığı ilkesine daima bağlı kalmışlar (Gazzâlî, IV, 337, 340; İbn Kayyim el-Cevziyye, II, 214), kulun yükümlülüğü ve sorumluluğu ilkesine ters düşen rızâ anlayışını şiddetle reddetmişlerdir.

## BİBLİYOGRAFYA

Muhâsibî, er-Riʿâye li-ḥuḳūḳillâh (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Kahire 1390/1970, s. 340, 563; a.mlf., el-Veṣâyâ (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Beyrut 1406/1986, s. 275; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 80; Kelâbâzî, et-Taʿarruf, s. 102; Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtü'l-ḳulûb, Kahire 1961, II, 76; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 10, 558; a.mlf., el-Muḳaddime fi't-taṣavvuf (nşr. Yûsuf Zeydân), Beyrut 1999, s. 45; Kuşeyrî, er-Risâle (nşr. Abdülhalîm Mahmûd), Kahire 1966, s. 421-423, 425, 426; Hücvîrî, Keşfü'l-maḥcûb, s. 219, 223; Gazzâlî, İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn, Kahire 1358/1939, IV, 333-345; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye, Kahire 1293, II, 280; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü's-sâlikîn, Kahire 1403/1983, II, 178-251; İsmâil Rusûhî Ankaravî, Minhâcü'l-fukarâ, Bulak 1256/1840, s. 191; İbrâhim Hakkı Erzurumî, Maʿrifetnâme, İstanbul 1310, s. 275; Ebü'l-Alâ el-Afîfî, et-Taṣavvuf s̱evretün rûḥiyye fi'l-İslâm, Kahire 1962, s. 279; Seyyid Sâdık-ı Gûherîn, Şerḥ-i Iṣṭılâḥât-ı Taṣavvuf, Tahran 1370, VI, 52-72.

Süleyman Uludağ

# RIZÂ

(الرضا)

Hukukî işlemlerde iç iradeyi veya irade açıklamasının unsurlarından olan hukukî sonuca erişme iradesini ifade eden fıkıh terimi.

Sözlükte “hoşnut ve memnun olmak, muvafakat etmek; istemek” anlamlarına gelen rızâ, fıkıhta hukukî işlemin temelini oluşturan iradenin belirlenmesinde özel öneme sahip bir kavramdır. Kur’ân-ı Kerîm’de ve hadislerde aynı kökten türemiş kelimeler sözlük anlamlarında sıkça geçmekle birlikte hukukî işlemler bağlamında kullanımları sınırlıdır. Kur’an’da rızâ kelimesi yer almaz; ancak karşılıklı rızâya dayalı ticaretin meşrû kazanç yolu olduğu belirtilirken (en-Nisâ 4/29) ve çocuğun sütten kesilmesi konusunda eşlerin anlaşmasından söz edilirken (el-Bakara 2/233) “terâdî” kelimesi kullanılmıştır. Hadislerde rızâ geçmekle beraber “hukukî işlemde irade beyanı” mânasında kullanımı nâdirdir (meselâ bk. Buhârî, “Nikâḥ”, 41); terâdî şeklindeki kullanımın örneklerine ise birçok hadiste rastlanır (meselâ bk. Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 53). Başka deliller yanında özellikle terâdî kavramını içeren âyet ve hadislerden hareketle fakihler, tarafların rızâsını sözleşmenin vazgeçilmez gereklerinden saydıkları gibi genel olarak hukukî işlemlerin temelini rızânın oluşturduğu ilkesini benimsemişlerdir. Bununla birlikte iç iradeyi ifade etmek üzere kullanılan ihtiyar ve rızâ kavramlarının birbiriyle ilişkisi konusundaki görüş ayrılığı sebebiyle rızâyı farklı şekillerde tanımlamışlardır.

Hanefîler’in dışındaki çoğunluğa göre rızâ ve ihtiyar kelimeleri eş anlamlı olup hukukî işlemi gerçekleştirmede kullanılan sözleri doğuracağı sonuçları arzu ederek söyleme kastını ifade eder (Vahîdüddin Sevvâr, s. 453; Ali el-Hafîf, s. 313). Dolayısıyla bu grupta yer alan İslâm hukukçuları rızâ ile iç iradeyi bir bütün olarak kastetmiş olmaktadır. Hanefîler ise ihtiyar ve rızânın iç iradeyi meydana getiren iki ayrı unsur olduğu görüşündedir. Sözlükte “kişinin, objektif ölçütlere göre iyi (hayır) olan veya kendisinin iyi gördüğü bir şeyi tercih etmesi” anlamına gelen ihtiyâr kelimesi, terim olarak “kişinin gücü dahilinde olup varlık ve yokluk ihtimallerine açık

bulunan bir şeyde bu iki ihtimalden birini diğerine tercih etmesi” şeklinde tarif edilmiştir (Abdülazîz el-Buhârî, IV, 383). Tercihin edâ ehliyetine sahip bir kişi tarafından baskı (ikrah) altında olmaksızın yapılması halinde ihtiyar sağlam (sahih), baskı altında iki zarardan daha hafif olana katlanmak için yapılması durumunda sakattır (fâsid). Fayda ve zarar değerlendirmesine dayalı bir tercih ancak akılla yapılabileceği için akıl hastasının, bu melekesi yeteri kadar gelişmemiş durumda bulunan gayri mümeyyiz küçüğün, sarhoş olduğu için aklını kullanamayacak halde bulunan ergin kişinin tercihi hukukî değer taşımayan (bâtıl) bir ihtiyar kabul edilmiştir. Rızâ ise “ihtiyarın -yüzde gülümseme belirmesi gibi-etkileri dışa yansıyacak biçimde en üst seviyeye

ulaşmış şekli” diye tanımlanmıştır (a.g.e., IV, 382).

Günümüz hukuk incelemelerinde irade açıklamasının analiziyle ilgili olarak kullanılan kavramlarla ifade edilecek olursa Hanefî fakihlerinin ihtiyar ile, hukukî işlem kurmaya yönelik beyanda bulunma iradesini, rızâ ile de hukukî sonuca erişme iradesini kastettikleri anlaşılır (Vahîdüddin Sevvâr, s. 443; Ali el-Hafîf, s. 316). Hanefîler’e göre iç iradenin temel unsuru ihtiyar olup rızâ onun uzantısı ve tamamlayıcısıdır. Dolayısıyla bazan ihtiyar bulunduğu halde rızâ bulunmayabilir ve hukukî işlem varlık kazanabilir. Nitekim ilgili naslarda nikâh, talâk vb. hukukî tasarruflarda ciddi olup olmadığına bakılmaksızın sadece irade beyanı (el-Muvaṭṭaʾ, “Nikâḥ”, 56; Ebû Dâvûd, “Ṭalâḳ”, 9; Tirmizî, “Ṭalâḳ”, 9; İbn Mâce, “Ṭalâḳ”, 13), satım vb. akidlerde ise rızâ (terâdî, en-Nisâ 4/29) esas alınarak hukukî sonuç bağlanmıştır. Bu da iç iradeyi meydana getiren ihtiyar ve rızânın birbirinden ayrılabilecek nitelikte unsurlar olduğunu göstermektedir. Ciddiye alınmayacağı düşüncesiyle beyanda bulunan kişide ihtiyar bulunduğu halde rızâ yoktur. Zira o isteyerek hukukî sonuç doğuracak bir beyanda bulunmuş, fakat bu beyanının hukukî sonuçlar doğurmasını arzu etmemiştir.

İç iradeyi ihtiyar ve rızâ ayırımına tâbi tutmaları sebebiyle Hanefîler’in cumhurdan ayrıldığı başlıca hususlar şöylece özetlenebilir: A) Hukukî işlemleri feshedilebilenler ve feshedilemeyenler şeklinde iki gruba ayırırlar. 1. Feshedilebilen işlemler, latife beyanı ile (hezl) sahih bir şekilde kurulamayan ve kurulduktan sonra ikāle veya fesih yoluyla ortadan kaldırılabilen satım, kira, hizmet, sulh, müzâraa, müsâkāt gibi iki tarafa

malî nitelikte borç yükleyen akidlerdir (muâvaza akidleri). Hanefî hukukçularının çoğunluğuna göre rızâ bu tür akidlerin sıhhat şartı olup rızânın bulunmaması akdi fâsid kılar. Ancak bu sebeple fâsid sayılan akidle başka sebeplerden dolayı fâsid akid arasında bazı farklar vardır. a) Böyle bir akid rızâsı olmayan tarafın daha sonra icâzet vermesiyle sahihe dönüşebilir. Çünkü fesad kul hakkına riayet edilmemesinden kaynaklanmaktadır. Başka bir sebeple fâsid olan akidde ise fesad hukuk düzeninin gereklerine aykırılıktan doğduğu için sonradan verilecek muvafakat akdi sahih hale getirmez. b) Satıcının rızâsı olmadan (ikrah altında) yapılan satım sözleşmesinin ardından alıcının akid konusu mal üzerinde feshi kabil başka işlem yapması satıcının fesih hakkını düşürmez; fakat rızâ yokluğundan kaynaklanmayan fesad durumunda satıcının fesih hakkı düşer. Hanefî fakihi Züfer b. Hüzeyl rızâsız olarak yapılan feshi kabil hukukî işlemleri mevkuf saymakta, çağdaş hukukçulardan Abdürezzâk es-Senhûrî ve Mustafa Ahmed Zerkā da bu görüşü tercih etmektedir. 2. Feshedilemeyen işlemler, kurulduktan sonra ilgili taraf yahut tarafların isteğiyle geçmişe etkisi ortadan kaldırılamayan nikâh, talâk, ric‘at, i‘tâk, tedbir, yemin, zıhâr, nezir, kısası affetme, îlâ gibi hukukî muamelelerdir. Bir kısmı kamu düzeniyle ilgili sayıldığı veya önemine vurgu yapılmak istendiği, bazıları ise İslâm’ın teşvik ettiği fiiller arasında yer aldığı için latife beyanıyla da yapılsa bu tür işlemler hukukî sonuçlarını doğurur. Bu tür işlemlerin hukukî sonuçlarını sebeplerinden ayırmak mümkün olmadığından beyan sahibi beyanının hukukî sonuçlarını istemediğini ileri süremez (ayrıca bk. HEZL).

B) İhtiyarı bütün hukukî işlemlerin in‘ikad şartı, rızâyı ise bazılarının sıhhat şartı sayarlar. İhtiyarın yokluğu butlân sonucunu doğurduğundan irade beyanları ihtiyarı yansıtmayan akıl hastası ve gayri mümeyyiz küçüğün feshedilebilen türden olsun olmasın bütün hukukî işlemleri bâtıldır. İhtiyarın bulunup rızânın bulunmaması halinde işlem feshedilebilen türdense fâsid, değilse sahihtir. Cumhura göre ise ihtiyar ve rızâ iki ayrı unsur sayılmadığından Hanefîler’in bu kavramlarla ifade ettikleri iç iradenin bulunmaması durumunda tek müeyyide butlândır.

C) Rızâya ihtiyara göre ikinci derecede bir rol tanıdıkları için iki taraflı bir hukukî işlem olan satım sözleşmesini tanımlarken genellikle “karşılıklı rızâ” kaydına yer vermezler. Bu tutumun, mükrehin hukukî işlemleri hakkında Hanefî imamlarından nakledilen bazı görüşleri dikkate almaktan

kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Beyan edilen bir iradenin hukukî sonuç doğurabilmesi, beyanda bulunanın işlem ehliyetine sahip olması ve iç irade ile beyan arasında uygunluk bulunması şartlarına bağlıdır. Eğer aralarında uygunluk yoksa irade / rızâ sakatlanmış demektir. Rızâyı sakatlayan etkenler Türk hukuk literatüründe "irade veya rızâ fesadı", günümüz İslâm hukuku literatüründe "uyûbü'r-rızâ, şevâibü'r-rızâ, uyûbü'l-irâde, uyûbü'l-akd" şeklinde anılmaktadır.

İradenin oluşumu sürecinde meydana gelen etkenlerden dolayı rızâ sakatlanmışsa beyan sahibinin iç dünyasında biri gerçek, diğeri sakatlanmış olmak üzere iki irade bulunur. Bu durumda beyan sadece sakatlanmış iradeye uyar, gerçek iradeye uymaz. Bu uyumsuzluk sakatlanmış irade ile beyan arasında değil saklı kalmış gerçek irade ile beyan arasındadır. Sakatlanmış irade gerçek irade ile beyan arasına girerek dış dünyaya yansımasına engel olmuş ve gerçek irade ile beyan arasında kasıtsız bir uyumsuzluk meydana gelmiş olur (Vahîdüddin Sevvâr, s. 441). Rızâyı sakatlayan sebepler yanılma, yanıltılma ve korkutularak baskı altına alınma şeklinde üç noktada toplanabilir; günümüz İslâm hukuku incelemelerinde bunlar genellikle galat, tedlîs ve ikrah başlıkları altında ele alınmaktadır. Zerkā'nın bunlara "ihtilâlü't-tenfîz"in (gereği gibi ifayı engelleyen durumlar) ilâve edilmesi yönündeki önerisi ise kabul görmemiştir; zira bu, iradenin oluşma sürecinde değil iradenin sağlam bir şekilde doğup akdin kurulmasından sonra ortaya çıkan ve geriye dönük olarak rızâyı etkileyen bir sebeptir (bk. GALAT; İKRAH; TEDLÎS).

Rızânın sakatlanmasından dolayı iç irade ile irade beyanı arasında uyumsuzluk bulunması durumunda gerçek irade ile beyandan hangisinin dikkate alınacağı konusu hukukun önemli probleminden biridir. Sübjektif teori diye bilinen yaklaşıma göre beyan sahibinin gerçek iradesi dikkate alınıp bu iradeye uymayan beyanı geçersiz sayılır. Hukukun nihaî amacı olan adalet ilkesinin gereği budur. Objektif teorinin önerdiği çözüm ise gerçek iradeye uymasa da beyanın dikkate alınmasıdır. Bu çözüm şekli yine hukukun amaçlarından olan hukuk güvenliği ilkesine dayanır. Çünkü hukukî işlemlerde raslantı ve keyfîliğin önlenerek istikrarın sağlanması hukuk güvenliğine bağlıdır. İradenin dikkate alınması halinde adaletin yararına hukukî işlemlerin istikrarından tâviz verilirken beyanın dikkate

alınması durumunda hukukî işlemin istikrarı sağlanmış, fakat adalet ilkesinden tâviz verilmiş olmaktadır. Hukukun niteliği gereği bunlardan birinin yararına diğerinden tamamıyla vazgeçmek ve bu sebeple sözü edilen ilkeler arasındaki çelişkiyi tamamen ortadan kaldırmak mümkün değildir (bk. AMEL; İRADE; İRADE BEYANI).

## BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “rḍy” md.; Ḳāmûs-ı Türkî, s. 665; Ebû Hilâl el-Askerî, el-Furûḳu’l-luġaviyye, Kahire, ts., s. 101; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü’l-esrâr, Karaçi, ts., IV, 357-396; Serahsî, el-Mebsûṭ, XXIV, 38-87; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VII, 186-189; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, Beyrut 1973, III, 108; Ebü’l-Berekât en-Nesefî, Keşfü’l-esrâr, Beyrut 1406/1986, II, 297-310; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü’l-muvaḳḳıʿîn (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Beyrut 1973, III, 108, 126; Teftâzânî, Şerḥu’t-Telvîḥ, Kahire 1377/1957, II,

195-196; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr (Bulak), V, 74; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü’l-muḥtâc, Kahire 1386/1967, VI, 443; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), V, 9; Subhî Mahmesânî, en-Naẓariyyetü’l-ʿâmme li’l-mûcebât ve’l-ʿuḳūd, Beyrut 1948, II, 164-199; Vahîdüddin Sevvâr, et-Taʿbîr ʿani’l-irâde fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Kahire 1960, s. 412, 426, 441-453; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü’l-İslâmî fî s̱evbihi’l-cedîd, Dımaşk 1965, I, 366-379, 385-386, 390-400; Muhammed el-Hudarî, Uṣûlü’l-fıḳh, Kahire 1389/1969, s. 89-101; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, Meṣâdirü’l-ḥaḳ fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Beyrut, ts. (Dârü’l-fikr), II, 104-126, 149, 151-155, 165, 183; IV, 172-177; Ali el-Hafîf, Aḥkâmü’l-muʿâmelâti’ş-şerʿiyye, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü’l-fikri’l-Arabî), s. 313, 316, 321; Hasan Subhî, “er-Rıżâ ve ʿuyûbüh”, el-Fıḳhü’l-İslâmî esâsü’t-teşrîʿ, [baskı yeri yok] 1971, s. 299-319; M. Ebû Zehre, el-Milkiyye ve naẓariyyetü’l-ʿaḳd fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Kahire 1977, s. 199-202, 412-421; Neş’et İbrâhim ed-Düreynî, et-Terâḍî fî ʿuḳūdi’l-mübâdelâti’l-mâliyye, Cidde 1402/1982; M. Mustafa Şelebî, el-Medḫal fi’t-taʿrîf bi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Beyrut 1403/1983, s. 451-475;

Muhammed Âl-i Bahrülulûm, ʿUyûbü’l-irâde fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Beyrut 1984; Ali Muhyiddin el-Karadâğî, Mebdeʾü’r-rıżâ fi’l-ʿuḳūd, Beyrut 1406/1985, I, 204-210, 601-602, 610, 631, 633-641, 798-800; Zekiyyüddin Şa‘bân, İslâm Hukuk İlminin Esasları (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 2004, s. 302-306; “Rıżâ”, Mv.F, XXII, 227-237.

Abdüsselam Arı

# RIZÂ, Seyyid Mehmed

(ö. 1082/1671)

Kendi adıyla anılan tezkiresiyle meşhur Osmanlı müellifi.

Edirne'de Zehrimâr adıyla tanınan bir aileye mensup olduğundan Zehrimârzâde diye bilinir. Babası Ergeneli Mehmed Efendi'dir. Tahsilini Edirne'de tamamladı. Medreseyi bitirdikten sonra bir müddet müderrislik yaptı, Rumeli'de mahkeme nâibliklerinde bulundu. Rızâ'nın Mevlevîlik ve Mevlevîler hakkındaki manzumeleri bu tarikatla ilgisini düşündürmekteyse de tarikat içindeki faaliyet ve kimliği hakkında bilgi bulunmamaktadır. Hayatının sonlarına doğru Edirne Uzunköprü'de müftülük yaptı ve 1082'de (1671) Edirne'de vefat etti. Bazı kaynaklarda ölüm tarihi olarak 1083 (1672) yılı zikredilmektedir.

Mehmed Rızâ'nın muhtasar tezkiresi 1000-1050 (1591-1641) yılları arasında ölen şairleri kapsamaktadır. XI. (XVII.) yüzyılın ilk çeyreğinde düzenlenen Kafzâde Fâizî'nin antoloji niteliğindeki Zübdetü'l-eş'âr'ı bir tarafa bırakılırsa Rızâ Tezkiresi, Riyâzî Tezkiresi ile birlikte bu yüzyılın önemli iki şuarâ tezkiresinden biridir. Mehmed Rızâ, mukaddimede tezkireyi kaleme alış sebebini belirttikten sonra eserini on beyitlik bir manzumeyle övdüğü devrin padişahı Sultan İbrâhim'e sunar ve kendilerine birer mahlas edinerek şair olduklarını iddia eden kişileri tezkiresine almadığını söyler. Kınalızâde Hasan Çelebi'ye ait tezkirenin zeyli sayılan eser iki bölümden oluşmaktadır. Şiir yazmış on padişahın tanıtıldığı ve şiirlerinden örneklerin verildiği birinci bölümde II. Murad (Ebü'l-Hayrât), Fâtih Sultan Mehmed (Avnî), II. Bayezid (Adlî), Yavuz Sultan Selim (Selîmî), Kanûnî Sultan Süleyman (Muhibbî), II. Selim (Selîmî), III. Murad (Murâdî), III. Mehmed (Adlî), I. Ahmed (Bahtî) ve IV. Murad (Murâdî) yer almakta, ikinci bölümde toplam 254 şairin biyografisi alfabetik sırayla verilmektedir. Tezkirede şairlerle ilgili bilgiler bir iki cümleyle geçilmiştir. Eserin hâtimesinde tezkirenin tamamlanma tarihi "câmi-i mazmûn" (1050 [1641]) ibaresiyle belirtilmiştir.

Beş nüshası bilinen Rızâ Tezkiresi'nin Millet Kütüphanesi'nde kayıtlı yazmasında (Ali Emîrî Efendi, nr. 764) padişahlarla birlikte 264 şairin kısa biyografisi bulunmaktadır. Köprülü Kütüphanesi'ndeki nüsha (Âsım Bey, nr. 374) Latîfî Tezkiresi'nin hâşiyelerine yazılmıştır (vr. 48-88). İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde mevcut nüshanın (TY, nr. 2363) bazı sayfaları eksik olduğu gibi Edirne Selimiye Kütüphanesi ile (nr. 2110) Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki (Âşir Efendi, nr. 243) nüshalar da eksiktir. Rızâ Tezkiresi ilk defa İkdamcı Ahmed Cevdet tarafından bastırılmış (İstanbul 1316), M. Sadık Erdağı ise bunun tıpkıbasımını gerçekleştirmiştir (Ankara 2002). Gencay Zavotçu eser üzerinde bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (bk. bibl.). Kaynaklarda Rızâ'nın ayrıca mürettep bir divanı, münşeâtı ve Siyer-i Veysî'ye yazdığı bir zeylinin bulunduğu belirtilmektedir. Nuhbetü'l-âsâr li-Zeyli Zübdeti'l-eş'âr'da Rıza'nın bir şitâiyyesiyle dokuz beyti mevcuttur.

## BİBLİYOGRAFYA

Rıza Tezkiresi: İnceleme-Metin (haz. Gencay Zavotçu, yüksek lisans tezi, 1993), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Güftî ve Teşrîfâtü'ş-şuarâsı (haz. Kâşif Yılmaz), Ankara 2001, s. 136-137; Safâî, Tezkire (haz. Pervin Çapan), Ankara 2005, s. 205; Belîğ, Nuhbetü'l-âsâr, s. 166-168; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, I, 667-669; Sicill-i Osmânî, II, 397; Osmanlı Müellifleri, II, 185-186; Mehmet Nâil Tuman, Tuhfe-i Nâilî, [baskı yeri ve tarihi yok], s. 351; Babinger (Üçok), s. 237-238; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1988, s. 298-299; Rıdvan Canım, Başlangıçtan Günümüze Edirne Şâirleri, Ankara 1995, s. 307-310.

Filiz Kılıç

# RIZÂ-yi ABBÂSÎ

(رضای عبّاسی)

(ö. 1044/1635 [?])

İranlı minyatür sanatçısı.

Hayatına dair bilinen hususlar, İbrâhim Mirza'nın Meşhed'deki sarayında kurduğu resim atölyesinin mensuplarından Kâşânlı Mevlânâ Ali Asgar'ın oğlu olduğu, 1610-1635 yılları arasında İsfahan'da çalıştığı ve Abbâsî nisbesini ölümüne kadar sarayının

atölyesinde görev yaptığı Şah I. Abbas'tan aldığıdır. Rızâ-yi Abbâsî'nin aynı dönemde ve aynı çevrelerde yaşayan Rızâ, Âgā / Âkā Rızâ ve Ali Rızâ imzalarıyla tanınan minyatürcü / minyatürcülerle aynı kişi olup olmadığı konusu tartışmalıdır (Canby, The Rebellious, s. 201-203). Kesin olan husus Rızâ isimli bir ressamın yaşadığıdır.

"Rızâ" imzalı resimlerin tamamı aynı elden çıkmış izlenimini vermese de bunlar ortak üslûp özelliklerine sahiptir. Siyah mürekkep ve kalemle, bazan da fırça ile çizildiği sanılan resimlerde insan figürlerinin uzun boylu ve bellerinin çukur, midelerinin hafifçe kabarık yapıldığı görülür. Erkeklerde sarığın ucu arkadan sarkıtılmış, dalgalı zülüfler omuzlara doğru uzatılmıştır; soylular sarıklarına çiçek takmıştır (a.g.e., katalog nr. 5, 13-14, 19-20, 51). Kadınlar başlarına omuzlarını da kaplayan bir örtü almışlar ve bu örtüyü kayıp düşmemesi için alınlarının üst kısmında üçgen biçiminde yükselerek arkadan bağlanan bir eşarpla tutturup çok defa da eşarbın kenarına bir tüy veya çiçek takmışlardır. Örtünün altından omuzlara doğru sarkan saçlar dalgalıdır. Kadınlar rengârenk ve şeffaf, kapalı veya dekolte giysilerle bütün takılarını takmış vaziyette resmedilmiştir (a.g.e., katalog nr. 6-7, 109, 119, 124-125). Desen izlenimi veren resimlerde arka plana altın yaldızla renklendirilmiş zarif ağaç ve çiçekler, gökyüzüne alevi andıran bulutlar yapılmıştır. Yazmalardaki minyatürlerde mimari unsurlar fonda sade fakat çok renkli verilmiş, kesik, kıvrılan çizgilerle şekillendirilen doğa

görüntülerine renk tonlamalarıyla derinlik kazandırıldıktan sonra kimi defa yüzey kalabalık insan gruplarıyla doldurulmuştur (a.g.e., katalog nr. 57-58, 62-63, 70). Bu resimlerde Rızâ'nın, kişilerin bireysel özelliklerini ve kültürel kimliklerini yüz ifadeleriyle ve giyimleriyle vermedeki ustalığı onun portre ressamlığındaki yeteneğini göstermektedir. Bu tür resimler imzasız da olsa sanat tarihi terminolojisinde Rızâ-yi Abbâsî üslûbu veya İsfahan üslûbu şeklinde adlandırılmaktadır.

Hayatı hakkındaki bilgileri günümüze ulaştıran I. Abbas dönemi biyografi yazarı Kadı Ahmed, onun fırça işçiliğini ve portrelerini övdükten sonra, "Eğer yaşasalardı Mani ve Bihzâd da onun ustalığını överlerdi" demektedir (Calligraphers and Painters, s. 192-193). Rızâ-yi Abbâsî'nin üslûp sahibi bir ressam olarak ortaya çıkmasında saray çevresinde beğenilen bir ressamın oğlu sıfatıyla eski ustaların eserlerinin orijinallerini inceleme fırsatını bulmuş, çağının ünlü ustalarıyla tanışmış ve onların desteğini görmüş olmasının etkisi büyüktür. Onun 1580'li yıllarda babasıyla birlikte Herat'ta bulunduğu, o yıllarda ressam Muhammedî'nin zarif tek figür çalışmalarıyla ve onun günlük yaşama ilişkin görüntülerin gerçekçilikle betimlendiği manzara resimleriyle tanıştığı sanılmaktadır. XVI. yüzyılın son çeyreğinde Şah Abbas'ın saray kütüphanesini yöneten ressam-şair Sâdıkī Bey ile de (ö. 1609) dostluk kurmuş ve onun portre yapmadaki becerisinden etkilenmiş olmalıdır. Sâdıkī Bey'le geliştirdiği dostluğun kütüphanede mevcut, geçmiş dönemlerde yaşayan ünlü ustalara ait yarım kalmış eserlerin tamamlanması, yenilenmesi ve onarılması gibi işlerin yapılmasına yol açtığı tahmin edilmektedir (Swietochowski, s. 39-72). Bu tahmin doğrultusunda, XV. yüzyıl Timurlu şairi Câmî'nin Ḫamse'sinin (TSMK, Revan Köşkü, nr. 888) istinsah edilmesinden, tezhiplerinin ve tasvirlerinin yapılmasından yüzyıl sonra ilk iki sayfasına ve bölüm sonlarına konulan İsfahan üslûbu resimlerin Rızâ'ya ait olduğu söylenebilir.

Kitaplarda yer alan Rızâ üslûbundaki minyatürler bilinen örneklere göre ilk defa Nizâmî-i Gencevî'nin 981-983 (1573-1575) tarihli Ḫamse'sinde (TSMK, Revan Köşkü, nr. 877, vr. 1b-2a, 44b), Câmî'nin Selâmân ü Ebsâl mesnevisinin 989 (1581) tarihli bir nüshasında (TSMK, Revan Köşkü, nr. 915, vr. 30a, 42a) ve Sa'dî-i Şîrâzî'nin 993 (1585) tarihli Bostân'ında (TSMK, Revan Köşkü, nr. 935, vr. 21b, 89b, 109b, 134b, 177a) görülmektedir. Bu eserlerdeki resimlerin Rızâ'nın ilk çalışmaları olduğu

söylenebilir. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki bir murakka' da aynı atölyenin ürünüdür (Hazine, nr. 2166). İlk boş yaprağında "amel-i Âgā Rızâ" ibaresi yer aldığı eserdeki Ali Rızâ (vr. 3b) ve Âgā Rızâ (vr. 18a) imzalı tek figürler, Rızâ-yi Abbâsî imzalı şehir resmi (vr. 27a), Şeyh Muhammed imzalı tek figürler (vr. 9b, 24b) ve Rızâ, Ali Rızâ, Ali Rızâ-yi Tebrîzî imzalı nesta'lik kıtalar bu eseri Rızâ-yi Abbâsî'nin hazırladığını ortaya koymaktadır. Haydar Hârizmî'nin Maḫzenü'l-esrâr'ının XVII. yüzyılın başında istinsah edilen iki nüshası Rızâ'nın minyatürleriyle süslenmiş çok özenli kitaplardır. Bunlardan birinin resimleri üzerine ressamın adı Rızâ-yi Abbâsî olarak yazılmıştır (Soudavar, s. 274-281). İkinci nüshanın birinciye göre daha özenli yapılan resimlerinin üzerinde ise imza yoktur; ancak kitabı istinsah eden kâtibin adı da Ali Rızâ-yi Abbâsî şeklinde verilmiştir. Rızâ-yi Abbâsî'nin üslûbu onun ölümünden sonra Muîn, Mehmed Kāsım gibi ressamlarla XVII. yüzyılın ikinci yarısında da sürmüş,

üslûbu ve ismi Safevî ülkesinin sınırlarını aşarak İstanbul'a kadar ulaşmıştır. Evliya Çelebi, Agā Rızâ Sütlüce'de Câferâbâd Tekkesi'nin duvarına siyah kalemle bir "kepeng-i vahşî" tasvir ettiğini yazar (Seyahatnâme, s. 174).

## BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme (haz. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1996, s. 174; Calligraphers and Painters: A Treatise by Qādī Ahmad, Son of Mīr-Munshī (trc. V. Minorsky), Washington 1959, s. 192-193; Karatay, Farsça Yazmalar, tür.yer.; M. L. Swietochowski, "The Historical Background and Illustrative Character of the Metropolitan Museum's Mantiq al-Tayr of 1483", Islamic Art in the Metropolitan Museum of Art (ed. R. Ettinghausen), New York 1972, s. 39-72; Filiz Çağman - Zeren Tanındı, Topkapı Sarayı Müzesi İslâm Minyatürleri, İstanbul 1979, nr. 112; A. Soudavar, Art of the Persian Courts, New York 1992, s. 274-281; Sheila R. Canby, The Rebellious Reformer: The Drawings and Paintings of Riza-yi 'Abbasi of Isfahan, London 1996, s. 201-203; a.mlf., "The Pen or the

Brush?”, Persian Painting from Mongol to the Qajars: Studies in Honour of Basil W. Robinson (ed. R. Hillenbrand), London 2000, s. 75-82; a.mlf., “Riḍā ʿ Abbāsī”, EI² (İng.), VIII, 508-510; T. Gandjei, “Notes on the Life and Works of Sadikī: A Poet and Painter of Safavid Times”, Isl., LII (1975), s. 112-118.

Zeren Tanındı

# RIZÂ EFENDİ, Neccârzâde

(bk. NECCÂRZÂDE RIZÂ EFENDİ).

# RIZÂ HAN BİRELVÎ

(رضا خان بريلوى)

Ahmed Rızâ Hân Birelvî (1856-1921)

Hint alt kıtasında Birelvî cemaatinin kurucusu, fakih.

10 Şevval 1272 (14 Haziran 1856) tarihinde Uttar Pradeş eyaletine bağlı Ray Birelî kasabasında doğdu. Babası Nakī Ali Han itibar sahibi bir âlimdi. Aslen Patanlar'ın (Peştu) Rohilla Barhîç kabilesinden olan ve XVII. yüzyılda Kandehar'dan Hindistan'a göç eden ecdadı Bâbürlüler Devleti'nde askerî ve idarî görevler üstlenmiş, bu sayede sahip oldukları servetle refah içerisinde yaşamıştır. İhsan İlâhî ez-Zahîr'e göre aile Şiîlik'ten Sünnîliğe geçmiş olup bunun en açık delili Birelvî'nin Ahmed Rızâ Han b. Nakī Ali b. Rızâ Ali b. Kâzım Ali şeklinde olan isim zinciridir (el-Birelviyye, s. 21; ayrıca bk. Zaferüddin Rizvî, I, 2).

Babasının desteğiyle dinî ilimleri medrese müfredatına göre okuyarak on üç yaşında icâzet alan Rızâ Han babasının kontrolünde fetva eğitimi almaya başladı. Ayrıca özel hocalardan matematik, tıp ve coğrafya okudu. Mirza Gulâm Ahmed'in kardeşi Mirza Gulâm Kādir Beg ve Nûrî Miyân diye bilinen Ebü'l-Hüseyin Ahmed Mârhervî onun hocalarındandır. 1879 yılında babasıyla birlikte gittiği hac sırasında ve daha sonra defalarca yaptığı Hicaz yolculuklarında tanınmış âlimlerle görüşme fırsatı buldu ve kendilerinden faydalandı. Haremeyn'de icâzet aldığı hocaları arasında Ahmed b. Zeynî Dahlân, Abdurrahman el-Mekkî, Hüseyin b. Sâlih el-Mekkî ve Ebü'l-Hüseyin Ahmed en-Nûrî anılabilir. 1876'da bağımsız olarak fetva vermeye başlayan Rızâ Han 1880'de babasının vefatı üzerine fetva işini üstlendi. Önceleri babasının medresesinde ve ardından kendi medresesinde çok sayıda öğrenci yetiştirdi (M. Mes'ûd Ahmed, Ḥayât-ı Mevlânâ, s. 118-119). 1877'de Kādirî tarikatı şeyhi Şah Âl-i Resûl Mârhervî'den el alarak Kādirî tarikatına girdi. Daha sonra Çiştiyye, Sühreverdiyye ve Nakşibendiyye gibi tarikatların âdâbını öğrendi ve Kādirî tarikatında hilâfet aldı.

Rızâ Han kuruluş çalışmalarında yer aldığı Nedvetü'l-ulemâ hareketinden 1897'de ayrıldı ve aleyhine neşriyat yapmaya başladı. Bu hareketle ve hareket mensubu ulemâ ile ilgili 200 kadar fetva kaleme alıp küfre saptıklarını ileri sürdü (Sanyal, s. 64, 114). 1898 yılında çıkmaya başlayan Tuḥfe-i Ḥanefiyye dergisinde yazılar neşretti. Patna'da düzenlenen Meclisi Ehl-i sünnet ve cemaat toplantısında liderliğini ilân etti. Bağlıları tarafından kendisine XX. yüzyılın müceddidi unvanı verildi. Bu tarihten sonra Rızâ Han'ın cemaatlere karşı olan tutumu Nedve ile sınırlı kalmadı; Ehl-i hadîs ve Diyûbendîler'e de şiddetle karşı çıktı. Hz. Peygamber'le ilgili konuları merkeze alması tartışmaları hararetlendirdi. Başlattığı tekfir hareketi sebebiyle ulemânın itibarı zedelendi ve toplumda ciddi bir gerginlik baş gösterdi. Rızâ Han kardeşi Hasan Rızâ Han, oğlu Hâmid Rızâ Han ve talebesi Zaferüddin Bihârî Rizvî ile birlikte 1904 yılında Dârülulûm-i Manzarü'l-İslâm'ı (Medrese-i Ehl-i sünnet ve cemaat) kurarak cemaatin eğitim yönünü güçlendirdi. Sonraki yıllarda bu medreseye bağlı çok sayıda yeni medrese açıldı ve bir kısım eski medreseler cemaatin kontrolüne geçti. Rızâ Han ayrıca yayın tesisleri kurdu. 1864'te neşir hayatına başlayan Debdebe-i Sikenderî adlı haftalık gazete aynı meşrepten kişiler tarafından çıkarıldığı için Rızâ Han ve arkadaşları gazeteyi sahiplendi. Gazetede 1900'den itibaren doğrudan Birelvî ekolünün düşünceleri dile getirilmeye başlandı. 1920'de er-Rıżâ adlı ikinci bir dergi çıkarıldı.

Ahmed Rızâ Han, Hicaz'da bulunduğu sırada bazı itikadî konularda ulemâya sorduğu sorulara aldığı cevapları kullanarak Ḥüsâmü'l-Ḥaremeyn adıyla bir kitap yazdı (1906). Bir fetva metni ve eklerinden ibaret olan bu kitapla Diyûbendî cemaatinden Muhammed Kāsım Nânevtevî, Reşîd Ahmed Gengûhî, Eşref Ali Tehânevî ve Halîl Ahmed Ambetevî gibi âlimleri tekfir etti. Buna karşılık Diyûbendî ulemâsı, eserdeki iddiaların çoğunun kaynaklardaki bilgilerin tahrifiyle oluşturulduğunu söyleyerek reddiyeler yazdı. Rızâ Han, Diyûbendîler'in takip ettiği Seyyid Ahmed Şehîd ve Şah Muhammed İsmâil Şehîd-i Dihlevî'yi de eleştirdi. İsmâil Dihlevî'nin, kitabında Hz. Peygamber'i küçük düşürdüğünü, böylece kâfir ve mürted olduğunu iddia etti.

Muhalifleri Rızâ Han'ın İngilizler'i desteklediğini ve onların hesabına çalıştığını ileri sürerken Birelvî ekolüne mensup yazarlar onun aslında İngiliz yönetimine karşı olduğunu, fakat siyaseten böyle davrandığını

söyler. Orta yolu tutanlar ise Rızâ Han’ı İngilizler’in müslümanları bölme projesine alet olmakla suçlar. Onun 1889

yılında İngiliz yönetimi altındaki Hindistan’ın durumuyla ilgili olarak verdiği ve 1910’da tekrarladığı, “Hanefî fıkhına göre Hindistan dârülislâm’dır” fetvasının (İʿlâmü’l-aʿlâm bi-enne Hindustân dârü’l-İslâm, Birelî 1306) bu taraftarlığın bir sonucu olduğu ifade edilmiştir (Syed Jamaluddin, s. 403). Rızâ Han’ın hilâfetin Kureyşîliği hadisine dayanarak Osmanlılar’ın hilâfeti temsil etmediğini söylemesi ve Hint ulemâsının büyük çoğunluğunun aksine Hindistanlı müslümanların Osmanlı Devleti’ne destek vermemesi gerektiğini belirtmesi de (Devâmü’l-ʿayş, s. 45 vd.) bu çerçevede değerlendirilip tepkiyle karşılandı. Rızâ Han, Hintli müslümanlar tarafından oluşturulan Cem‘iyyet-i Ulemâ-i Hind, Encümen-i Huddâm-ı Kâ‘be, Hilâfet Komitesi ve İngiliz Hükümetiyle İlişkileri Kesme Hareketi (Non-cooperation Movement) gibi kuruluşlara katılmadı ve bunları şiddetle eleştirdi. Diğer müslümanlarla birlikte hareket etmeyen Birelvîler kendilerine özgü bazı siyasî yapılanmalar içerisine girdi. Cemâat-i Rızâey Mustafâ, Cemâat-i Ensârü’l-İslâm ve Cumhûriyyeti İslâmiyye Merkeziyye (All India Sunni Conference) onlara ait kuruluşlardır. 25 Safer 1340’ta (28 Ekim 1921) vefat eden Rızâ Han, Birelî’ye defnedildi. Günümüzde mezarı müridleri ve bağlıları tarafından ziyaret edilmekte, her yıl ölüm gününde Birelî’de geniş katılımlı anma törenleri (urs “düğün”) yapılmakta, bunun benzeri “yevm-i Rızâ” adıyla Pakistan’da da gerçekleştirilmektedir. Ahmed Rızâ Han’ın iki erkek, beş kız çocuğu olmuş, oğulları Hâmid Rızâ Han (ö. 1943) ve Mustafa Rızâ Han (ö. 1981) kendi yolundan giderek cemaatin faaliyetlerini genişletmişlerdir.

Rızâ Han’ın 1880 yılından itibaren oluşturmaya başladığı Birelvî cemaati bugün de aynı çizgide devam etmektedir. Abartılı bir tasavvufî anlayışın etkili olduğu cemaat amelî konularda Hanefîliğe sıkı sıkıya bağlıdır. Resûl-i Ekrem’in hayatı ve şahsiyeti Ahmed Rızâ Han ve bağlılarının en önemli ilgi alanı olmakla birlikte bu konuda aşırılıkları vardır. Rızâ Han’a göre Resûlullah beşerdir, fakat beşeriyeti diğerlerinkinden farklıdır. O geçmiş ve gelecekle ilgili gaybı bilir, nurdur ve gölgesi yoktur; her yerde hâzır ve nâzırdır; dünyada olacak işlerin yetkisi onun elindedir. Rızâ Han bu konularla ilgili çok sayıda kitap ve risâle kaleme almıştır. Bütün hadis külliyâtına sahip çıkan Birelvîler, ihtiyatsız yaklaşımları sebebiyle zayıf ve

uydurma sayılan hadisleri da itikad konularında delil olarak kullanmışlardır (Halid Zaferullah Daudi, s. 248). Kabirlerin inşa ve ihyasıyla kabir ziyaretlerine büyük önem veren cemaat mensupları Ahmed Rızâ Han'ın vasiyetinde de yer alan ve kitaplarında ortaya koyduğu dinî görüşlere sapasağlam yapışmanın her farzdan daha evlâ bir farz olduğu yolundaki prensibini (Melfûẓât-ı Aʿlâ, s. 472) kendilerine rehber edinirler (cemaatin görüşleri ve tartışmalar için bk. M. Yûsuf Ludyânevî, s. 25-129; Metcalf, s. 296-314; İhsan İlâhî ez-Zahîr, s. 55-229; Hâlid Mahmûd, I-III, tür.yer.).

Birelvî cemaatinin oluşumunda, ilk nesil içinde yer alan Hasan Rızâ Han, Hâmid Rızâ Han, Mustafa Rızâ Han, Seyyid Dîdâr Ali Şah, Muradâbâdî, Emced Ali, Haşmet Ali Han, Zaferüddin Bihârî Rizvî ve Burhânü'l-Hak Cebbalpûrî gibi şahsiyetlerin payı büyüktür. İkinci nesil Birelvîler'den Muhammed Ahmed Kādirî, Ahmed Yâr Han Naîmî, Pîr Kerem Şah Ezherî, M. Tâhirü'l-Kādirî, Kevser Niyâzî ve Şah Ahmed Nûrânî cemaatin faaliyetlerini daha da genişletmiş, çok sayıda araştırma ve yayın birimi kurmuştur. Günümüzde Pakistan'da 1000'i aşkın medreseye sahip olan Birelvîler ülkede çok sayıda caminin de sorumluluğunu üstlenmişlerdir. Halkın Birelvî ekolüne teveccühünde cemaatin entelektüel seviyesinin düşük olmasının önemli payı vardır. 1948'de kurulan Cem'iyyet-i Ulemâ-i Pâkistan ile Tâhirü'l-Kādirî'nin kurduğu Tahrîk-i Minhâcü'l-Kur'ân cemaatin siyasî oluşumlarındandır.

Eserleri. Mes'ûd Ahmed, Rızâ Han'ın 1000'den fazla kitap ve risâle kaleme aldığını söylerken (UDMİ, X, 282) İhsan İlâhî ez-Zahîr bu sayının abartıldığını ileri sürer (el-Birelviyye, s. 29, 32-33); Şeyh Muhammed İkrâm ise gerçekte elli kadar eserinin olduğunu bildirir (Mevc-i Kevs̱er, s. 70). Eserleri içinde kırk elli sayfalık risâleleriyle muhtelif kitaplar üzerine yazdığı hâşiyeleri çoğunluktadır. Rızâ Han eserlerini Arapça, Urduca ve Farsça kaleme almış, Urduca yazdıklarına da çoğunlukla Arapça isimler vermiştir (eserleri için bk. Rahmân Ali, s. 99-103; M. Mes'ûd Ahmed, Ḥayât-ı Mevlânâ, s. 219-230; Sâliha Abdülhakîm Şerefeddin, s. 431). Önemli eserleri şunlardır: 1. Kenzü'l-îmân fî tercemeti'l-Ḳurʾân (Muradâbâd 1330/1912). Kur'ân-ı Kerîm'in Urduca meâli olup en önemli özelliği Allah, peygamberler ve bilhassa Resûlullah'la ilgili âyetlerin tercümesinde farklı bir dilin kullanılmış olmasıdır. Tercümenin lehinde ve aleyhinde birçok yayın yapılmış olup Ahlâk Hüseyin Kāsımî'nin Birelvî

Tercüme-i Ḳurʾân ka ʿİlmî Tecziye (Faysalâbâd 1983), Abdürrezzâk Butrâlevî'nin Teskînü'l-cinân fî Meḥâsin-i Kenzü'l-îmân (İslâmâbâd 1987), Muhammed Sıddîk Hezârvî'nin Kenzü'l-îmân Tefâsîr ki Rôşnî meyn (Lahor 1988), Muhammed Han A'vân'ın Meḥâsin-i Kenzü'l-îmân (Lahor, ts.), Mecîdullah Ḳādirî'nin Kenzü'l-îmân fî Tercümeti'l-Ḳurʾân aôr Dîger Maʿrûf Ḳurʾânî Urdu Terâcim ka Teḳābülî Câʾize (doktora tezi, 1993, Karaçi Üniversitesi) ve Hâmid Miyân'ın "Fâzıl-ı Birelvî ka Tercüme-i Kur'ân-ı Pâk" (Beyyinât, XXXV/4 [Karaçi 1979], s. 8-16; XXXVI/6 [Karaçi 1980], s. 51-64) adlı çalışmaları bunlardan bazılarıdır. Kenzü'l-îmân üzerine ekolün önde gelen âlimlerinden Muradâbâdî Ḫazâʾinü'l-ʿirfân (Muradâbâd 1912), Naîmî Nûrü'l-ʿirfân fî ḥâşiyeti'l-Ḳurʾân (Lahor 1957; Gucerât 1958) ismiyle kısa tefsirler yazmışlardır. Selefî düşünceye aykırı bilgiler ihtiva ettiği gerekçesiyle eser bazı Arap ülkelerinde yasaklanmıştır (Hâlid Mahmûd, I, 92-94). 2. Ḳavâriʿu'l-ḳahhâr ʿale'l-mücessimeti'l-füccâr: Ḍarb-ı Ḳahhârî (Lahor 1988). Hindu mezhebi Arya Samâc'ın müteşâbih âyetlerle ilgili itirazlarına verilen cevapları içermektedir. 3. Fetâvâ-yı Rıżviyye*. Rızâ Han'ın en ilgi çekici eseridir. Fetvalarına ait ilk derleme el-ʿAṭâya'n-nebeviyye fi'l-Fetâva'r-Rıżaviyye adıyla basılmıştır (I-III, Birelî 1310/1892). Ayrıca es-Seniyyetü'l-enîḳa fî fetâvâ İfrîḳā (Karaçi 1971) ve Câmiʿu'l-fetâvâ (Lailpûr 1970) ismiyle derlemeleri vardır. Bazı fetvaları müstakil risâleler halinde basılmıştır. 4. Ḥüsâmü'l-Ḥaremeyn ʿalâ menḥari'l-küfr ve'l-meyn (Lahor, ts.; Lahor 1405/1985, 1410/1989). 1906'da telif edilen kitap müellifin en çok tartışılan eseridir. Küfrüne fetva verilen gruplardan Diyûbendîler ve Ehl-i hadîs mensuplarının kitaba yazdığı reddiyeler arasında Eşref Ali Tehânevî'nin Ḥıfẓü'l-îmân ʿani'z-zeyġi ve'ṭ-ṭuġyân (Lahor 1980), Hüseyin Ahmed Medenî'nin eş-Şihâbü's̱-s̱âḳıb ʿale'l-müsteriḳi'l-kâẕib (Diyûbend 1907), Halîl Ahmed Sehârenpûrî'nin el-Mühenned ʿale'l-müfenned (baskı yeri yok, 1325), Muhammed Hanîf Mübârekpûrî'nin Maḳāmiʿu'l-ḥadîd ʿale'l-kezẕâbi'l-ʿanîd ile (Lahor 1982) ʿAḳāʾidü ʿUlemâʾey Diyobend aôr Ḥüsâmü'l-Ḥaremeyn (Karaçi, ts. [Dârü'l-işâat]) ve Hâlid Mahmûd'un ʿÂlimü'l-ġayb Ṣırf Allâhü Teʿâlâ he (Manchester, ts. [Islamic Academy]) adlı eserleri önemlidir. 5. Temhîd-i Îmân (Lahor 1989, Ḥüsâmü'l-Ḥaremeyn'le birlikte). Eserde diğer cemaatlerle aralarında tartışmalı olan inanç konuları ele alınır. 6. Devâmü'l-ʿayş fi'l-eʾimmeti min Ḳureyş (Lahor 1400/1980). Hilâfetin Kureyş

kabilesinden gelenlerin hakkı olduğuna ve Türkler'in hilâfet makamını temsil etmediğine dair verilen bir fetvayı içermektedir. 7. Berîḳu'l-menâr bi-şumûʿi'l-mezâr: Mezârât-ı Evliyâ per Rôşnî (Lahor, ts.). 8. Melfûẓât-ı Aʿlâ Haẓret Birelvî (I-V, Karaçi, ts.). Rızâ Han'ın sözlerini, tavsiyelerini ve vasiyetini ihtiva eden eser Birelvî cemaatinin temel kitaplarındandır. 9. ed-Devletü'l-Mekkiyye bi'l-mâddeti'l-ġaybiyye (1905). Rızâ Han ile diğer ulemânın Hz. Peygamber'in gaybı bildiğine dair görüşlerini içeren eser The Islamic Concept of Knowledge adıyla İngilizce'ye çevrilmiştir (Manchester, ts. [Islamic Vision]). 10. el-Füyûżâtü'l-melekiyye li-muḥibbi'd-devleti'l-Mekkiyye (Karaçi, ts.). 11. Tecelliyü'l-yaḳīn bi-enne nebiyyenâ seyyidü'l-mürselîn (Lahor 1980). 12. H̱atmü'n-nübüvve (Lahor 1974). Gulâm Ahmed Kādiyânî'nin nübüvvet iddiasına karşı peygamberliğin Hz. Muhammed ile sona erdiğine dair bir çalışma olup ekinde Gulâm Ahmed'le ilgili "es-Sûʾü'l-ʿiḳāb ʿale'l-mesîḥi'l-kez̠z̠âb" adlı bir risâle bulunmaktadır. 13. Ḥadâʾiḳ-i Baḫşiş (Lahor 1988). Şiir mecmuasıdır. 14. Beyʿat ve H̱ilâfet-Neḳāʾü's-sülâfet fî aḥkâmi'l-beyʿat ve'l-H̱ilâfet (Siyâlkût, ts. [Mektebe-i Mihriyye Rızviyye]). Tarikatlarda el almak ve halife tayin etmekle ilgili bir risâledir. 15. İhlâkü'l-Vehhâbiyyîn ʿalâ tevhîni ḳubûri'l-müslimîn (Birelî 1904, 1928). Vehhâbî olarak itham edilen Diyûbendîler'in mezarlarla ilgili bazı davranışları hurafe diye nitelendirmelerine karşı hazırlanan fetvayı içermektedir. 16. el-Kelimetü'l-mülheme (Delhi 1974). Rızâ Han'ın hayatından bazı kesitlerin de yer aldığı çalışma daha çok onun içine doğduğu ileri sürülen konulara dair bilgileri ihtiva eder. 17. Sübḥânü's-subbûḥ ʿan ʿaybi kiz̠bi maḳbûḥ (Leknev 1309). 18. el-Kevkebetü'ş-şihâbiyye fî küfriyyâti ebi'l-Vehhâbiyye (Azîmâbâd 1316). 19. Sellü's-süyûfi'l-Hindiyye ʿalâ küfriyyâti bâbâ en-Necdiyye (Azîmâbâd 1316). 20. İzâletü'l-ʿâr bi-ḥaceri'l-kirâm ʿan kilâbi'n-nâr (Azîmâbâd 1317). Son dört çalışmada Rızâ Han, Resûlullah'ı tahkir ettiği iddiasıyla Şah İsmâil Şehîd Dihlevî'yi ağır biçimde eleştirmekte ve tekfir etmektedir.

Rızâ Han Birelvî'ye dair çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Birelvî cemaati onun kişiliği üzerinde oluştuğundan cemaat mensupları tarafından hakkında yazılan kitaplarda çok abartılı bir dil kullanılmıştır. Bu eserlerin çoğu ciddi araştırmalara dayanmayan küçük çapta risâlelerdir. En eski çalışma ise öğrencisi Zaferüddin Bihârî Rizvî tarafından gerçekleştirilmiştir (Ḥayât-ı Aʿlâ Ḥażret, I-III, Karaçi 1938). Sonraki çalışmaların büyük bir kısmı bu esere dayanır. İkinci nesil içerisinde Rızâ Han'la ilgili en çok eser

yazanlardan biri olan M. Mes‘ûd Ahmed ʿÂşıḳ-ı Resûl (Lahor 1976), Ḥayât-ı Mevlânâ Aḥmed Rıżâ H̱ân Birelvî (Siyalkot 1981), Günâh-ı bî-Günâhî (Lahor 1982), Fâżıl-ı Birelvî aôr Terk-i Muvâlât (Lahor 1988), İmâm Aḥmed Rıżâ aôr ʿÂlemî Câmiʿât (Sâdıkâbâd 1990), The Reformer of the Muslim World (Karachi 1995) adlı eserleri hazırlamış ve Urduca İslâm ansiklopedisindeki Rızâ Han maddesini kaleme almıştır (bk. bibl.). Birelvî ekolüne mensup kişilerin yazdığı çok sayıdaki kitaptan bazıları şunlardır: Hâmid Rızâ Han, Selâmetullāh li-Ehli’s-sünne min seyli’l-ʿinâd ve’l-fitne (Birelî 1332); Muhammed Sâbir, Müceddidi İslâm (Kanpûr 1379/1959); Şecâat Ali Kādirî, Müceddidü’l-ümmet eş-Şâh Aḥmed Rıżâ H̱ân (Karaçi 1979); Kevser Niyâzî, Imam Ahmed Raza Khan Bareilvi: A Versatile Personality (Karaçi 1991); M. Tâhirü’l-Kādirî, Ḥażret-i Mevlânâ Şâh Aḥmed Rıżâ H̱ân Birelvî ka ʿİlmî Naẓm (Lahor 1990, 2. bs.); Muhammed Feyz Ahmed Üveysî, İmâm Aḥmed Rıżâ aôr ʿİlm-i Ḥadîs̱ (Lahor 1980); M. Hâmid Sıddîkī Rizvî, Teẕkire-i Haẓret Burhân-ı Millet (Cebelpûr 1985); Mecîdullah Kādirî, Ḳurʾân, Sayns aôr İmâm Aḥmed Rıżâ (Bombay 1995); Yâsîn Ahter Misbâhî, İmâm Aḥmed Rıżâ aôr Redd-i Bidʿât ü Münkerât (Mültan, ts. [Medenî Kütübhâne]). Her yıl Rızâ Han Birelvî’yi anma törenlerinde yapılan konuşmalar ve sunulan tebliğlerden bir kısmı Abdünnebî Kevkeb tarafından Maḳālât-ı Yevm-i Rıżâ adıyla kitap haline getirilmiştir (I-III, 1968-1971). Bu konuda başka derlemeler de bulunmaktadır.

Rahmân Ali ve Abdülhay el-Hasenî’nin eserlerinde (bk. bibl.) Rızâ Han’ın hayatı tarafsız biçimde anlatılır. Usha Sanyal’ın Devotional Islam and Politics in British India: Ahmad Riza Khan Barelwi and His Movement, 1870-1920 (Delhi 1990) ve Ahmad Riza Khan Barelwi in the Path of the Prophet (bk. bibl.) adlı çalışmaları bir akademisyen bakışını ortaya koymaktadır. Birelvî cemaati dışından İhsan İlâhî Zahîr’in el-Birelviyye: ʿAḳāʾid ve târîḫ isimli çalışması (bk. bibl) çok meşhurdur. Zahîr konuyu bütün yönleriyle ele almışsa da ölçüsüz eleştirileri yüzünden Abdülhakîm Şeref Kādirî onun için İḥsân İlâhî Ẓahîr ki Kitâb el-Birelviyye ka Taḥḳīḳī aôr Tenḳīdî Câʾize adıyla bir reddiye yazmıştır (Lahor 1995). Hâlid Mahmûd’un Müṭâlaʿa-i Birelviyyet isimli kitabı (I-III, Lahor 1986-1988) konuya dair önemli bir kaynak olsa da yer yer ilmî tarafsızlığı koruyamadığı görülmektedir. Müftî Muhammed Atâullah’ın Kimyâʾey Vaḥdet (Karaçi 1993), Muhammed Yûsuf Ludyânevî’nin İḫtilâf-ı Ümmet

aôr Ṣırâṭ-ı Müstaḳīm (Karaçi, ts.) ve Muhammed Halîl Ahmed Han'ın Telḫîṣü'l-ḥabîr fî aḥkâmi't-tekfîr el-maʿrûf İnkişâf-ı Ḥaḳ (Faysalâbâd 1988) adlı çalışmalarında konu nisbeten tarafsız bir gözle ele alınmıştır. Envâr Ahmed'in Fâżıl-ı Birelvî ka Ḥâfıẓa: Ek Taḥḳīḳī Câʾize (Lahor 1983), Muhammed Ârif Senbelî'nin Birelvî Fitne ka Neyâ Rûp (Lahor 1978), Nûr Muhammed'in Birelvî Fetvey (Lahor 1987) ve Ebü'l-Evsâf Rûmî'nin Diyobend se Bireli tak (Lahor, ts.) isimli kitapları ise aleyhte yapılan çalışmalardandır.

## BİBLİYOGRAFYA

Rızâ Han Birelvî, Devâmü'l-ʿayş fi'l-eʾimme min Ḳureyş, Lahor, ts., s. 45 vd.: a.mlf., Melfûẓât-ı Aʿlâ Ḥażret Birelvî, Karaçi, ts. (Medine Publishing Company), s. 466, 472; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-ḫavâṭır, VIII, 38-41; Zaferüddin Rizvî, Ḥayât-ı Aʿlâ Ḥażret: Maẓharü'l-menâḳıb, Karaçi 1938, I-III; Rahmân Ali, Teẕkire-i ʿUlemâʾey Hind (trc. M. Eyyûb Kādirî), Karaçi 1961, s. 98-103; Allah Bukhs, The Ahle Sunnat Movement in British India 1880-1921, Lahore, ts. (Islamic Propagation Centre), s. 38, 42-51, 194-202, 216-233, 282-283; M. Yûsuf Ludyânevî, İḫtilâf-ı Ümmet aôr Ṣırâṭ-ı Müstaḳīm, Karaçi 1399, s. 25-129; M. Mes'ûd Ahmed, Ḥayât-ı Mevlânâ Aḥmed Rıżâ Ḫân Birelvî, Siyâlkût 1981; a.mlf., Fâżıl-ı Birelvî aôr Terk-i Muvâlât, Lahor 1988; a.mlf., Günâh-ı bî-Günâhî, Lahor 1982; a.mlf., "Rıżâ Ḫân", UDMİ, X, 278-284; Sâliha Abdülhakîm Şerefeddin, Ḳurʾân-ı Ḥakîm key Urdû Terâcim, Karaçi 1981, s. 315-323, 431; B. D. Metcalf, Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900, New Jersey 1982, s. 296-314; Seyyid Hamîd Şattârî, Ḳurʾân-ı Mecîd key Urdû Terâcim u Tefâsîr ka Tenḳīdî Müṭâlaʿa, Haydarâbâd 1982, s. 487-499; İhsan İlâhî Zahîr, el-Birelviyye: ʿAḳāʾid ve târîḫ, Lahor 1404/1984, s. 21, 29, 32-33, 55-239; Syed Jamaluddin, "The Barelvis and Khilafat Movement", Communal and Pan-Islamic Trends in Colonial India (ed. Mushirul Hasan), New Delhi 1985, s. 401-405; Hâlid Mahmûd, Müṭâlaʿa-i Birelviyyet, Lahor 1986-88, I-III; Ahmed Han, Ḳurʾân-ı Kerîm key Urdû Terâcim: Kitâbiyât, İslâmâbâd 1987, s. 42, 43, 48; M. Osman - Mes'ûd Eş'ar, Pâkistân ki Siyâsî Cemâʿateyn, Lahor 1988, s. 657-702; Muhammed İkrâm, Mevc-i Kevs̱er,

Lahor 1992, s. 70; Halid Zaferullah Daudi, Pakistan ve Hindistanda Şâh Velîyullah Dihlevî'den Günümüze Kadar Hadis Çalışmaları, İstanbul 1995, s. 248; Abdülhamit Birışık, Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri, İstanbul 2001, s. 179-186; a.mlf., "Hint Alt Kıtasında Gaybın Bilinmesine İlişkin Görüşler: Hint Alt Kıtasında Hz. Peygamberin Gayb Bilgisi

Tartışmaları ve Tekfir", Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları V, İstanbul 2003, s. 296-301; Usha Sanyal, Ahmad Riza Khan Barelwi in the Path of the Prophet, Oxford 2006; Zuhur Ahmed Azhar, "Birelvî", UDMİ, IV, 485-487.

Abdülhamit Birışık

# RIZÂ-yi HEREVÎ

(رضای هروی)

(ö. 1019/1610’dan sonra)

İran-Hint minyatür sanatçısı.

Nisbesine göre Safevî yönetimindeki Herat’tan veya daha zayıf bir ihtimalle Meşhed’den Allahâbâd’a gitmiş ve Bâbürlü şehzadesi Selîm (Cihangir [1605-1627]) tarafından saray ressamlığına tayin edilmiştir (The Tūzuk-i Jahāngīrī, II, 20). Hint üslûbunda yapılmış Âgā Rızâ, Âgā Rızâ Cihangîrî, Âgā Muhammed Rızâ ve Muhammed Rızâ atıf imzalı tasvirlerin ona ait olduğu düşünülmektedir. Bu tür imzalı resimlerin bir grubunu portreler teşkil eder. Bunlar ayakta duran erkek figürleridir (Amina Okada, rs. 114-116). Yüzlerinin koyu renkte boyanmasıyla ve giyimleriyle kültürel kimlik farklılıkları belirtilen, zarif bir çizim tekniğiyle yapılmış bu portreler, Horasanlı Safevî minyatürcüsü Muhammedî’nin üslûbundan izler taşımaktadır (Robinson, XXX [1992], s. 19-29, plan IV-X). İkinci grup resimler 1019 (1610) yılında istinsah edilen Envâr-ı Süheylî’ye aittir (Titley, s. 62-63). Eserin otuz altı minyatüründen beşindeki imzalar Padişah Selîm Muhammed Rızâ (vr. 21a), Selîm Muhammed Rızâ (vr. 36a), Âgā Rızâ (vr. 40b, 131b) ve Sultan Selîm Şah Cihangîr Muhammed Rızâ (vr. 54b) şeklindedir. Bu imzalardan resim çerçevesinin dışında yer alan ikisinin atıf imzalar (vr. 40b, 131b), diğerlerinin özgün imzalar olduğu sanılmaktadır. Bu resimlere, 1550-1570 Safevî döneminde Kazvin veya Horasan’da hazırlanan eserlerin üslûp özelliklerinden bazı unsurların ulaştığı görülür (Amina Okada, rs. 117). Rızâ’nın imzalı eserleri arasında yer alan kalabalık komposizyonlu albüm resimlerinde bu unsurlar daha fazla açığa çıkar. Gösterişli saray mimarisi, arka plandaki tabiat manzaraları, tahtların ihtişamı ve insanların zarafeti, Rızâ’nın XVI. yüzyıl ortalarındaki Safevî üslûbunu Hindistan saray nakkaşhânesine taşıyan üstatlardan biri olduğunu kanıtlamaktadır (Wilkinson v.dğr., plan CIV). Diğer taraftan Rızâ, resimlerine göç ettiği çevrenin üslûbunu aktarırken figür betimlemelerinde kültürel kimlik belirtilerini göstermeye önem

verdiği gibi bazı mimari öğelerin ayrıntılarında da yöresel özellikleri kullanmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

Cihangir, The Tūzuk-i Jahāngīrī: Memoir of Jahāngīr (trc. A. Rogers, ed. H. Beveridge), London 1914, II, 20; J. V. S. Wilkinson, The Lights of Canopus: Anvār-i Suhailī, London 1929; a.mlf. v.dğr., Persian Miniature Painting, New York 1971, plan CIV; N. M. Titley, Miniatures from Persian Manuscripts, London 1977, s. 62-63; Amina Okada, Imperial Mughal Painters (trc. D. Dusinberre), Paris 1992, rs.114-116, 117; B. W. Robinson, "Muhammadī and The Khurāsān Style", Iran, XXX, London 1992, s. 19-29, plan IV-X; P. P. Soucek, "Āqā Reżā Heravī", EIr., II, 180-182.

Zeren Tanındı

# RIZÂ KULI HAN

(رضا قلی خان)

Rızâ Kulı Hân b. Muhammed Hâdî b. İsmâîl Kemâl-i Taberistânî (ö. 1288/1871)

İranlı şair, edebiyat tarihçisi ve devlet adamı.

1215 (1800) yılında Tahran'da doğdu. Mensupları arasında XIV. yüzyılın ünlü şairi Kemâl-i Hucendî'nin de bulunduğu tanınmış bir ailedendir. Dedesi Damgan bölgesinde bir aşiret reisi, babası Kaçar sarayında yüksek rütbeli bir görevli idi. İki yaşında babasını, bir süre sonra annesini kaybetti. Çocukluk ve ilk gençlik yıllarını Şîraz'da üvey babası Muhammed Mehdî Han'ın yanında geçirdi. Tahsilini bitirdikten sonra Fars genel valisinin hizmetine girdi ve yükselmesinde valinin büyük etkisi oldu. İlk şiirlerinde "Çâker" mahlasını kullandı, ardından "Hidâyet" mahlasını benimsedi. Feth Ali Şah 1829'da Şîraz'a geldiğinde huzuruna çıkarak onun için yazdığı bir kaside ile diğer bazı şiirlerini sundu. Şah kendisine han unvanı vererek onu sarayına emîrü'ş-şuarâ yaptı; ancak Rızâ Kulı o sırada ağır bir hastalığa yakalandığından Tahran'a gidemedi. Ardından Muhammed Şah ve Nâsırüddin Şah tarafından şehzadelerin eğitimiyle görevlendirildi ve o dönemlerde taşıdığı "Lalabaşı" unvanıyla tanındı. Bir ara istifa edip uzlete çekildiyse de 1851 yılında Nâsırüddin Şah onu tekrar hizmete çağırıp Hârizm'e elçi olarak gönderdi. Bu görevden sonra Maarif vekili yardımcılığına ve yeni kurulan dârülfünûn reisliğine getirildi. Ardından Azerbaycan valisi veliaht Muzafferüddin Mirza'nın lalabaşısı sıfatıyla Tebriz'e gitti. Şefkati, güzel ahlâkı ve nüktedan kişiliğiyle tanınan Rızâ Kulı, Muzafferüddin Mirza on sekiz yaşını doldurduğunda tekrar Tahran'a döndü ve kısa bir inzivânın ardından 29 Haziran 1871 tarihinde orada vefat etti. Rızâ Kulı Han eğitim, öğretim ve idarî hizmetleri yanında İlhanlılar devrinden sonra İran'ın yetiştirdiği en orijinal, en velûd şair ve ilim adamı kabul edilebilir.

Eserleri. 1. Ravżatü'ş-ṣafâ-yi Nâṣırî. Mîrhând'ın Ravżatü'ṣ-ṣafâ adlı eserini

1853 yılına kadar getiren, çoğu neşredilmemiş kaynaklarla resmî belgelere dayanan 60.000 beyitlik bir eserdir; sadece siyasî hadiselere değil coğrafyaya, edebiyata ve sanata dair pek çok bilgiyi ihtiva eder (I-III, Tahran 1270-1274/1853-1857). 2. Mecmaʿu'l-fuṣaḥâʾ. Ebü'l-Abbâs-i Merzevî'den (ö. X. yüzyılın başları) 1284 (1867-68) yılına kadar şairlerin biyografisini ve şiirlerinden örnekleri içeren eser İran şiir tarihinin ana kaynaklarından biridir. Bir

mukaddime, Nâsırüddin Şah'a, diğer şair sultan ve şehzadelerle Farsça yazan şairlere yer verilen dört bölümden meydana gelmiştir. 1288'de (1871) tamamlanmış olup telifi mukaddimede belirtildiği üzere otuz yıl sürmüştür. Kitabın yazımında Avfî'nin Lübâbü'l-elbâb'ı ile Takıyyüddin Muhammed Evhadî'nin ʿArafâtü'l-ʿâşıḳīn'i başta olmak üzere otuz üç tezkire, sefîne ve şiir mecmuasından faydalanılmıştır. İlk defa müellifin oğlu Ali Kulı Han tarafından Mirza Âgā Kamreî'nin nesta'lik hattıyla taş baskısı yapılan Mecmaʿu'l-fuṣaḥâʾ (Tahran 1295) daha sonra Müzâhir Musaffâ tarafından neşredilmiştir (I-III, Tahran 1334-1341 hş.; 1382 hş.). 3. Ferhengi Encümen-ârâ-yi Nâṣırî. Bir mukaddimeden sonra çeşitli lugatlardan derlenmiş kelimelerden ve eski şairlerden seçilmiş örnek beyitlerden oluşmaktadır (Tahran 1338 hş.). 4. Riyâżü'l-ʿârifîn. 1260 (1844) yılında yazılıp Kaçar Muhammed Şah'a takdim edilen eser Farsça yazan 354 mutasavvıf şair ve filozofun biyografisini içerir. Bir mukaddime ile dört bölümden oluşan kitabın telifinde Teẕkiretü'l-evliyâʾ, Mecâlisü'n-nefâʾis, Nefeḥâtü'l-üns, Teẕkire-i Devletşâh gibi kaynaklardan yararlanılmıştır. Müellifin torunu Mehdî Kulı'nın mukaddimesiyle basılan eseri (Tahran 1305) daha sonra Mihr Ali Gürgânî neşretmiştir (Tahran 1344 hş.). 5. Sefâretnâme-i Ḫârizm (Bulak 1292). Charles Henri Auguste Schefer tarafından Fransızca'ya tercüme

edilmiştir (I-II, Paris 1876-1879). 6. Dîvân. 30.000 beyit olup gazel ve kasidelerden meydana gelmiştir (British Museum, bk. Rieu, Supplement, s. 365). Rıza Kulı Han'ın bunlardan başka Gülistân-ı İrem (Tahran 1270), Meẓâhirü'l-envâr (Tebriz 1280), Fihrisü't-tevârîḫ (Tebriz 1280), Ecmelü't-tevârîḫ (Tebriz 1283), Risâle-i Medâricü'l-belâġa (Tahran 2004), Riyâżü'l-muḥibbîn, Miftâḥu'l-künûz, Leṭâʾifü'l-maʿârif, Envârü'l-vilâye, Baḥrü'l-ḥaḳāyıḳ, Enîsü'l-ʿâşıḳīn, Hürrem-bihişt, Hidâyetnâme ve Menhecü'l-hidâye adlı eserleri bulunmaktadır (eserlerin bir listesi için bk. Mecmaʿu'l-fuṣaḥâʾ,

neşredenin girişi, I, 35-39). Ayrıca Dîvân-ı Nâṣır-ı H̱üsrev (Tebriz 1280), Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Dîvân-ı Şems-i Tebrîzî'sinden yaptığı seçmelerden oluşan Dîvân-ı Şemsü'l-ḥaḳāʾiḳ (Tebriz 1280), Dîvân-ı Menûçihrî (Tahran 1282, 1285, 1295 hş.) ve Ḳābûsnâme (Tahran 1285) gibi eserlerin neşrini gerçekleştirmiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

Rızâ Kulı Han Hidâyet, Teẕkire-i Riyâżü'l-ʿârifîn, Tahran 1316 hş., Mukaddime; a.mlf., Mecmaʿu'l-fuṣaḥâʾ (nşr. Müzâhir Musaffâ), Tahran 1382 hş., neşredenin girişi, I, 35-39; C. Rieu, Supplement to the Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum, London 1895, s. 227-228, 365; Browne, LHP, IV, tür.yer.; Storey, Persian Literature, I, 151-152, 224, 239, 342-343, 906-913; I. Krachkovsky, Târîḫu'l-edebi'l-coġrâfiyyi'l-ʿArabî (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1963, II, 546; Abbas İkbâl-i Âştiyânî, Târîḫ-i Mufaṣṣal-ı Îrân (nşr. M. Debîr-i Siyâkī), Tahran 1346 hş., s. 754-800; Rypka, HIL, s. 340-341; Ahmed Gülçîn-i Meânî, Târîḫ-i Teẕkirehâ-yi Fârsî, Tahran 1348 hş./1969, I, 666-671; Yahyâ Âryanpûr, Ez Ṣabâ tâ Nîmâ, Tahran 1350 hş./1971, I, 261-264; Bânû Nusret Tecrübekâr, Sebk-i Şiʿr der ʿAṣr-i Ḳācâriyye, Tahran 1350, s. 109-113; Rızâzâde-i Şafak, Târîḫ-i Edebiyyât-ı Îrân, Tahran 1352 hş., s. 612-613, 618-619, 631; Yûsuf Mugīsüssaltana, Nâmehâ-yı Yûsuf Muġīs̱ü's-salṭana: 1320-1334 h. (nşr. Maʻsûme Mâfî), Tahran 1362, s. 312; Persian Literature (ed. Ehsan Yarshater), New York 1988, s. 325-327; Bahâr, Sebkşinâsî, Tahran 1370 hş., III, 367-370; S. J. A. Churchill, "A Modern Contributor to Persian Literature: Riza Kuli Khan [Rypka, 339] and His Work", JRAS, new series, XVIII (1886), s. 196-206; H. Massé, "Riḍā Ḳulī Khān", EI² (İng.), VIII, 510-511; R. Afîfī, "Anjomanārā", EIr., II, 95-96; P. E. Losensky, "Hedayat", a.e., XII, 119-121.

A. Naci Tokmak

# RIZA NUR

(1879-1942)

Hekim, siyaset adamı ve yazar.

Sinop'ta doğdu. İmamoğlu diye bilinen bir aileden kunduracı Mahmud Zeki Efendi'nin oğludur. İlk öğrenimini burada yaptı, rüşdiye tahsilinden sonra İstanbul'a gitti. Soğukçeşme Rüşdiyesi'ne yazıldı ve on altı yaşında burayı bitirdi. Aynı yıl Tıbbiye İdâdîsi'ne girdi ve Askerî Tıbbiye'den yüzbaşı doktor olarak mezun oldu (1901). Alman hekimlerin idaresinde bulunan Gülhane Hastahanesi'nde ihtisas yaptı. Bu sırada Fransızca bilgisini geliştirdi. İleride soyadı olan "Nur" mahlasını burada asistanken aldı. Mezuniyet tezi olarak hazırladığı Fenn-i Hıtan adlı eserinin basılmasıyla (1905) tanındı, bu eseri daha sonra Almanca'ya çevrildi. 1907'de cerrahî profesörü, 1908'de binbaşı oldu. Askerî Tıbbiye öğrencisiyken avukat Bahâ ve Manyasîzâde Refik beylerin rehberliğiyle İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ne girdi. II. Meşrutiyet'in ardından 4 Şubat 1909'da yapılan seçimlerde Sinop'tan milletvekili seçildi. Ancak bir müddet sonra uyum sağlayamadığı İttihat ve Terakkî'den istifa edince kürsüsü lağvedilerek profesörlükten çıkarıldı ve rütbesi kolağalığa indirildi. Bunun üzerine Prens Sabahaddin'in fikirleri etrafında toplananların kurduğu Ahrar Fırkası'na katıldı. Ardından Hürriyet ve İtilâf Fırkası'nın kurulması için çalıştı. 1912 seçimlerinden sonra bu fırkadan da ayrıldı, Prens Sabahaddin taraftarlarıyla birlikte İttihat ve Terakkî'ye karşı siyasî faaliyetlerde bulundu. 23 Ocak 1913'teki Bâbıâli Baskını neticesinde İttihatçılar'ın iktidarı ele geçirmesi üzerine tıp tahsili bahanesiyle yurt dışına sürüldü. Önce Köstence'ye gitti, ardından Cenevre'ye geçti ve burada bir hastahanenin cerrahî kısmında çalıştı. Arkadaşlarının davetiyle gittiği Nice'te eski Serasker Şükrü Paşa'nın kızı İffet Hanım'la evlendi. Kısa bir süre Paris'te kaldı, oradan Mısır'a geçti.

Mondros Mütarekesi'nden sonra İstanbul'a dönerek son Osmanlı Meclisi Meb'ûsanı'na Sinop mebusu olarak girdi. Meclis dağıtılınca Ankara'da toplanan Büyük Millet Meclisi'ne katıldı. Millî Mücadele hükümetlerinde Maarif (1920-1921), Sıhhiye ve Muâvenet-i İctimâiyye vekili sıfatıyla

bulundu, bir süre Hariciye Nezâreti'ne vekâlet etti. 1921'de fevkalâde murahhas sıfatıyla Moskova'ya gitti. Burada Afganistan ile imzalanan antlaşmanın metnini kaleme aldı. 5 Ağustos 1921'de yasalaşan ve Mustafa Kemal'e geçici bir süre için geniş yetkiler tanıyan Başkumandanlık Kanunu tasarısı meclise Rıza Nur ve arkadaşları tarafından verildi. Sakarya Meydan Muharebesi esnasında doktor olarak görev yaptı. 1 Kasım 1922 tarihinde saltanatı kaldıran kanunun metnini kaleme aldı. Lozan Konferansı'na ikinci delege sıfatıyla katıldı. 1923'te yapılan seçimlerde yine Sinop'tan milletvekili oldu. Ancak bu dönemde kendini daha çok yazı hayatına verdi, on iki cilt tutan Türk Tarihi'ni yazdı. Sinop'ta bir kütüphane kurarak gelir kaynakları ile birlikte Maarif Vekâleti'ne vakfetti. "Türklüğü yükseltmek için" kurduğu bu vakfa 4000 kitap bağışladı. Ayrıca ölümünden sonra mütevelliliğe getirilecek kişinin anne ve baba tarafından iki göbek atalarının Türk olmasını şart koştu.

Mustafa Kemal'in idaresiyle anlaşamadığından 1926'da yurt dışına gitti. Paris'te (1926-1933) ve İskenderiye'de (1933-1938) yaşadı. 1931'de Leiden'de toplanan Müsteşrikler Kongresi'nde Reşid Saffet'le (Atabinen) beraber Türkiye'yi temsil etti.

Daha sonra Türk tarihi ve Türkoloji sahalarında çalıştı. Paris'te Bibliothèque Nationale'de bulduğu Garp Ocakları'na mensup şairlerin şiirlerini neşretti. Hece vezni üzerinde durdu. "Kantik" diye adlandırdığı "millî ilâhi" türünde şiirler yazdı. Paris ve İskenderiye'de Revue de Turcologie (Türkbilik Revüsü) adlı bir dergi çıkardı (sekiz sayı). Oğuznâme'yi kaleme aldı (6000 mısra). Tevfik Fikret, Ali Şîr Nevâî, Nâmık Kemal hakkında çalışmalar yaptı. Ebülgazi Bahadır Han'ın Şecere-i Türk'ünü Türkiye Türkçesi'ne çevirdi. Bir Türk operasının oluşmasını istediğinden bazı opera metinleri tercüme ve telif etti. Atatürk'ün vefatından sonra yurda döndü (Aralık 1938) ve Türkçü bir dergi olan Tanrıdağ'ını çıkardı (on sekiz sayı, 1942), Tasvîr-i Efkâr'da yazılar yazdı (1940-1942). 8 Eylül 1942'de İstanbul'da öldü ve Merkezefendi Mezarlığı'na defnedildi. Türkçü söylemlere sahip olarak herkesi etnik kökenine göre ayıran Rıza Nur, mezar taşı üzerinde Orhon alfabesiyle adının yazılmış olmasının da işaret ettiği gibi kendini katıksız Türk sayar. Kendi değerlendirmesine göre berbat bir evlilik yaşamış ve 1932'de boşanmıştır. Çocuğu olmadığından Nihal Atsız'ı mânevî evlât edinmiştir.

Maarif vekilliği esnasında Hars Umum Müdürlüğü'nü kurarak atasözlerini, bazı şiirleri ve halk oyunlarını tesbit ettirmeye çalışmış, mimari eserlerin dökümünü çıkartıp tescile gayret etmiştir. Türkçe isimlerin kullanılması ve yaygınlaştırılması için listeler düzenlediği gibi ibtidâîyi ilk mektep, idâdîyi orta mektep ve sultânîyi liseye çevirmiştir. Bunun yanında bürokraside yazışma dilini sadeleştirmek için çalışmalar yapmış, bu konuda hazırladığı tasarıyı hükümet kararı haline dönüştürerek devlet dairelerine tebliğ etmiştir.

Rıza Nur bir dini olmadığını beyan etmekle beraber dine saygılıdır. Dinin insanlığı kâh yükselttiğini, kâh taassup ve cehalete düşürüp bedbaht ettiğini, fakat yine de dindar olmak gerektiğini ileri sürer. Lozan görüşmeleri esnasında ilk defa ortaya attığını iddia ettiği laiklik karşılığı olarak isabetsiz bulduğu "lâdinî" kelimesinin yerine "nâsutî" kelimesini teklif eder. Devlet ve dinin birbirinden ayrılması gerektiğini tarihî bir uyanış eseri olarak ileri sürer. Hilâfeti Türk milletine üstünlük veren bir kurum diye görür, din ve devletin ayrılmasının vasıtası sayar. Ankara'da ilk hükümet oluşturulurken Şer'iyye Vekâleti'nin ihdas edilmesine karşı çıkmıştır. Papalık gibi bir rol oynayabileceği beklentisiyle halifeliğin muhafaza edilmesinin bir fayda sağlayacağına inanır. Saltanatın ilga ve hilâfetin ibkasıyla ilgili kararlarda kendi ismini öne çıkartması ve asıl öneri sahibi olarak kendisini unutmasından dolayı Atatürk'ü tenkit eder. Hatta cumhuriyet ilân edilmesinin dahi kendi fikri olduğunu ileri sürer. Lozan'da İsmet Paşa'nın cevaben vereceği bütün nutukları kendisinin kaleme aldığını belirtir. Burada azınlıkların askere alınması, patrikhâne, mübâdele gibi konuları kendisinin yönlendirdiğini iddia eder. Özellikle Musul'un bırakılmasının ileride Kürdistan fikrini doğuracağı kanaatindedir ve bu yüzden anlaşmayı bu şekilde imzalamaya hazır olan İsmet Paşa'ya karşı çıkar. İsmet Paşa'nın bu konferans esnasındaki rolünü Ankara'daki hükümet ve Mustafa Kemal arasında haberleşmeye indirger.

Eserleri. Çeşitli konularda pek çok eseri bulunan Rıza Nur'un önemli çalışmaları şunlardır: 1. Türk Tarihi (I-XII, 1924-1926). Rıza Nur, Maarif Vekâleti'nce bastırılan bu eserini âlimlerin değil tarihlerinin Osmanlı Devleti ile başladığını zannedecek derecede bilgisiz olan öğrencilerin, gençlerin ve halkın ihtiyacını gözeterek "millî terbiye" için kaleme aldığını belirtir. Türk tarihini tarihî bütünlüğü içerisinde ve Türkçü bir bakış açısıyla

ele alır. Kitabın hedef kitlesi halk olduğundan dilinin sade olmasına bilhassa dikkat eder. Eserde Türk yurdunun (Turan) sınırları çizildikten sonra Türk tarihi üç ana döneme ayrılır ve bu hususta Türkler'in İslâmiyet'i kabulü esas alınır. Türkler'in müslüman olmasına kadar geçen devir eski Türk tarihi, İslâm'ın kabulünden Meşrutiyet'e kadar olan dönem yeni Türk tarihi, Meşrutiyet ve Millî Mücadele dönemlerini içine alan devir de taze Türk tarihi olarak adlandırılır. Eserde o dönemde Türkiye dışında bulunan Türkler'in durumu ve nüfusları hakkında da bilgi verilir. Kitabın sonunda Türkler'in mitolojisi, dini, takvimleri, adları, ırkı ve sosyal yapısı hakkında bilgi aktarıldıktan sonra tarım, ticaret ve sanat faaliyetleri söz konusu edilir. Ancak eserin ilmî bir değeri yoktur. 2. Hayat ve Hâtıratım. Rıza Nur, Paris'te bulunduğu yıllarda kaleme aldığı, çocukluğundan 1935 yılına kadar gelen, hemen her şeyi anlattığı hâtıralarını diğer bazı eserleriyle birlikte (şiirleri, Türkiye'nin Yeni Baştan İhyası ve Fırka Programı, Cehennemde Bir Celse ve Topal Osman Operaları, Ziya Paşa'nın İkinci Zafernâmesi) British Museum'a teslim etmiş, 1960 yılına kadar açılmamasını şart koşmuştur. Bu eserler Cavit Orhan Tütengil'in araştırmaları sırasında ortaya çıkmıştır (1964). Hayat ve Hâtıratım İstanbul'da 1967-1968 yıllarında dört cilt halinde neşredilmiş, 1982 yılında eski harfli metniyle birlikte Almanya'da (Frankfurt) tekrar basılmıştır. Eser Atatürk'e ve çevresindekilere ağır eleştiriler dışında sübjektif değerlendirmelerde bulunmasından ötürü yasaklanmıştır.

Rıza Nur'un diğer eserleri arasında şunlar sayılabilir: Serveti Şâhâne ve Hakk-ı Millet (1908), Meclisi Meb'ûsanda Fırkalar Meselesi (1909), Tıbbiye Hayatından (1911), Cem'iyyet-i Hafiyye (1914), Gurbet Dağarcığı (İskenderiye 1919), Hürriyet ve İtilâf Nasıl Doğdu ve Nasıl Öldü (1919), Sıhhiyye ve Muâvenât-ı İçtimâiyye Vekâletine Rapor (1923), Arap Şiirbiliği yahut el-Aruz (Sinop 1926), Sinop'ta Türk Atları Tamgaları (1928), Türk Mantıkası (1928), Oughouz-nâme (İskenderiye 1928), Hilâlin Tarihi (1933), Şehnâme ve Firdevsî (1934), Ali Şir Nevâî (1935), Hücumlara Cevaplar (1941).

## BİBLİYOGRAFYA

Rıza Nur, Hayat ve Hâtıratım, İstanbul 1967-68, I-IV; a.e.: Ma Vie et mes Memoires (nşr. Heide Schmit), Frankfurt 1982, I-II (Osmanlıca özgün metniyle beraber); a.e.: Rıza Nur-İnönü Kavgası, Lozan ve Ötesi (haz. Abdurrahman Dilipak), İstanbul 1992; a.mlf., Lozan Hatıraları, İstanbul 1991; a.mlf., Dr. Rıza Nur'un Moskova / Sakarya Hatıraları, İstanbul 1991; Sevenlerin Kalemiyle Dr. Rıza Nur (haz. Ziya Yücel İlhan), İstanbul 1962; Cavit Orhan Tütengil, Dr. Rıza Nur Üzerine, İstanbul 1965; Gülsün Dündar, Rıza Nur, İstanbul 1978; Bozkurt Zakir Avşar, Bir Muhalifin Portresi Dr. Rıza Nur, İstanbul 1992; Turgut Özakman, Dr. Rıza Nur Dosyası, İstanbul 1995; Hikmet Tanyu, "Zamanın Tüketemediği Rıza Nur (1879-1942)", Orkun, sy. 8, İstanbul 1962, s. 5-8; Fethi Tevetoğlu, "Türklüğü Yükseltmek İçin Tesis Olunmuş Örnek Bir Vakıf", TK, sy. 12 (1963), s. 44-47; a.mlf., "Nur, Rıza", TA, XXV, 344-345; Feroz Ahmad, "Riḍā Nūr", EI² (İng.), VIII, 511; Ali Birinci, "Nur, Rıza", TDEA, VII, 83.

Ali Birinci

# RIZÂ ŞAH PEHLEVÎ

(رضا شاه پهلوي)

(1878-1944)

Pehlevî hânedanının kurucusu olan İran şahı (1925-1941).

Mâzenderan'ın Alâşet köyünde doğdu. Dadaş Beg diye tanınan babası Abbas Ali Han bir askerdi. Rızâ Han küçük yaşta yetim kaldı ve hayatının ilk dönemini annesiyle birlikte Tahran'da orduda terzilik yapan dayısının yanında geçirdi. 1891'de dayısının çalıştığı Kazak Piyade Birliği'ne girdi. Okuma yazmayı ancak orta yaşlarında öğrendi. Kabiliyeti ve çalışkanlığı sayesinde hızla terfi edip "mîr-penç" (tuğgeneral) rütbesine kadar yükseldi. I. Dünya Savaşı sırasında Hemedan Piyade Taburu'nun kumandanlığına getirildi. Ekim 1917 Bolşevik İhtilâli'nden sonra İngilizler'le iş birliği yaparak Kazak birliği içindeki Bolşevik yanlısı kumandanları tasfiye etti. 1918 yılında Gîlân'da patlak veren Mirza Ûçe Han Cengelî isyanının bastırılmasına katıldı.

1921 yılı başlarında Rızâ Han, emrindeki 2500 kişilik Kazak kuvvetiyle Tahran'a girip stratejik noktaları kontrol altına aldı. Bunun üzerine hükümet düştü ve gazeteci Seyyid Ziyâeddin Tabâtabâî tarafından yeni bir hükümet kuruldu. Kaçar Ahmed Şah'ın "serdâr-ı sipeh" unvanıyla genelkurmay başkanlığına getirdiği Rızâ Han bu hükümette Savaş bakanlığı görevini üstlendi. Seyyid Ziyâeddin üç ay sonra Rızâ Han ile anlaşamayınca ülkeden ayrıldı. Böylece yine hükümetin düşmesi üzerine yeni bir hükümet kuruldu ve Rızâ Han bakanlık görevine devam etti. 1923'te Ahmed Şah başbakanlığı Rızâ Han'a verdi, bir ay sonra da Avrupa seyahatine çıktı. Tahran'da halkın hükümete karşı duyduğu hoşnutsuzluk sonucu gösteriler başladı ve kısa sürede diğer şehirlere de sıçradı. Bazı milletvekilleri, özellikle Türkiye'de yaşanan değişikliklerden etkilenerek ülkede cumhuriyet rejiminin kurulması için meclise bir yasa tasarısı verdi. Nisan 1924'te Başbakan Rızâ Han, başta ulemâ olmak üzere cumhuriyet rejimine karşı çıkan çevreleri ikna etmek için görüşmeler yapmaya başladı. Bu sırada

onun cumhuriyetçi davranışlarından hoşlanmayan Kaçar Ahmed Şah meclis başkanına Avrupa'dan gönderdiği bir yazıyla azlini istedi; Rızâ Han da istifa edip Tahran'dan ayrıldı. Ancak kamuoyunda onun istifasını geri alıp tekrar ülkenin başına geçmesi doğrultusunda bir istek oluştu ve Tahran'a dönen Rızâ Han yeni bir kabine kurarak tekrar göreve başladı. 31 Ocak 1924 tarihinde meclis, Avrupa'da bulunan Ahmed Şah'ı gıyabında tahttan indirerek Kaçar hânedanına son verdi. 12 Aralık 1925 tarihinde Rızâ Han'ın meclis tarafından "şehinşah" ilân edilmesiyle Pehlevî hânedanı kuruldu ve Rızâ Şah 25 Nisan 1926 tarihinde Tahran'daki Gülistan Sarayı'nda taç giydi.

Rızâ Şah kademeli bir şekilde devlet mekanizmasını doğrudan kendine bağladı ve o günlerde Atatürk Türkiyesi'nde gerçekleştirilen inkılâplardan etkilenerek modernleşme ve Batılılaşma yolunda köklü değişiklikler ve reformlar yaptı. Ancak özellikle hukuk reformuyla başlatılan laikleşme sürecinde şer'î mahkemelerin görevlerinin sınırlandırılması ulemâ ile arasının açılmasına sebep oldu ve 1927 yılında ayaklanmalar baş gösterdi, fakat hükümet kuvvetleri bunları şiddetle bastırdı. Aynı yıl partiler kapatıldı ve siyasî tutuklamalar başladı. 1928'de yapılan kıyafet reformu ulemânın muhalefetini daha da arttırınca birçok din adamı hapse atıldı ya da sürgüne gönderildi. Rızâ Şah, aldığı sert tedbirlerle din âlimlerinin devlet içindeki etkisini azaltmaya muvaffak oldu. Böylece İran'ı modern bir orduya, ekonomi ve eğitim kurumlarına kavuşturmaya yönelik reformlarını sürdürdü; devlet mekanizmasını baştan sona yeniden yapılandırdı. Bunları yaparken de yine Atatürk'ü örnek aldı ve 1934 yılında Türkiye'ye yaptığı yirmi beş günlük ziyaret bu etkiyi daha da arttırdı. Mustafa Kemal Atatürk ve Rızâ Şah zamanında Türkiye-İran ilişkileri en parlak dönemini yaşamıştır.

II. Dünya Savaşı öncesinde İngilizler'e karşı duyduğu güvensizlik yüzünden Almanlar'a yanaşan Rızâ Şah, 1932 yılında Anglo-Pers petrol imtiyazlarını tek taraflı olarak feshettiyse de İngilizler'in tehdidiyle yeniden anlaşma yapmak zorunda kaldı. Savaş sırasında Almanlar'ın Sovyetler Birliği'ne saldırması üzerine İngilizler ve Ruslar, Abadan rafinerisinin ve İran-Sovyetler Birliği ana yolunun kontrolünü sağlamak için 1941 yazında İran'ı işgal ettiler. Hızlı Alman ilerleyişinin sürmesi karşısında Naziler'e yakınlık gösterdiği düşünülen Rızâ Şah, Almanlar'ın İran ile birleşmesini

engellemek amacıyla 16 Eylül 1941 tarihinde istifa görünümü altında tahttan indirildi ve yerine oğlu Muhammed Rızâ getirildi. Ardından Hint Okyanusu'ndaki Moritus adasına, bir süre sonra da Güney Afrika'daki Johannesburg'a sürgüne gönderilen Rızâ Şah 26 Temmuz 1944 tarihinde burada vefat etti. Naaşı daha sonra Muhammed Rızâ Şah tarafından İran'a getirtilerek bugünkü türbesine gömüldü.

## BİBLİYOGRAFYA

D. N. Wilber, Riza Shah Pahlavi: The Resurrection and Reconstruction of Iran, New York 1975, tür.yer.; G. Lenczowski, Iran under the Pahlavis, Standford 1978, tür.yer.; N. R. Keddie, Roots of Revolution, New Haven 1981, s. 79-112; a.mlf., Qajar Iran and the Rise of Reza Khan, 1796-1925, Costa Mesa 1999, tür.yer.; Ervand Abrahamian, Iran between Two Revolutions, Princeton 1982, s. 102-165; Şahruh Ahavi, İran'da Din ve Siyaset: Pehlevi Devrinde Ulema-Devlet İlişkileri (trc. Selahattin Ayaz), İstanbul 1990, tür.yer.; Hüseyin Firdevst, Ẓuhûr u Suḳūṭ-i Salṭanat-i Pehlevî, Tahran 1371 hş., I, tür.yer.; Cyrus Ghani, Iran and the Rise of Reza Shah: From Qajar Callapse to Pahlavi Rule, London 1998, tür.yer.; Pervî Kudsîzâde, "Pehlevî-yi Evvel Rıżâ Şâh", Dânişnâme-yi Cihân-ı İslâm, Tahran 1379/1200, V, 834-838; Shintaro Yoshimura, "Reza Shah's Changing Dictatorship and Protest Movements in Iran 1925-1941", Social Protests and Nation-building in the Middle East and Central Asia (ed. K. Sakai), Chipa 2003, s. 122-156; Touraj Atabaki, Men of Order: Authoritarian Modernization under Ataturk and Reza Shah, London 2004, s. 13-38; P. Amouzegar, "The Influence of Kemalism on Rezâ Shâh's Reforms", Journal of the Regional Cultural Institute, VII/1, Tehran 1974, s. 31-38; M. P. Zirinsky, "Imperial Power and Dictatorship: Britain and the Rise of Reza Shah, 1921-1926", IJMES, XXIV/4 (1992), s. 639-663; P. Oberling, "Atatürk ve Rıza Şah" (trc. Hasan Mert), TİD, XII (1997), s. 209-214; G. R. G. Hambly, "Riḍā Shāh", EI² (İng.), VIII, 511-514.

Rıza Kurtuluş

# RIZA TEVFİK BÖLÜKBAŞI

(1869-1949)

Feylesof lakabıyla tanınan II. Meşrutiyet devri şairi, edebiyatçı, felsefeci ve politikacı.

Asıl adı Ali Rıza olup babasının kaymakamlık yaptığı Edirne vilâyetine bağlı Cisr-i Mustafa Paşa'da (bugün Bulgaristan'da Svilengrad) doğdu. Babası Arnavutluk'tan Debre-i Bâlâlı Hoca Mehmed Tevfik Efendi, annesi Kafkasya'dan kaçırılarak İstanbul'da bir konağa satılan Çerkez asıllı Münîre Hanım'dır. Öğrenimine Üsküdar Dağ Hamamı'nda babasının hocalık yaptığı Sion Mektebi'nde başladı. Bir süre yine babasının yanında Beylerbeyi ve Dâvud Paşa rüşdiyelerine devam ettiyse de babasının İzmit'e savcı vekili olarak tayini üzerine tahsili yarım kaldı (1879). İzmit'te annesi sıtmadan öldü. Çocukluk ve ilk gençlik yılları ailenin göç ettiği Gelibolu'da geçti. 1884'te girdiği Galatasaray Sultânîsi'ne sadece bir yıl devam edebildi. 1887'de Mektebi Mülkiyye'ye kaydolduysa da bir talebe hareketine karışınca okuldan uzaklaştırıldı (1890). Sonunda bir hocasının tavsiyesiyle Tıbbiyye-i Mülkiyye'ye girdi. Buradaki öğrenimi sırasında zaman zaman yine bazı öğrenci olaylarına karıştı, bu yüzden birkaç defa hapse atıldı. Hayatının bir düzene kavuşacağı düşüncesiyle akrabaları tarafından 1895'te Dârülmuallimât müdîresi Ayşe Sıdıka Hanım ile evlendirildi. Tıbbiyenin son sınıfında iken II. Abdülhamid'in iradesiyle, 1897 Türk-Yunan Muharebesi'nde yaralı askerleri Manastır'dan İstanbul'a nakleden seyyar bir hastahanede Fahri Paşa'nın yanında stajyer doktor olarak çalıştı.

Tıbbiyeden ancak 1899'da mezun olabildi ve Cenab Şahabeddin'in yardımıyla Karantina İdaresi'ne doktor olarak tayin edildi. Ayrıca İstanbul Gümrüğü'nde Eczâ-yı Tıbbiyye müfettişliğine getirildi; bir süre sonra Cem'iyyet-i Mülkiyye-i Tıbbiyye'ye üye seçildi. Bu görevleri 1908 yılına kadar sürdü. 1903'te karısının ölümü üzerine Nazlı Hanım ile evlendi. 1907'de girdiği İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nde üst kademelerde görev aldı. II. Meşrutiyet'in ilân edildiği günlerde Selim Sırrı (Tarcan) ile birlikte

İstanbul halkına meşrutiyet ve hürriyeti anlatan nutuklar verdi. Aynı yıl yapılan seçimlerde Edirne mebusu olarak Meclisi Meb‘ûsan’a girdi. 1909’da İngiliz Parlamentosu’nun davetlisi olarak Talat Paşa başkanlığındaki bir heyetle birlikte Londra’ya gitti. Birtakım pervasız hareketleri yüzünden kısa zamanda partili arkadaşlarıyla arası açılınca 1911’de parti içindeki muhaliflerin kurduğu Hürriyet ve İtilâf Fırkası’na geçti. 1912’de Büyükada’da yaptığı bir konuşma seçim usullerine aykırı bulunarak İstanbul mebusu Kozmidi Efendi ile beraber bir ay kadar hapsedildi. Hapisten çıktıktan kısa bir süre sonra propaganda konuşması yapmak üzere gittiği Gümülcine’de İttihatçılar’ın tuttuğu adamlar tarafından dövüldü. 1913-1918 yılları arasında politikadan uzaklaşarak tekrar Karantina İdaresi’nde çalışmaya başladı. Bir yandan da Rehberi İttihâd-ı Osmânî Mektebi’nde felsefe dersleri verdi ve Istılâhât-ı İlmiyye Encümeni’nde çalıştı.

1918’de Ahmed Tevfik Paşa kabinesinde Maarif nâzırı olarak politikaya döndü; aynı zamanda İstanbul Dârülfünunu’nda felsefe ve estetik dersleri veriyordu. Damad Ferid Paşa kabinesinde iki defa Şûrâ-yı Devlet reisliği yaptı (1919-1920). 1919’da Paris’te toplanan Barış Konferansı’na Osmanlı Devleti’ni temsilen önce danışman, ardından delege sıfatıyla katıldı. Sevr Antlaşması’nı imzalayan heyette yer aldı (10 Ağustos 1920). Gerek Sevr Antlaşması’nı imzalaması, gerekse aynı günlerde Anadolu’da başlayan Millî Mücadele hareketine muhalif bir tavır takınarak millî vicdanı incitecek yazılar yazması Dârülfünun talebelerinin tepkisine yol açtı. Yapılan protestolar sonunda Cenab Şahabeddin, Ali Kemal, Hüseyin Dâniş ve Barsamyan Efendi ile birlikte Dârülfünun’daki görevinden istifa etmek zorunda kaldı (8 Nisan 1922). Yakın arkadaşı Ali Kemal’in İstanbul’dan kaçırılıp Ankara’ya götürülürken İzmit’te linç edilmesi üzerine aynı âkıbete uğrama korkusuyla 8 Kasım 1922’de bazı arkadaşlarıyla beraber Mısır’a gitti. Daha sonra Sevr’i imzalaması yüzünden Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından 150’likler listesine alındı. Kahire’de karşılaştığı eski dostu Emîr Abdullah’ın davetine uyarak Ürdün’e gitti ve kralın divan tercümanı oldu; ayrıca Sıhhiye ve Âsâr-ı Atîka Müzesi

müdürlüğü yaptı. 1934’te buradaki görevinden emekliye ayrılarak Lübnan sahilinde Cünye kasabasına yerleşti. 1936’da eşiyle birlikte Avrupa seyahatine çıktı ve bir yıl kadar İngiltere ile Fransa’da kaldı. 150’liklerin

affına dair kanunun yürürlüğe girmesinden yaklaşık beş yıl sonra İstanbul'a döndü (1943). Burada gazetelerde edebiyat, sanat ve estetikle ilgili yazılar yayımladı. 30 Aralık 1949'da vefat etti ve Zincirlikuyu'daki Asrî Mezarlığa defnedildi.

Türk kültür ve edebiyat tarihinde "feylesof" lakabıyla tanınan Rıza Tevfik bugün daha çok şair olarak hatırlanmaktadır. 1895'ten itibaren dergilerde önce Abdülhak Hâmid ile Hugo ve Lamartine gibi romantik şairlerin etkisi altında aruz vezniyle şiirler yayımlayan Rıza Tevfik asıl şöhretini 1913'ten sonra hece vezniyle yazdığı şiirlerle kazanmıştır. Millî Edebiyat akımının teşekkül yıllarına rastlayan bu tarihlerde hece vezni ve sade Türkçe ile o günkü Türk şiirinin en beğenilen örneklerini ortaya koyarken 1900'lerde Mehmed Emin'in başlatmış olduğu "parmak hesabı" şiiri de asıl yerine o oturtmuştur. Küçük yaştan itibaren halk kültür ve âdetleri içinde yetişen şair sanatkâr kişiliğiyle gelenekten ustaca yararlanmış, bu konuda yazdığı makaleleriyle şiir estetiğine bu doğrultuda sağlam bir zemin hazırlamıştır.

Rıza Tevfik, felsefî ve dinî anlamda gerçeği aramak üzere başladığı araştırmaları sonunda Türk milletinin öz malı olan ve onun ruhunu en güzel biçimde dile getiren tekke ve halk edebiyatı örneklerini keşfeder. Milletin hâfızasındaki folklor malzemesiyle sadece halk şairleri ve Bektaşî dervişlerinin elinde kalan halk ve tekke şiirlerini samimi ifadeleriyle Türk milletinin karakterini en güzel şekilde yansıtan örnekler olarak değerlendirir. 1914-1922 yılları arasında konuyla ilgili elliye yakın makale yayımlayan Rıza Tevfik'in bu yazıları, Millî Edebiyat hareketini fikrî planda hazırlayan ve bir kamuoyu oluşmasına büyük ölçüde yardım eden unsurlar arasında ele alınmıştır. Ancak onun âşık tarzı ve tekke edebiyatı geleneği konusundaki görüşleri uzun süre iyice anlaşılamamış, zaman zaman devrin önde gelen Türkçüler'i tarafından tenkit edilmekten kurtulamamıştır.

Bütün bu hazırlığın arkasından onun bir devre damgasını vuran asıl sanatkâr

şahsiyeti tekke şairleri ve halk âşıklarının genellikle mûsiki eşliğinde okudukları divan, nefes ve ilâhi gibi şiirlerden yola çıkarak kaleme aldığı divan, koşma ve nefesleriyle belirir. Millî Edebiyat'ın daha yeni yeni

teşekkül etmeye başladığı II. Meşrutiyet sonrasında onun bu tarz şiirler yazmak suretiyle Türk edebiyatının asıl kaynağına yönelmesi dönemin birçok şair ve aydını için yol açıcı bir rol oynar. Bu yıllarda hece vezniyle yazdığı lirik divan ve koşmalarıyla şöhret kazanan şair sanat anlayışı olarak sübjektivizmi benimser. Bundan dolayı şiirlerinde teşbih, istiare ve mecaz gibi edebî sanatlara başvurmaz; doğrudan doğruya dış dünyadaki varlıkların ruhunda uyandırdığı tesirleri aksettirmek suretiyle daha çok izlenimlere dayalı bir sanat anlayışını savunur.

Rıza Tevfik dil, şekil ve üslûp bakımından en mükemmel şiirlerini 1911-1922 yılları arasında yazar. Aruz vezniyle kaleme aldığı ilk denemelerinde daha çok ferdî ıstıraplarına bağlanabilecek bazı temalar çevresinde dolaşan şairin şiirlerine yeni konular girer. Bu dönemde ferdî ıstıraplarıyla birlikte içinde yaşadığı toplumun meseleleriyle de yakından ilgilenir; başta tarih, vatan sevgisi ve aşk olmak üzere toplumsal, dinî ve felsefî birçok yeni temayı işler. “Sfenks”, “Gelibolu’da Hamzabey Sahili”, “Selma, Sen de Unut Yavrum!” başta olmak üzere “Harap Mâbed”, “Fikret’in Necip Ruhuna” ve “Uçun Kuşlar” adlı şiirleri onun en tanınmış eserleri arasında yer alır.

Doğu ve Batı dünyasına ait oldukça geniş bir felsefî birikime sahip olan Rıza Tevfik, yeni bir ekol kurmaktan ziyade mevcut felsefî bilgileri yorumlayarak bunlarla modern görüşler arasında dikkate değer benzerlikler üzerinde durmuştur. Bütün bu faaliyetleri yanında 1905’te Mehmed Emin’in şiirleri dolayısıyla dilde sadeleşme ve hece vezni üzerine Ömer Nâci ile, 1918’de Zerdüşt’ün Türk asıllı olup olmadığı konusunda Sâmih Rifat’la, yine aynı yıl Tevfik Fikret’in inancı konusunda Babanzâde Ahmed Naim’le fikir tartışmalarına girmiş, bu tartışmalar sırasında bütün bilgi birikimini ortaya koyduğu dikkate değer makaleler yazmıştır.

Eserleri. 1. Textes houroûfîs (I. Clément Huart’la birlikte, Leiden 1909). “Etude sur la religion des houroûfîs” başlıklı ikinci bölümü (s. 220-313) Rıza Tevfik tarafından kaleme alınan eserde, bir kısım yazma metinlere başvurulmak suretiyle Hurûfîliğin kurucusu Fazlullāh-ı Hurûfî ile bu mezhebin inanç sistemi ve Anadolu’daki başlıca temsilcileri hakkında ayrıntılı bilgi verilmekte, eserde ayrıca Hurûfîliği benimseyen Osmanlı şairlerinin şiirlerinden örnekler bulunmaktadır. 2. Felsefe Dersleri (I,

İstanbul 1330). Rıza Tevfik'in Rehberi İttihâd-ı Osmânî Mektebi'nde vermiş olduğu ders notlarından meydana gelmiştir. "Mebhas-i Ma'rifet" adını taşıyan, genel anlamda bir felsefe tarihi mahiyetindeki eserin bu ilk cildinde felsefenin esas konusu ve belli başlı problemleri hakkında bilgiler yer almaktadır. Eser aynı adla ve kısmen sadeleştirilmek suretiyle M. Münir Dedeoğlu tarafından yayımlanmıştır (Ankara 2001). 3. Mufassal Kāmûs-ı Felsefe* (I-II, İstanbul 1332 r., 1336 r.). Felsefe kavramlarına Osmanlı Türkçesi'nde karşılıklar bulmak amacıyla hazırlanmaya başlanan bir eser olup I. Dünya Savaşı ve Rıza Tevfik'in 1918'de tekrar politikaya dönmesi yüzünden tamamlanamamıştır. 4. Abdülhak Hâmid ve Mülâhazât-ı Felsefiyyesi (İstanbul 1334 r.). Türk edebiyatı tarihinde bir şairin felsefî görüşleri üzerine ilk defa yapılan bu tahlil denemesiyle Abdülhak Hâmid'in felsefî anlayışı ortaya konurken bir yandan da tasavvufî düşünce ile Batı felsefesine ait çeşitli konular tartışılmaktadır. Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin oğlu İbrâhim Sabri tarafından eḍ-Ḍarîḥ (el-Melḥametü'ş-şiʿriyyetü'l-kübrâ) adıyla Arapça'ya da tercüme edilen eseri (İskenderiye 1979) Abdullah Uçman bir inceleme ve dizinle birlikte neşretmiştir (İstanbul 1984). 5. Mâba'dettabiiyât Derslerine Ait Vesâik (İstanbul 1335). 6. Ontoloji Mebâhisi (İstanbul 1336). 7. Estetik (İstanbul 1336). Bu üç eser Rıza Tevfik'in Dârülfünun'da verdiği derslerin notlarından oluşmaktadır. 8. Bergson Hakkında (İstanbul 1337). Yine Dârülfünun'da verdiği ders notlarından meydana gelen eser, Abdullah Uçman'ın kaleme aldığı bir incelemeyle birlikte Erdoğan Erbay ve Ali Utku tarafından aynı adla yayımlanmıştır (Konya 2005). 9. Rubâiyyât-ı Ömer Hayyâm (Hüseyin Dâniş'le birlikte, İstanbul 1340/1922). Rubâî türü hakkında geniş bilginin yer aldığı eserde Rıza Tevfik, Hayyâm'ın rubâîlerindeki felsefî görüşleri ele alıp yorumlamıştır. Eser ilâvelerle beraber 1945'te yeniden basılmıştır. 10. Serâb-ı Ömrüm (Lefkoşe 1934; İstanbul 1949). Rıza Tevfik'in şiirlerinin büyük bir kısmını bir araya getirdiği eski harflerle basılan kitabın ilk baskısında yetmiş üç şiir yer almaktadır. Rıza Tevfik'in ölümünden kısa bir süre önce yapılan ikinci baskısında toplam 115 şiire yer verilmiştir. Eser, daha sonra dergi ve gazete sayfalarında kalmış otuz kadar şiirin ilâvesiyle Serâb-ı Ömrüm ve Diğer Şiirleri adıyla Abdullah Uçman tarafından yeniden yayımlanmıştır (İstanbul 2005). 11. Tevfik Fikret Hayatı, San'atı, Şahsiyeti (İstanbul 1945). Rıza Tevfik, yakın arkadaşı Tevfik Fikret'in otuzuncu ölüm yıl dönümü münasebetiyle kaleme aldığı bu eserde Tevfik Fikret'in mizacı, sanat anlayışı ve dünyaya bakışı üzerinde durmaktadır. Abdullah Uçman

eseri, Rıza Tevfik'in Fikret hakkında kaleme aldığı diğer yazıların da ilâvesiyle Tevfik Fikret'in doksanıncı ölüm yıl dönümünde yeniden neşretmiştir (İstanbul 2005). 12. Biraz da Ben Konuşayım. Rıza Tevfik'in başta Sevr olmak üzere II. Abdülhamid, II. Meşrutiyet ve Mütareke dönemlerinde içinde bulunduğu siyasî mahiyetteki olayları anlattığı hâtıratıdır. Daha önce Yeni Sabah gazetesinde tefrika edilen eser yazarın seksen yıllık hayatıyla hesaplaştığı ilk elden bir belge niteliği taşımaktadır (haz. Abdullah Uçman, İstanbul 1993). 13. Rıza Tevfik'in Tekke ve Halk Edebiyatı ile İlgili Makaleleri. Rıza Tevfik'in gazete ve dergilerde çıkan elli kadar makalesinden meydana gelmektedir (haz. Abdullah Uçman, Ankara 1982; İstanbul 2001). 14. Şiiri ve Sanat Anlayışı Üzerine Rıza Tevfik'ten Ali İlmî Fânî'ye Bir Mektup. Rıza Tevfik'in 1935 yılında Lübnan'ın Cünye kasabasından yine kendisi gibi sürgün olan Antakya Lisesi edebiyat hocası Ali İlmî Fânî'ye hitaben yazdığı uzun bir mektuptur. Kendi şiir ve sanat anlayışı ile birlikte şiirlerinde yer alan bazı konuların da açıklandığı bu mektup Rıza Tevfik'in terekesinden kalan müsveddeleri arasından çıkmıştır (haz. Abdullah Uçman, İstanbul 1996). 15. Rıza Tevfik'in Sanat ve Estetikle İlgili Yazıları I (haz. Abdullah Uçman, İstanbul 2000).

## BİBLİYOGRAFYA

Filozof Rıza Tevfik, İstanbul 1328; Ruşen Eşref [Ünaydın], Diyorlar ki, İstanbul 1334, s. 152-160; İsmail Hikmet [Ertaylan], Türk Edebiyatı Tarihi, Bakü 1925, III, 798-812; Halid Ziya Uşaklıgil, Kırk Yıl, İstanbul 1936, III, 123-128; a.mlf., Tevfik Fikret: Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri, İstanbul 1963, s. 72-75, 117-119, 128-143; Ramazan Gökalp Arkın, Rıza Tevfik: Hayatı ve Şiirleri, İstanbul 1939; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 1486-1500; [Feridun] Kandemir, Kendi Ağzından Rıza Tevfik, İstanbul 1943; Refî Cevat Ulunay, Rıza Tevfik: Şiirleri ve Mektupları, İstanbul 1943; Hilmi Yücebaş, Bütün Cepheleriyle Rıza Tevfik: Şiirler, Makaleler, Hâtıralar, İstanbul 1950; Mustafa Ragıp Esatlı, Ölümünden Sonra Rıza Tevfik, İstanbul 1950; Tarık Zafer Tunaya, Türkiye'de Siyasî Partiler: 1859-1952, İstanbul 1952,

s. 186-187, 445-447; Yusuf Ziya Ortaç, Portreler, İstanbul 1960, s. 51-57; Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Konya 1966, I, 406-424; Mehmet Kaplan, Şiir Tahlilleri I: Tanzimattan Cumhuriyete Kadar, İstanbul 1969, s. 175-181; E. E. Ramsaur, Jön Türkler ve 1908 İhtilâli (trc. Nuran Ülken), İstanbul 1972, s. 78-80, 93-96; Mâhir İz, Yılların İzi, İstanbul 1975, s. 153-156, 285; Th. Zarcone, Mystiques, philosophes et francs-maçons en Islam: Rıza Tevfik, penseur ottoman (1868-1949), Paris 1993, s. 329-448; Hakkı Süha Gezgin, Edebî Portreler (haz. Beşir Ayvazoğlu), İstanbul 1997, s. 248-251; Abdullah Uçman, Türk Dilinin Sadeleşmesi ve Hece Vezni Üzerine Bir Münakaşa, İstanbul 1997; a.mlf., Rıza Tevfik'in Şiirleri ve Edebî Makaleleri Üzerinde Bir Araştırma, İstanbul 2004; Fevziye Abdullah Tansel, "Millî Edebiyat Devri Şiir Sahasında Âşık Tarzı Tesirleri", Ülkü, XIII/74, Ankara 1939, s. 155-166.

Abdullah Uçman

# RIZÂEDDİN FAHREDDİN

(1859-1936)

Cedîdci ve ıslahatçı fikirleriyle tanınan Tatar-Türk din âlimi, müftü ve tarihçi.

12 Ocak 1859 tarihinde bugünkü Tataristan'ın "Elmet rayonu" olarak anılan Bügülme ilçesine bağlı Kiçüçat köyünde ilimle uğraşan bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Tam adı Rızâeddin b. Fahreddin b. Seyfeddin eş-Şirdânî'dir. On yaşında iken Tüben Şelçeli (Aşağı Çırşılı) Medresesi'ne gönderildi. Buradaki tahsil hayatı süresince birçok klasik eseri istinsah etti. 1884 yılından itibaren Gaspıralı İsmâil'in yönetiminde yayımlanan Tercüman gazetesi onu yeni fikirlerle tanıştırdı ve bizzat Gaspıralı ile mektuplaştı. Kazanlı din âlimi Şehâbeddin el-Mercânî'nin ıslahatçı fikirleriyle ilgilendi, Mercânî ile tanışmak üzere 1886'da Kazan'a gitti. Öğrenim gördüğü medresede 1887'den itibaren ders vermeye başlayan Rızâeddin bu dönemde ilk beş eserini kaleme aldı. Düşünce hayatında kalıcı izler bırakmış olan Cemâleddîn-i Efgânî ile 1888 yılında Petersburg'da görüştü.

Öğrenci ve hoca olarak yirmi yıl kaldığı Tüben Şelçeli Medresesi'nden 21 Mayıs 1889 tarihinde ayrıldı, İlbek köyüne imam ve müderris olarak gönderildi. 23 Ocak 1891'de Çarlık Rusyası'nda yaşayan müslümanların dört dinî idaresinden biri olan Ufa'daki Orenburg Müftülüğü'ne kadı olarak atandı. Bu kurumda -Orenburg'da gazete yazarlığı yaptığı ve dergi çıkardığı dönem hariç- ömrünün sonuna kadar hizmet verdi. Bu görevde iken İslâm klasiklerini okuma, İslâm dünyasındaki fikir hareketlerini takip etme fırsatı buldu. Âsâr adlı biyografik eserinin dayandığı malzemeyi geniş ölçüde müftülüğün arşiv ve kütüphanesinden temin etti. Kadılık yaptığı dönemde yeğeni Fâtih Kerîmî ile birlikte o bölgede Hacı Abdülgani Efendi (Gani Bay) tarafından savunulan cedîdci hareketi destekledi. Islâh-ı Lisân-ı Türkî, Islâh-ı Mekâtib ve Neşr-i Maârif beyne'l-müslimîn adlı cemiyetlerin çalışmalarına katıldı. Bu arada Gaspıralı İsmâil ile münasebetini geliştirerek onun fikirlerinin bölgede yaygınlaşması ve hayata geçirilmesi için çalıştı.

Kültürel kimlik, yenileşme ve kalkınma sorunlarını işlediği Selime ve Esmâ adlı hikâyelerini aynı dönemde yayımladı.

1905'teki birinci Rus ihtilâlinin ardından çarlığın benimsediği kısmen özgürlükçü politikalar müslümanlara kendi millî basınlarını kurma imkânı tanıyınca 1906 yılında müftülükteki kadılık görevinden istifa ederek gazetecilik yapmak üzere Ufa'dan Orenburg şehrine taşınan Rızâeddin Fahreddin, burada Fâtih Kerîmî ile birlikte şehrin müslüman eşrafından Ramioğulları (Remiyev) diye anılan iki kardeşin çıkardığı Vakit gazetesinde yazı yazmaya başladı. Aynı ailenin desteğiyle yayın hayatına giren Şûrâ dergisinde editörlük yaptı, çok sayıda makale ve biyografi yayımladı. Bu arada şehirdeki Hüseyniye Medresesi'nde hadis ve siyer dersleri verdi. Ekim 1917'deki Bolşevik İhtilâli'ni önceleri ümit ve sevinçle karşıladı, fakat hayal kırıklığına uğraması uzun sürmedi. 1918'de Vakit ve Şûrâ'nın kapatılması üzerine işsiz kalınca Ufa'daki kadılık görevine döndü. 1918-1919 yıllarında şehrin Kızıllar ile Aklar arasında el değiştirme mücadelelerine tanık oldu. Kızıllar'ın şehri iki defa ele geçirme tehlikesine rağmen Ufa'yı terketmeye yanaşmadı. Âlimcan Barudî'nin 1921'de vefatının ardından ondan boşalan müftülük görevini vekâleten üstlendi. Aynı yıl bölgede korkunç bir kuraklık ve açlık baş gösterince Rızâeddin kurulan yardım komisyonunda görev aldı; bir yıl sonra Türk Hilâl-i Ahmeri'nden gönderilen yardımların temininde rol oynadı. 1923'te Ufa'da toplanan I. İslâm Nedvesi'nde Ufa müftülüğüne seçildi. 1924 Ağustosundan itibaren Ufa Müftülüğü'nün yayın organı olarak İslâm Mecellesi adlı bir dergi çıkarmaya başladı. 1925'te Leningrad'da düzenlenen Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği İlimler Akademisi'nin 200. kuruluş yıl dönümü törenlerine şarkiyat uzmanı olarak çağrıldı, burada çeşitli bilim adamlarıyla görüşme fırsatı buldu. 1926'da Mekke'de düzenlenen İslâm Kongresi'ne Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği delegelerinin başkanı sıfatıyla katıldı. Hicaz yolculuğu İstanbul üzerinden gerçekleştiği için Rızâeddin başkanlığındaki heyet burada bazı Türk bürokratlarıyla görüştü. 1920'li yılların sonlarında Kremlin'in İslâm aleyhtarı politikaları etkisini iyice hissettirmeye başlamıştı. 1933'e gelindiğinde yüz binlerce dinî lider sürgüne gönderildi, yargılanmadan katledildi, on binlerce mescid kapatıldı. Rızâeddin bu gelişmeler karşısında protestolarını ısrarla sürdürdü. Hayatının son yıllarını maddî sıkıntılar içinde geçirdi ve kitaplarının bir kısmını satmak zorunda kaldı. 12 Nisan 1936'da Ufa'da vefat etti,

vasiyetine uyularak buradaki umumi Tatar mezarlığına defnedildi.

Rızâeddin Fahreddin, Tatar Rönesansı'nın Abdülkayyûm Nâsırî ve Mercânî'den sonra önde gelen şahsiyeti kabul edilmektedir. Aynı akıma mensup ıslahçı din âlimi Mûsâ Cârullah, Rızâeddin'in yakın arkadaşıdır. Fikrî yapısını etkileyen en önemli kişiler ise Mercânî, Gaspıralı İsmâil ve Cemâleddîn-i Efgānî'dir. Ahmed Cevdet Paşa, Ziyâ Paşa, Nâmık Kemal ve Ahmed Midhat Efendi gibi Osmanlı müelliflerinin eserleriyle yakından ilgilenmiştir. Muhammed Abduh, Kāsım Emîn gibi Arap ıslahatçıları, Corcî Zeydân ve Ferah Antûn gibi hıristiyan müellifler de onu etkilemiştir. Yazılarında yeni Selefî akımın ıslahçı tutumunu benimsemiş, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye ve Nakşî şeyhi Zeynullah Resûlî'ye duyduğu saygıya rağmen tasavvufa karşı mesafeli durmuştur. Kendisi de Gaspıralı İsmâil ve Mûsâ Cârullah gibi Türk dilinde birliği savunmuştur. Eleştirilerinde daima ılımlı bir üslûp benimsemiş, bu sebeple bazı kadîmci âlimler arasında saygı ve güven kazanmıştır. Müftülük makamına gelen ikinci ıslahçı din âlimi olmasında bu tutumunun rolü olmuştur. Rızâeddin

siyasî meselelerle de yakından ilgilenmiş, gazete ve dergilerdeki yazılarında Rusya müslümanlarının siyasî hareketine etkin biçimde katılmıştır. Sovyet rejimi zamanında fikrî tutumunu muhafaza etmiş ve rejimi kesinlikle övmemiştir. Onun ortaya koyduğu düşünce mirası, Sovyet rejiminin uzun süren yasaklarının ardından günümüz Tataristan Cumhuriyeti'nde yeniden keşfedilmiş ve Rızâeddin hak ettiği itibarı kazanmıştır (Kanlıdere, Reform within Islam, s. 50-52).

Eserleri. A) Din, Ahlâk ve Eğitim. 1. et-Tahrîrü'l-musaffâ (Kazan 1888). İslâm miras hukukuyla ilgili bir eserdir. 2. Kitâbü'l-İ'tibâr (Kazan 1888). İbadet, çocuk eğitimi ve bazı sosyal meselelere dairdir. 3. Menâsıb-ı Dîniyye (Orenburg, ts. [1896 ?]). 4. Terbiyeli Bala (Kazan 1897). 5. Terbiyeli Ana (Kazan 1898). 6. Terbiyeli Hatun (Kazan 1899). 7. Terbiyeli Ata Yâ ki Kırâat-i Türkî (Kazan 1902). 8. Âdâb-ı Ta'lîm (Orenburg 1902). 9. Aile (Orenburg 1902). 10. Nasîhat (I-III, Orenburg 1903). 11. Rusya Müslümanlarının İhtiyaçları ve Onlar Hakkında İntikad (Orenburg 1906). 1905 yılında çarlığın nisbeten özgürlükçü politikalar benimsemesinin ardından Rusya müslümanlarının dinî ve sosyal talepleriyle ilgili olarak kaleme alınmış sekiz maddelik bir rapordur. 12. İslâmlar Hakkında

Hükûmet Tedbirleri (I-II, Orenburg 1907). Rızâeddin bu eserinde, müslümanların eğitimiyle ilgili olarak çıkarılmış yasa ve tüzükler hakkında bilgi vermekte, böylece müslümanlara yol göstermektedir. 13. Cevâmiu'l-kelim Şerhi (Orenburg, ts. [1908?]). 318 hadisin şerhidir. 14. Rahmeti İlâhiyye Meselesi (baskı yeri ve tarihi yok; 2. bs., Orenburg 1910). Mûsâ Cârullah'ın Rahmeti İlâhiyye Burhanları adlı eserindeki tartışmalı konuların değerlendirmesidir. 15. İlm-i Hadîsten Kütüb-i Sitte ve Müellifleri (Orenburg 1910). 16. Dinî ve İctimâî Meseleler (Orenburg 1914). Rızâeddin, Mercânî ve Efgānî'den aldığı etkilerle şekillendirdiği bu eserinde yenilikçi görüşlerini yansıtmaktadır.

B) Biyografi. 1. Âsâr (I-II, Orenburg 1900-1908). İdil-Ural bölgesinde yaşayan ünlü müslüman Türkler'in biyografilerini ihtiva etmektedir. Yazma halindeki III ve IV. ciltler halen Ufa'daki Başkırdistan Fennî Merkezi Tarih, Dil, Edebiyat Enstitüsü Arşivi'ndedir. 2. Meşhur Hatunlar (Orenburg 1903). 3. İbn Rüşd (Kazan 1905). Remzi Demir eseri Türkiye Türkçesi'ne aktarmıştır (İslam Filozofu İbn Rüşd, Ankara 1997). 4. Ebü'l-Alâ el-Maarrî (Orenburg 1908). 5. İmam Gazzâlî (Orenburg 1909). 6. İbn Teymiyye (Orenburg 1911). 7. İbn Arabî (Orenburg 1912). 8. Ahmed Midhad Efendi (Orenburg 1913). 9. Şeyh Zeynullah Hazret'in Terceme-i Hâli (Orenburg 1917).

C) Tarih. 1. Bulgar ve Kazan Türkleri (nşr. Enver Hayrüllin, Kazan 1997, Latin harfleriyle Tatarca). 2. İbn Battûta'nın Deşt-i Kıpçak'taki Seyahati (Orenburg 1917). İbn Battûta'nın seyahatnâmesinde yer alan eski Türk illeri ve Rusya coğrafyası hakkındaki bilgilerin tercüme ve açıklamasından oluşmuştur. Yeni neşri Bulgar ve Kazan Türkleri içinde yer almaktadır (s. 92-129). 3. Altınorda Hanları (nşr. Ravil Emirhan, Kazan 1996). Sultan Şemsi tarafından Rusça'ya çevrilmiştir. 4. Kazan Hanları (nşr. Ravil Emirhan, Kazan1995). Şûrâ dergisinde yayımlanan bu iki makaleyi İlyas Kamalov Türkiye Türkçesi'ne aktarmıştır (Altın Ordu ve Kazan Hanları, İstanbul 2002). Rızâeddin bunların dışında Esmâ Yâ ki Amel ve Ceza (Orenburg 1903) ve Selime Yâ ki İffet (Kazan 1899) adlı iki hikâyesi vardır (Rızâeddin Fahreddin'in eserleri, mektupları ve bunların yankıları hakkında geniş bilgi için bk. Özalp, s. 123 vd.).

## BİBLİYOGRAFYA

Abdullah Battal-Taymas, Rizâeddin Fahreddinoğlu, İstanbul 1958; Ahmet Kanlıdere, Reform within Islam: The Tajdid and Jadid Movement among the Kazan Tatars (1809-1917), İstanbul 1997, s. 50-52; a.mlf., Kadimle Cedit Arasında Musa Cârullah: Hayatı, Eserleri, Fikirleri, İstanbul 2005, s. 84-86; İsmail Türkoğlu, Rusya Türkleri Arasındaki Yenileşme Hareketinin Öncülerinden Rızaeddin Fahreddin, İstanbul 2000; Azade-Ayşe Rorlich, Volga Tatarları (trc. Mehmet Süreyya Er), İstanbul 2000, s. 118-129; Ömer Hakan Özalp, Rızaeddin Bin Fahreddin: Kazan'la İstanbul Arasında Bir Alim, İstanbul 2001, s. 123-267, ayrıca bk. tür.yer.; İbrahim Maraş, Türk Dünyasında Dinî Yenileşme, İstanbul 2002, s. 89-91, ayrıca bk. tür.yer.

Goulnar Baltanova

# RIZÂÎ MAHMUD BABA EFENDİ

(ö. 987/1579)

Osmanlı âlimi, mutasavvıf, şair ve hattat.

Kaynakların çoğuna göre Filibe'de (Bulgaristan) dünyaya geldi. Âşık Çelebi (Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 234b) ve Âlî Mustafa Efendi (Künhü'l-ahbâr'ın Tezkire Kısmı, s. 220) Tırnovalı olduğunu belirtirler. Sicill-i Osmânî'de Trabzonlu olarak gösterilmesi yanlıştır. 100 yaşlarında öldüğü rivayet edildiğine göre 887-890 (1482-1485) yılları arasında doğduğu söylenebilir. Yeşilzâde diye anılan bir kadı efendinin oğludur; bu sebeple bazı kaynaklarda Kadızâde ve Yeşilzâde olarak da zikredilmiştir. Tasavvufa intisabından sonra Baba Çelebi ve Filibeli Şeyh Mahmud Baba lakaplarıyla anılmıştır. Âşık Çelebi, mührünün üzerinde "Bende-i hâcegân-ı sadr-ı şühûd / Hâk-i râh-ı rızâ Baba Mahmûd" ibaresinin bulunduğunu söyler. Rızâî'nin iyi bir tahsil görüp özellikle dinî ilimlerde kendini üst seviyede yetiştirdiği belirtilmektedir. Bâkî divanında bulunan onun hakkında yazılmış iki methiyede (Bâkî Dîvânı, s. 55-62) ilmî özellikleri yanında edebiyat ve hat sanatındaki kudretine de işaret edilmiştir. Bâkî'nin bu şiirleri Rızâî vasıtasıyla Rüstem Paşa'nın gözüne girmek için yazdığı bilgisi onun vezîriâzam nezdindeki itibarını gösterir. Bu iki methiyenin divanın çeşitli nüshalarında "Kasîde-i Bâkî Berâ-yi Hâce-i Sultân Selîm" başlığı altında yer alması onun aynı zamanda II. Selim'in hocası olduğunun işareti olarak kabul edilebilir. Böylece Rızâî, Rüstem Paşa ve Kanûnî Sultan Süleyman'dan sonra II. Selim üzerinde de etkili olmuş, bu etki III. Murad devrinde de sürmüştür. Şeyh Hamdullah'tan sülüs ve nesih öğrenen Rızâî ayrıca ta'likle meşgul olarak devrin hattatları arasına girmiştir. Kaynaklar çeşitli yazıları yanında bir Ebüssuûd tefsiri yazdığını zikretmektedir.

Rızâî, devrin tanınmış âlimlerinden olan hocası Kadri Efendi'nin tavsiyesi üzerine o zaman mîrâhurluk görevinde bulunan Rüstem Paşa'ya hocalık yaptı; onu dinî konular yanında devlet işlerinde, siyaset ve sanata kadar her hususta yetiştirdi. Bu arada müderrislik vazifesinde de bulundu. Rüstem Paşa'nın sadrazam olması üzerine 50 akçe aylıkla emekli olarak tasavvufa

intisabına kadar onun yakınında bulundu. Rüstem Paşa beylerbeyi sıfatıyla Diyarbekir'e tayin edildiğinde Rızâî hacca gitti. İstanbul'a dönüşünde bekâr olması sebebiyle Ayasofya Medresesi hücrelerinden birinde yaşamaya başladı. 1544'te sadrazam olan Rüstem Paşa hocasını tekrar yanına alınca onun mahremi esrârı haline geldiği gibi Kanûnî Sultan Süleyman ile de yakınlık kurdu. Âşık Çelebi'ye göre Rızâî'nin sarayla yakınlığı o kadar ileri dereceye varmıştı ki devlet kapısında işi olanlar önce kendisine başvurur, o da ihtiyaç sahiplerine yardımcı olurdu. Kaynaklar Rüstem Paşa üzerindeki etkisini de paşanın bütün hayır işlerini onun tavsiyesiyle yaptığı, ona danışmadan "neredeyse adım

atmadığı" şeklinde belirtir. Ayrıca ilim ehlinden kabiliyetli olanların hak ettikleri görevlere getirilmesinde Rüstem Paşa katında aracılıkta bulunmasının yanı sıra çeşitli ihsanlarla desteklenmelerini sağladığı da kaydedilir.

Rızâî'nin hayatının ikinci dönemi, kırk yaşlarında iken Nakşî şeyhlerinden Hâkim Efendi'ye intisap ederek Nakşibendiyye tarikatına girmesiyle başladı. Bu devrede tasavvuf sahasında kendini geliştirip seyrü sülûkünü tamamladı, ardından devlet kapısından ve saraydan uzaklaşarak uzlete çekildi. III. Murad döneminde Mahmud Baba adıyla anılmaya başlandı. Âşık Çelebi'nin naklettiği, "Reîs-i hâcegân sâhib-rızâ Baba Efendi'dir / Tarîk-i Nakşibendî'nin bülend ü ercümendidir" beyti devrinin Nakşî şeyhleri arasındaki üstün yerini gösterir. Rızâî devlet hizmetinde bulunduğu zamanlarda elde ettiği gelirle evinde büyük bir kütüphane kurdu, vaktini daha çok okuyup yazmakla geçirdi. Hasan Çelebi onun 988'de (1580), Mehmed Süreyyâ 987 Cemâziyelâhirinin sonunda (Ağustos 1579) vefat ederek Eyüp'te defnedildiğini yazar. Tuhfe-i Hattâtîn'de 100 yaşına varmış iken "gurre-i Receb"de lâhût âlemine yöneldiği ve Eyüp'te defnedildiği belirtilerek şu tarih beyti aktarılır: "Ta'miye vechi üzre târîhin / Dedi hâtif Rızâyî-i bedîl" (987).

Rızâî'nin Süleymaniye Camii yakınında bir medrese yaptırarak vakfiyesini düzenlediği bilinmektedir. Kaynakların Sinan yapısı (Sâî, s. 11) kırklı bir medrese olduğuna işaret ettiği, kendi adıyla anılan bu binanın son devir medrese listelerinde yer almamasından zamanla harap olarak yıkıldığı anlaşılmaktadır. İlim ve tasavvufta olduğu kadar şiir ve nesirde de başarılı

olan Rızâî çeşitli konularda risâleler kaleme almıştır. Âşık Çelebi, Mustafa Paşazâde Derviş Çelebi'nin vefatı dolayısıyla kendisine gönderdiği mektubu inşâsına örnek olarak Tezkire'sinde aktarmaktadır. "Rızâî" mahlası ile yazdığı Arapça, Farsça ve Türkçe şiirlerini bir divanda topladığı bilinmeyen şairin tezkirelerde yer alan bazı manzumeleri oldukça başarılıdır. Necâtî Bey'in "girih girih" redifli gazeline yazılmış en güzel nazîrenin onun, "Kaşın nişânı mühr-i Süleyman girih girih / Oldu berât-ı hüsnüne unvan girih girih" matlaı ile başlayan şiiri olduğu kabul edilir. Rızâî'nin, "Bedrin eksilmek hilâlin artmak oldu lâzımı / Kâmil olan n'ola etse ihtiyâr eksikliği" beytini ihtiva eden gazeli onun sade Türkçe'si yanında tasavvufî yönünü, şöhretten uzak ve mahviyet sahibi olduğunu gösteren manzumelerindendir. Rüstem Paşa'nın vefatı dolayısıyla kaleme aldığı Türkçe makalenin risâleleri arasında önemli bir yeri olduğu belirtilmektedir. Nev'îzâde Atâî, Osmanlı ulemâsından İbrâhim b. Kāsım el-Halebî adlı bir kişinin onun Arapça bir kasidesine şerh yazdığını kaydederse de diğer eserleri gibi bunun da nüshası tesbit edilememiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 234a-237a; a.mlf., a.e. (haz. Filiz Kılıç, doktora tezi, 1994), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü s. 760-766; Latîfî, Tezkiretü'ş-şu'arâ ve tabsıratü'n-nuzamâ (haz. Rıdvan Canım), Ankara 2000, s. 272-274; Ahdî, Gülşen-i Şuarâ, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 774, vr. 98a; Sâî, Tezkiretü'l-bünyan, s. 11; Künhü'l-ahbâr'ın Tezkire Kısmı (haz. Mustafa İsen), Ankara1994, s. 220; Bâkî Dîvânı (haz. Sabahattin Küçük), Ankara 1994, s. 55-62; Kınalızâde, Tezkire, s. 408-409; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 356-357, ayrıca bk. İndeks; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 509-510; Sicill-i Osmânî, IV, 313; Cahid Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976, s.119; Muhittin Serin, Hattat Şeyh Hamdullah, İstanbul 1992, s. 57-58; Mehmed Çavuşoğlu, "Bâkî", DİA, IV, 537.

Mustafa Uzun

# RIZÂZÂDE-i ŞAFAK

(رضازادهء شفق)

Mîrzâ Hâcı Âgā / Mîrzâ Sâdık Han Rızâzâde-i Şafak (1895-1971)

İranlı edebiyatçı, şair, gazeteci ve siyaset adamı.

1274 hş. (1895) yılında Tebriz'de doğdu (bazı kaynaklarda 1310 h./1892). Rızâzâde-i Şafak lakabı babasının ve soyadı kanununun çıktığı dönemde yayımlamakta olduğu gazetenin adından gelmektedir. İlk ve orta öğrenimini Tebriz Amerikan Koleji'n-de yaptı. 1909'da bir okulun müdürlüğüne getirildi. Ertesi yıl yayın hayatı bir yıl sürecek olan Şafaḳ adlı gazeteyi çıkarmaya başladı. 1911'de Ruslar'ın Azerbeycan'ı işgal ettiği ve Samed Han Şücâüddevle'nin onların desteğiyle Tebriz'de yönetimi ele geçirdiği dönemde işgale karşı yaptığı konuşmalar ve yayımladığı yazılar sebebiyle gazetesi kapatıldı ve kendisi idama mahkûm edildi; fakat kaçıp on dört ay saklandıktan sonra ailesiyle birlikte İstanbul'a ulaşmayı başardı. İstanbul'da özel bir İran okulunda (Debistân-ı Îrâniyân) Farsça hocalığı yaptı. Bu arada Robert Kolej'e kaydoldu, 1914'te mezun olduktan sonra üç yıl süreyle burada İngilizce ve coğrafya hocalığı yaptı. İstanbul'da iken Tevfik Fikret'le tanıştı; onun hakkındaki görüşlerini, ondan aldığı öğütleri ölümünün üçüncü yıl dönümünde çıkarılan Düşünce dergisinin özel sayısında yayımladı (1918).

1921'de İran'a dönen Rızâzâde-i Şafak, sekiz ay sonra babasının bir süre yanında çalıştığı zengin bir iş adamı tarafından hasta çocuğunun tedavisi için onunla birlikte Berlin'e gönderildi. Burada bir yandan İranshahr adlı bir dergi yayımlarken bir yandan da Felsefe Fakültesi'nde okudu ve 1928 yılında doktor unvanını kazanmış olarak Tahran'a döndü. Yüksek Öğretmen Okulu'nda felsefe, pedagoji ve İslâm öncesi Fars edebiyatı okuttu. 1929'da Tahran Üniversitesi'nin açılmasının ardından Edebiyat Fakültesi'nin Felsefe Bölümü'ne öğretim üyesi olarak tayin edildi. Özellikle İran edebiyatı üzerinde çalıştı ve çeşitli yazılar kaleme aldı.

1940’lı yıllarda siyasete atılan Rızâzâde-i Şafak 1943 ve 1947’de Tahran’dan milletvekili seçildi. 1945’te Başbakan Kıvâmüssaltana’nın başkanlığında siyasî ve ticarî müzakerelerde bulunmak üzere Moskova’ya giden heyette yer aldı. Ölümüne kadar her dönemde siyasetin içinde oldu ve resmî görevlerle çeşitli ülkelere seyahatler yaptı. Daha sonra Meclisi Senâ’ya senatör seçildi; bu görevde iken Tahran’da vefat etti ve Bihişt-i Zehrâ Mezarlığı’n-da toprağa verildi. İyi bir eğitim almış olan Rızâzâde-i Şafak Türkçe, Arapça, Rusça, Fransızca, İngilizce ve Almanca biliyordu. Avrupa’da okuyup doktora yapması, Batı düşüncesini benimsemesi, etkili ve güzel konuşmaları sayesinde yaygın bir şöhret kazanmış, düşünceleri özellikle gençler ve aydınlar tarafından kabul görmüştür.

Eserleri. Râh-ı Rehâyî-yi Îrân (Tahran 1345); Türk Mütefekkirinin Nazar-ı İntibâhına (Berlin 1343); Se Soḫenrânî (Tahran 1318); Târîḫ-i Edebiyyât-ı Îrân (ders kitabı olarak birçok defa basılmıştır); Çend Baḥs̱-i İctimâʿî (Tahran 1340); Sürûd-ı Mihr (divanı, Tahran 1342); Dershâyî ez Târîḫ (Tahran 1342); Îrân ez

Naẓar-ı Ḫâverşinâsân (Tahran 1350); Nâdir Şâh ez Naẓar-ı Ḫâverşinâsân (Tahran 1339); Yâdgâr-i Müsâferet-i Suvîs (Tahran 1327). Çevirileri. Yek Rûz ez Zindegânî-yi Dâryûş (Ferdinand Justi, Tag aus dem Leben des Königs Darius, Tahran 1314 hş.); Taḥḳīḳ der Fehm-i Beşer (John Locke, An Essays Concerning Human Understunding, Tahran 1339); Târîḫ-i Edebiyyât-ı Fârsî (Hermann Ethe, Neu Persische Litteratur, Tahran 1337); İskenderi Makedônî (Harold Lamp, Alexander of Macedon, Tahran 1335); Kûruş-ı Kebîr (Harold Lamp, Cyrus The Great, Tahran 1335); Edyân-ı Şarḳ u Ġarb (Rad Krişnan, Tahran 1344); Upanişad (Tahran 1349); Târîḫ-i Muḫtaṣar-ı Îrân (Paul Horn, Tahran, ts.). Ayrıca İran ve İstanbul gazetelerinde neşredilmiş birçok makalesi, edebî ve felsefî yazısı bulunmaktadır.

## BİBLİYOGRAFYA

Abdülhamîd Halhâlî, Teẕkire-i Şuʿarâ-yi Muʿâṣır-ı Îrân, Tahran 1337 hş., II, 176-180; Muhammedi İshak, Süẖanverân-ı Nâmî-yi Îrân der Târîẖ-i Muʿâṣır, Tahran 1363 hş., I, 314-321; Mehdî Bâmdâd, Şerḥ-i Ḥâl-i Ricâl-i Îrân, Tahran 1371 hş., VI, 105-106; Rızâzâde Şafak, “Fikret’in Sözleri”, Tevfik Fikret: Düşünce DergisiNüsha-i Mahsûsa, 1918 (haz. Seval Şahin), İstanbul 2005, s. 94-95, 201; “Ṣâdıḳ Rıżâzâde-i Şafaḳ”, Rehnümâ-yi Kitâb, XIV, Tahran 1350 hş., s. 592-598; Hüseyn-i Faâl-i Irâkī, “Rıżâzâde-i Şafaḳ”, DMT, VIII, 268.

Mustafa Çiçekler

# RIZIK

(الرزق)

Allah’ın canlılara verdiği maddî ve mânevî nimetler.

Sözlükte “yiyecek vermek, rızıklandırmak” anlamındaki rezk kökünden türeyen rızk kelimesi “yiyecek, giyecek ve faydalanılacak her şey; yağmur; bağış; pay, nasip” gibi mânalara gelir (Lisânü’l-ʿArab, “rzḳ” md.). Terim olarak Allah Teâlâ’nın canlılara yeme içme ve başka hususlarda yararlanmak üzere verdiği her şeyi ifade eder. Râgıb el-İsfahânî “rızkı yaratan, veren ve ona sebep olan” anlamında Allah’a râzık denildiği gibi rızka ulaşmaya vesile olan insanlara da bu ismin verilebileceğini, ancak esmâ-i hüsnâdan olup “bedenlerin ve ruhların gıdasını yaratıp veren” mânasındaki rezzâk isminin sadece Allah’a nisbet edilebileceğini belirtir (el-Müfredât, “rzḳ” md.).

Kur’ân-ı Kerîm’de 123 yerde geçen rızık kavramı ve rızıklandırma fiili ekseriyetle Allah’a izâfe edilirken (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “rzḳ” md.) bazı âyetlerde buna aracı olması dolayısıyla kula da nisbet edilmiştir (el-Bakara 2/233; en-Nisâ 4/5, 8; el-Kehf 18/19). Kur’an’da ayrıca, hayatiyetini sürdürecek hiçbir imkâna sahip bulunmayan varlıklar dahil olmak üzere yeryüzündeki bütün canlıların rızkını verenin Allah olduğu vurgulu ifadelerle anlatılır (Hûd 11/6; el-Ankebût 29/60). Câhiliye Arapları’nın fakirlik korkusuyla kız çocuklarını öldürdüğü kaydedilerek rızık konusunda endişeye düşülmemesi gerektiği belirtilir (el-En‘âm 6/151; el-İsrâ 17/31). Ancak insanın yanlış bir tevekkül anlayışına sığınmak yerine karada ve denizlerde rızkını araması emredilir (Fâtır 35/12; el-Mülk 67/15); helâl ve temiz rızıklardan faydalanılması ve şeytana uyulmaması istenir (el-Bakara 2/168; en-Nahl 16/114). Kur’an’da rızık olarak verilen nimetler hayatın vazgeçilemez unsuru olan sudan ve gıdalardan ibaret sayılmamış, başta din, hidayet ve nübüvvet olmak üzere Allah’ın mânevî lutufları da rızık olarak nitelendirilmiştir (el-Bakara 2/3; Âl-i İmrân 3/169; Hûd 11/88; Meryem 19/62; krş. Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, VII, 222; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “rzḳ” md.). Öte yandan Kur’an’da başkalarının rızkına göz

dikilmesi yasaklanmakta (Tâhâ 20/131), Cenâb-ı Hakk’ın, emirlerine göre hareket eden kimseyi beklemediği yerden rızıklandıracağı (et-Talâk 65/3), insanların sahip olduğu her şeyin sonunda tükeneceği, Allah katında bulunanların ise sonsuz olduğu vurgulanmaktadır (en-Nahl 16/96). Hadislerde de her şeyi Allah’ın yarattığı, her canlının rızkını O’nun verdiği belirtilmiş (Müsned, IV, 130, 202), işlenen günahlardan dolayı Allah’tan af dilemenin ve akrabaları ziyaret etmenin (sıla-i rahim) rızkı genişleteceği ifade edilmiştir (Buhârî, “Büyûʿ”, 13; İbn Mâce, “Edeb”, 57). Bir hadiste rızık terazisinin Allah’ın elinde olduğu, dilediğine az, dilediğine çok verdiği anlatılırken (Buhârî, “Tefsîr”, 11/2, “Tevḥîd”, 19; Müslim, “Zekât”, 37) diğer bir hadiste gereği gibi tevekkül ettikleri takdirde insanların da kuşlar gibi rızıklandırılacağı bildirilmiştir (Tirmizî, “Zühd”, 33).

İslâm âlimleri bütün canlıların rızkını Allah’ın verdiği noktasında ittifak etmiştir. Ancak kullara ait kötü fiillerin gerçekleşmesine ilâhî kudret ve iradenin tesiri meselesi, kulların yararına olan şeyleri yaratmanın Cenâb-ı Hak için gerekli olup olmadığı konularıyla ilgili olarak kelâm âlimleri rızık mevzuunda bazı farklı görüşler ortaya koymuş ve kendilerine has rızık tanımları yapmıştır. Ehl-i sünnet âlimleri, insanların irâdî fiillerinin görünüşte kendi arzu ve teşebbüsleri sonunda meydana geldiğini kabul etmekle birlikte bu fiillerin her şeyin yaratıcısı olan Allah’ın iradesi sayesinde vücut bulduğunu söyler; bu sebeple de rızkı “Cenâb-ı Hakk’ın hayatlarını sürdürebilmeleri için canlılara verdiği her türlü imkân” şeklinde tarif ederler. Bu tanıma göre gayri meşrû yollardan elde edilen imkânlar da rızık kavramı içinde mütalaa edilir. Muʿtezile âlimleri ise ilâhî irade ile insanların gayri meşrû fiilleri arasındaki ilişkiyi reddettiğinden rızkı “kişinin hayatiyetini sürdürmek için mâlik olduğu şey” veya “kişinin faydalanmaktan men edilmediği imkânlar” diye tarif ederler. Birinci tarifte yer alan “mülkiyet” kavramı “elde edilmesine Allah’ın izin verdiği şey” anlamına gelir. Muʿtezile’nin tariflerine göre haram kazanç rızık kavramı içinde yer almaz (Tehânevî, I, 858). Rızık kelimesi daha çok yiyecek ve içecek için kullanılırsa da yapılan tanımlarda Allah’ın verdiği bütün nimetler kastedilmiştir. Kelime bütün canlıları kapsamakla birlikte kelâm ilminde sorumlu olması çerçevesinde insanla ilişkilendirilerek incelenir.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Ebü’l-Hasan el-Eşʿarî’den itibaren Sünnî âlimleri, haram yollarla da olsa insanın eline geçirdiği her şeyi Allah’ın

verdiği rızık kavramı içinde mütalaa etmiştir. Aksi takdirde haram yiyen ve hayatı boyunca haramla geçinen kimselerin Allah'tan başkası tarafından rızıklandırılması gibi bir sonuç ortaya çıkar. Bu ise bütün canlıların rızkının Allah tarafından verildiğini ifade eden ilâhî beyanlarla bağdaşmaz. Mu'tezile âlimlerinin bu konuda gösterdiği titizlik -kader, ef'âl-i ibâd, vücûb alellah vb. meselelerde olduğu gibi-başka problemlerin ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Mâtürîdî'nin de belirttiği gibi insanların işlediği kötü fiillerin ilâhî kudret, irade ve bunların neticesi olan "halk" sıfatlarının dışına çıkarılması ulûhiyyetle bağdaşmaz (Kitâbü't-Tevḥîd, Fihrisü'l-mustalahât, "fiʿl", "şer" md.leri; Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, Fihrisü'l-mustalahât, "efʿâlü'l-ʿibâd" md.).

## BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 858-859; Müsned, IV, 130, 202; Eş'arî, Maḳālât (Ritter), s. 257; a.mlf., el-İbâne (Fevkıyye), s. 206-207; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, Fihrisü'l-mustalahât, "fiʿl", "şer" md.leri; a.mlf., Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân (nşr. Mehmet Boynukalın), İstanbul 2005, IV, 292-293; a.e. (nşr. Hatice Boynukalın), İstanbul 2006, VII, 222; a.e., Fihrisü'l-mustalahât, "efʿâlü'l-ʿibâd" md.;

Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XI, 27, 30, 40, 47; a.mlf., Şerḥu'l-uṣûli'l-ḫamse (nşr. Abdülkerîm Osman), Kahire 1988, s. 787; Abdülkāhir el-Bağdâdî, Uṣûlü'd-dîn, İstanbul 1346, s. 144; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, el-İʿtiḳād (nşr. Kemâl Yûsuf), Beyrut 1405/1985, s. 113; Cüveynî, el-İrşâd (Temîm), s. 307; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille (Salamé), II, 688; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, II, 30; Teftâzânî, Şerḥu'l-ʿAḳāʾidi'n-Nesefiyye (nşr. M. Adnân Derviş), Beyrut 1411/1991, s. 153; Muhit Mert, "Kur'an'da Rızık", Diyanet Dergisi, XXVI/4, Ankara 1990, s. 69-86; a.mlf., "Klasik Bir Kelam Problemi Olarak Rızık Kavramının Tanımları ve Bu Tanımların İçerdiği Problemler", AÜİFD, XLVI/1 (2005), s. 1-19; C. E. Bosworth - J. D. McAuliffe, "Rizḳ", EI² (İng.), VIII, 567-568.

Şerafettin Gölcük

# RIZIK

(الرزق)

Devlet tarafından hak sahiplerine dağıtılan maaş anlamında bir terim.

Sözlükte “nasip, pay; kendisinden faydalanılan şey, yiyecek, azık” anlamlarına gelen rızk kelimesi (çoğulu erzâk) İslâm tarihinde hak sahiplerine devlet tarafından aynî (erzak) veya nakdî (atâ, atıyye) olarak dağıtılan şeyleri ifade eder. Rızık kavramının Hz. Peygamber döneminden itibaren kullanıldığı görülmektedir. Vali, kadı, âmil gibi görevlilere rızık tahsis edilerek devlet hizmetinde çalışanların geçimlerinin sağlanması gerektiğine işaret eden Resûl-i Ekrem, “Eşlerimin nafakası ve âmilimin rızkından başka bıraktığım her şey sadakadır” (Buhârî, “Veṣâyâ”, 32; Müslim, “Cihâd”, 55); “Bizim devlet işinde çalıştırarak kendisine rızık verdiğimiz kimsenin bu rızık dışında beytülmâlden bir şey alması hainliktir” (Ebû Dâvûd, “Ḫarâc”, 10) diyerek bu uygulamanın esaslarını belirlemiştir.

Beytülmâl gelirleri harcama kalemleri bakımından ikiye ayrılır. Bunların başında maaşlar (rızık) gelmektedir. Başta halife, vali ve kadı olmak üzere mülkî ve askerî erkânın maaşları beytülmâlin fey gelirlerinden karşılanırken zekât memurlarının maaşları zekât gelirlerinden verilir (Ebû Yûsuf, II, 414-416). Malı ölçen veya tartanların masrafları mükellefe ait olup maaşları zekât gelirlerinden ödenmez (İbn Kudâme, II, 654-655). Öte yandan vergi toplamada çalışan memurların maaşlarının tamamı beytülmâlden karşılanır ve bu hususta mükellefe hiçbir masraf yüklenmez (Ebû Yûsuf, II, 21-22). Beytülmâl gelirleri yetmediği zaman sivil ve askerî erkânın maaşlarını ödemek için halktan yeni vergiler tahsil edilir.

Devlet hizmetinde çalışan görevlilere verilecek maaşların miktarı devlet tarafından takdir edilir. Bunlara düzenli biçimde maaş tahsis edilmesine Hz. Ömer döneminde başlanmıştır. Hz. Ömer valiler, yargı görevlileri, kâtipler, dinî ve ilmî hizmette bulunanlar başta olmak üzere bütün görevlilere maaş ve erzak tahsis etmiştir. İbn Haldûn, ilmî faaliyet gösteren ve dinî hizmet ifa

edenlerin Me'mûn dönemine ait erzak cetvellerini örnek göstererek bunlara ancak ihtiyaçları kadar maaş verildiğini söyler (Muḳaddime, II, 927-928). Hz. Ömer, Ebû Bekir'in halife olduktan sonra ticaret yapmayı sürdürmek istemesine karşı çıkarak beytülmâl görevlisi Ebû Ubeyde vasıtasıyla yıllık 2000 veya 3000 dirhem maaş bağlanmasını sağlamış (İbn Sa'd, III, 138; Taberî, III, 432), kendisi halife olunca maaş olarak günlük 2 dirhem tahsis edilmiştir (İbn Sa'd, III, 234). Halifelere maaş verilmesi uygulaması daha sonraki dönemlerde de sürdürülmüştür (Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, XI, 184).

Valilere maaş ödenmesine Resûl-i Ekrem devrinde başlanmış, Mekke'nin fethinden sonra Attâb b. Esîd'e günlük 1 dirhem veya diğer bir rivayete göre yıllık 40 ukıyye (1600 dirhem) maaş tahsis edilmiştir. Hz. Ömer zamanında Dımaşk valisine aylık 80 dinar, Basra ve Kûfe valilerine aylık 600'er dirhem, Mısır valisine yıllık 200 dinar gibi farklı maaşlar verilmiştir. Hz. Ömer Humus, Kınnesrîn ve el-Cezîre valiliğine getirdiği İyâz b. Ganm'e her gün 1 dinar, 1 koyun ve 1 müd erzak (İbn Sa'd, VII, 280), vali olarak Ammâr b. Yâsir'i, beytülmâl için İbn Mes'ûd'u, araziyi ölçmek için Osman b. Huneyf'i Kûfe'de görevlendirdiğinde her birine günde bir koyun tahsis etmiştir (Abdülhay el-Kettânî, I, 578). Hz. Peygamber zamanından itibaren kadılık görevini üstlenenlere de maaş ödenmiş, kendilerine takdir edilen maaş miktarı sosyal konumları dikkate alınarak diğer görevlilere göre daha yüksek tutulmuş, diğer maaşlarda kesintiye gidildiği zaman yargı işlerini üstlenenlere yüksek miktarda maaş ödenmesi sürdürülmüştür. Büveyhîler devrinde bu görevi yapanların maaşları iltizam usulünde verilmeye başlanmıştır. Hulefâ-yi Râşidîn döneminden itibaren dinî hizmetler, eğitim ve öğretim alanlarında çalışan görevlilere de maaş bağlanmıştır. Hz. Ömer, hilâfetinin ilk yıllarında hâfız sayısının azalabileceği endişesiyle Kur'ân-ı Kerîm'i ezberleyenlere maaş tahsis etmiş, Ömer b. Abdülazîz de valilerinden ilim tahsiliyle uğraşanlara maaş bağlanmasını istemiştir (a.g.e., I, 579; II, 350).

Beytülmâlin önemli gelir kaynaklarının başında gelen, fey felirlerinin kimlere ve nasıl dağıtılacağı hususu Hz. Ömer'in ictihadıyla tesbit edilmiş, bunlar müslümanlar arasında her ay erzak adı altında yiyecek ve yılda bir defa atıyye adıyla para şeklinde dağıtılmıştır. Atıyye miktarını kişilerin İslâmiyet'teki önceliklerine ve Resûl-i Ekrem'e yakınlıklarına göre farklı miktarlarda belirleyen Hz. Ömer, erzak konusunda herhangi bir ayırım

gözetmeyip köleler dahil herkese eşit biçimde dağıtılmasını kararlaştırmış, bir ailedeki her fert için aylık erzak tahsis etmiştir (Ebû Yûsuf, I, 335; İbn Sa‘d, III, 231). Hz. Ömer döneminde yiyeceklerin saklanacağı “dârürrızık” adı verilen yerlerin yapılmasına da başlanmıştır. Medine’de erzak dağıtma işi bizzat halife tarafından yapılmış, taşrada bu görevi valiler üstlenmiştir. Emevîler devrinde taşra teşkilâtında maaş ödeme ve erzak tahsisi emâret-i tefvîz tarafından gerçekleştirilmiş, Abbâsîler döneminde bu görev eyalet valilerince yerine getirilmiştir.

Abbâsîler devrinde merkezdeki maaş ödemeleri başta olmak üzere beytülmâl giderleri Dîvânü’n-nafakāt tarafından yönetilmiştir. Dîvânü’n-nafakāt’ın işleri taşra teşkilâtında Dîvânü’l-harâc tarafından üstlenilmiş, tahsis edilen maaşların denetlenmesi için Dîvân-ı İşrâf oluşturulmuştur.

Abbâsîler’in ikinci yarısından itibaren maaş ödemeleri bütçe açıklarına sebep olmaya başlayınca, maaşların ödenebilmesi için çeşitli tedbirler alınmıştır. Mu‘tazıd-Billâh döneminde bütçe açıkları sebebiyle maaşlara yönelik düzenlemeler çerçevesinde divanda çalışan memurlara haftada iki gün (salı ve cuma) ücretsiz izin verilmiştir (Hilâl b. Muhsin es-Sâbî, s. 17). Abbâsîler’in ünlü vezirlerinden İbnü’l-Furât el-Âkūlî, memur maaşlarını ödeyebilmek için yahudi Yûsuf b. Finhâs’tan borç almak zorunda kalmış, İbnü’l-Cerrâh Ali b. Îsâ da Yûsuf b. Finhâs ve Hârûn b. İmrân ile iç borçlanma anlaşması yaparak maaşları ödeme yoluna gitmiştir. İbnü’l-Cerrâh’ın 314’te (926) bazı memurların maaşlarında kesintiye giderek bazı hakları kaldırmasına rağmen maaş dağıtımında yine gecikmeler olmuş ve tekrar kesinti yapılmaya başlanmıştır.

Askerlere maaş ödenmesine Hz. Ömer zamanında divanın kurulmasıyla başlanmıştır. Hz. Ömer devrindeki sistemi

devam ettiren Hz. Osman askerlerin maaşlarını yıllık 100 dirhem arttırmıştır. İlk dönemlerde en düşük asker maaşı 200 ile 300 dirhemdi. Ordu, mecburi askerlik sistemine geçilen Emevîler devrinde kabile esasına göre düzenlenen aylık, birkaç aylık yahut yıllık maaş ödenen ve “mürtezika” adı verilen askerlerden oluşmaya başlamıştır. Muâviye b. Ebû Süfyân’dan itibaren Abdülmelik b. Mervân döneminin sonuna kadar askerlere tahsis edilen maaş miktarlarında önemli artışlar

gerçekleştirilmişse de Emevîler'in sonlarına doğru bunlarda ciddi oranda düşüşler olmuş, ekonomik sıkıntılar yüzünden ödemeler bazan gecikmeli olarak yapılabilmiştir. Daha önce bir piyadenin yıllık 1000 dirhem olan maaşı 500 dirheme kadar düşmüş ve maaş yerine geçmek üzere iktâ uygulaması yaygınlaştırılmıştır. Araplar'a ve mevâlîye aynı şekilde davranılan önceki dönemin aksine Emevîler mevâlî ile Araplar arasında ayırım yapan bir siyaset benimsemiştir. Abdülmelik zamanından itibaren bazı bölgelerde savaşlara katılan mevâlî Dîvânü'l-cünd'e kaydedilmemeye, kayıtlı olanlara da düşük maaş ödenmeye başlanmıştır (İbn Abdürabbih, V, 148). Ömer b. Abdülazîz seferlere katıldıkları halde rızık ve atıyyeden mahrum bırakılan mevâlîye maaş ve erzak tahsis ederek askerler arasında eşitliği sağlamıştır.

Abbâsîler iktidara gelince çoğunluğunu Arap olmayan unsurların oluşturduğu düzenli ve maaşlı bir orduya dayanmış, ilk zamanlarda piyadelere erzakları dışında aylık 80 dirhem, süvarilere bunun iki katı ücret tahsis edilmiştir. Abbâsîler'in ikinci yarısından itibaren askerlere ödenen maaş miktarlarında azalma olmuş, bunun üzerine Emevîler'in sonlarına doğru başlayan maaş yerine iktâ verme usulü yaygınlaştırılmıştır. Muktedir-Billâh zamanında maaşların ödenebilmesi için haraç gelirleri damân ve mukātaa usulleriyle nüfuzlu şahıslara havale edilmiş, ardından askerlerin maaşlarının iktâ ve timar sistemiyle ödenmesi usulü yaygınlaşmıştır. Mürtezikaya mensup olan askerlere ödenecek maaş ve erzakın miktarı ile ödeme zamanı Dîvânü'l-ceyş (cünd) tarafından belirlenir, bu gruba mensup askerlerden hasta olanların maaşları da ödenir, öldürülen veya ölenlerin hakları vârislerine intikal ederdi.

Fâtımîler döneminden itibaren rızık teriminin yerine "revâtib" (maaş, tayin, vazife) kelimesinin kullanımı yaygınlaşmış, bürokraside görev alan memurların yanı sıra askerlere maaş ödemeleri ve erzak tahsisatı Dîvânü'r-revâtib tarafından yapılmıştır (Kalkaşendî, III, 165). Fâtımîler devrinde memurlara, kadılara ve büyük emîrlere maaşlarına karşılık olarak iktâlar verilirdi. Mısır donanmasının başında görev yapan ve Fâtımîler döneminde "emîrü'l-ceyş", Memlükler döneminde "nâzırü'l-ceyş" unvanı verilen kumandanlara 20 dinar maaş ödeniyordu. Zengîler'de Dîvânü'r-revâtib sivil bürokrasinin maaşlarını öderken askerlerin maaşlarının dağıtımı Dîvânü'l-mâl tarafından yapılıyordu. Eyyûbîler'de askerî ve sivil kesimin

maaşlarının ödenmesi Dîvânü'l-ceyş'in (Dîvânü'l-iktâ ve'r-revâtib) göreviydi. Eyyûbîler'den sonra iktisadî müesseseleri büyük ölçüde askerîleştiren Memlükler döneminde ise askerlere ödemeler yine Dîvânü'l-ceyş, diğer ödemeler Dîvânü'n-nazar tarafından yapılıyordu.

Selçuklular'da Dîvân-ı İstîfâ sivil kesimin, Dîvân-ı Arz ise askerî kesimin maaş ödemelerini gerçekleştiriyordu. Belirlenen maaşları denetleyen Divân-ı İşrâf bazan ödemelerde tasarrufa gidilmesini isterdi. Gazneliler ile Hindistan'da kurulan diğer müslüman Türk devletlerinde askerlerin maaşları Dîvânü'l-ceyş, maaş ödemeleri dahil olmak üzere diğer giderler müstevfî tarafından düzenlenirdi. Hârizmşahlar'da memurların ve emeklilerin maaşlarının belirlenmesi yetkisi vezire aitti. Dîvân-ı Arz askerlerin erzak ve mevâcibiyle ilgileniyordu. Selçuklular'da maaş için "idrâr" (çoğulu idrârât) terimi yaygındı. Memlükler'de memur ve askerlere verilen maaş için kullanılan "mevâcib" kelimesi Osmanlılar tarafından benimsenerek "ulûfe, vakıflardan veya devlet bütçesinden verilen aylık" anlamında "câmekiyye" ve "bürokraside görev alanların maaş ve tayinleri" anlamında "vazife" terimleriyle birlikte kullanılmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

Ebû Yûsuf, Kitâbü'l-Ḫarâc (Abdülazîz b. Muhammed er-Rahbî, Fıḳhü'l-mülûk içinde, nşr. Ahmed Abîd el-Kübeysî), Bağdad 1973-75, I, 307-310, 335; II, 21-22, 414-416; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1410/1990, III, 138, 214, 226, 231, 234, 262; VII, 280; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 221; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III, 432; IV, 206, 466; VI, 559-560; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd (nşr. Abdülmecîd et-Terhînî - Müfîd M. Kumeyha), Beyrut 1407/1987, IV, 186; V, 24, 148, 180-181; İbn Miskeveyh, Tecâribü'l-ümem (nşr. Ebü'l-Kāsım Emâmî), Tahran 2001, V, 221, 449; Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, el-Vüzerâʾ (nşr. Hasan ez-Zeyn), Beyrut 1990, s. 15-27, 48-49; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (Köymen), s. 79; İbn Kudâme, el-Muġnî, II, 654-655; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 502; VIII, 68-69; Muhammed b. Ahmed en-Nesevî, Sîretü's-Sulṭân Celâliddîn Mengübertî, Paris 1891, s. 233; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-

nihâye (nşr. Ali Abdüssâtir v.dğr.), Kahire 1408/1988, VIII, 124, 317; IX, 24; XI, 184; XIII, 52, 139, 325; XIV, 282, 306; İbn Haldûn, Muḳaddime, II, 927-928; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), III, 165, 565-566, 598-600; IV, 51-53; IX, 337-338; C. Zeydân, Târîḫ, I, 156-157, 181-183; II, 138-146; H. Horst, Die Staatsverwaltung der Grosselǧūqen und Ḫorazmšāhs: 1038-1231, Wiesbaden 1964, s. 26, 37, 39-40, 85, 120; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 155-162; Mustafa Fayda, "Hz. Ömer'in Divân Teşkilâtı", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1986, II, 172-173; Dayfullah Yahyâ ez-Zehrânî, en-Nafaḳāt ve idâretühâ fi'd-devleti'l-ʿAbbâsiyye, Mekke 1406/1986, s. 469-470; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1988, s. 56, 58-59; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), I, 133, 272, 379, 578, 579; II, 101, 350; Abdülkerim Özaydın, Sultan Berkyaruk Devri Selçuklu Tarihi (485-498/1092-1104), İstanbul 2001, s. 199-202; Ahmet Aydın, Klasik Dönemde Kadı (Hakim) Maaşlarında İzlenen Politika ve Uygulamalar, İstanbul 2004, tür.yer.; Cengiz Kallek, İslâm İktisat Düşüncesi Tarihi, İstanbul 2004, s. 59-61.

Mustafa Sabri Küçükaşcı

# RIZVÎ, Seyyid Âsâr Abbas

(1921-1994)

Hindistanlı âlim.

Hindistan'ın Uttar Pradeş eyaletinde Jaunpûr'a bağlı küçük bir köyde dünyaya geldi. İlk ve orta öğrenimini Jaunpûr'da tamamladı. Ekbernâme müellifi Ebü'l-Fazl el-Allâmî hakkında hazırladığı teziyle Agra Üniversitesi'nde doktor unvanını aldı (1950). Bir müddet Uttar Pradeş eyaleti Eğitim Bakanlığı'nda idareci ve müfettiş olarak çalıştı. Hindistan Başbakanı Nehru'nun isteği üzerine 1857'deki Hint ayaklanmasının tarihini yazmaya başladı. "Indian Freedom Struggle in Uttar Pradesh" başlıklı bu çalışmasıyla doktora sonrası için verilen "D. Litt" unvanını kazandı.

Cammû-Keşmir Üniversitesi Tarih Bölümü'nde hocalık yaptı. Londra'da School of Oriental and African Studies'te çalıştığı yıllarda (1961-1962) tanıştığı Profesör A. L. Basham'ın davetine uyarak Avustralya'ya gitti (1967). Emekliye ayrıldığı 1986 yılına kadar Canberra'da bulunan The Australian National University'de Asya-İslâm tarih ve medeniyetiyle ilgili dersler verdi, Center for Research and Teaching of Oriental Studies'in kuruluşunda yer aldı ve çok sayıda doktora öğrencisi yetiştirdi. Zaman zaman Hindistan ve İran üniversitelerinde misafir öğretim üyesi olarak bulundu. 1969'da Avustralya İnsan Bilimleri Akademisi üyeliğine seçildi. 1980'de Canberra'da eserlerinin basımı için Marifat adlı bir yayınevi kurdu. Çalışmalarını emeklilik döneminde de sürdüren Rızvî sık sık İslâm'ın kutsal beldelerini ziyaret etti. İmam Ali er-Rızâ hakkında araştırma yapmak için gittiği İran'ın Meşhed şehrinde vefat etti (3 Eylül 1994).

Hindistan'ın İslâmî dönemi tarihi, tasavvuf tarihi, mimarisi, ıslah hareketleri, Bâbürlü tarihi ve Hindistan'ın sosyokültürel tarihi gibi alanlarda önemli eserleri bulunan Rızvî, üzerinde çalıştığı konular hakkındaki titiz araştırmaları ve çalışma konusuyla ilgili seyahatleriyle tanınır. Otuzdan fazla kitap ve bilimsel dergilerde çok sayıda makale neşretmiş olup başlıca eserleri şunlardır: Source Book on Medieval Indian History (I-X, Aligarh

1955-1962); Indian Freedom Struggle in Uttar Pradesh (I-VI, Lucknow 1957-1961); Muslim Revivalist Movements in Northern India in the 16th and 17th Centuries (Agra 1965); Fatehpur Sikri (New Delhi 1972); Religious and Intellectual History of the Muslims in Akbar's Reign 1556-1605 (New Delhi 1975); Iran: Royalty, Religion and Revolution (Canberra 1980); Shah Wali-Allah and His Times: A Study of Eighteenth Century Islam, Politics and Society in India (Canberra 1980); Shah ʻAbd al-ʻAziz: Puritanism, Sectarian Polemics and Jihad (Canberra 1982); A History of Sufism in India (I-II, New Delhi 1978-1983); Landmarks of South Asian Civilizations: From Prehistory to the Independence of the Subcontinent (New Delhi 1984); A Socio-Intellectual History of the Isna Ashari Shii's in India (I-II, Canberra 1986); The Wonder that was India. Volume II, a Survey of the History and Culture of the Indian Subcontinent from the Coming of the Muslims to the British Conquest, 1200-1700 (London 1987); Shiʻah dar Hind (Qum 1997). Rızvî ayrıca Cambridge History of Islam (I-II, Cambridge 1970), The Cultural History of India (Oxford 1975) ve World of Islam (London 1976) gibi eserlere bölümler yazmış, The Encyclopaedia of Islam (EI2), Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA) gibi ansiklopedilerde maddeleri yayımlanmıştır (bu madde müellifin aile fertlerinden, çalışma arkadaşlarından ve eserlerinden edinilen bilgilerle yazılmıştır).

DİA

# RİBÂ

(bk. FAİZ).

# RİBÂT

(الرباط)

Sınır boylarında ve stratejik mevkilerde askerî amaçlı müstahkem yapılara verilen ad.

Sözlükte “düşman saldırılarını önlemek için sınır boylarında nöbet tutmak” anlamında masdar olan ribât kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de “ribâtü’l-hayl” (cihad için bağlanıp beslenen atlar) şeklinde geçer (el-Enfâl 8/60). Aynı kökten “râbitû” emri de (Âl-i İmrân 3/200) “Cihad için hazırlıklı olun” şeklinde açıklanmıştır. Ribât terimi hadislerde, Allah yolunda savaşmak için atların hazır tutulmasının yanı sıra daha çok “nöbet tutmak” ve “sınır muhafızları” anlamlarında kullanılmıştır: “Allah yolunda bir gece nöbet beklemek (ribât) bir ayı oruç ve ibadetle geçirmekten daha hayırlıdır. Murâbıt ölünce dünyadaki ameli ve rızkı devam eder, kabir azabından da emin olur” (Buhârî, “Cihâd”, 73; Müslim, “İmâre”, 163). “Allah yolunda sınırda bir gün nöbet tutmak dünyadan ve onun üzerinde bulunanlardan daha hayırlıdır” (Buhârî, “Cihâd”, 73). Diğer bir hadiste her ölenin amelinin sona ereceği, Allah yolunda ölen murâbıtın amelinin ise kıyamet gününe kadar artarak devam edeceği ve kabir azabına uğratılmayacağı bildirilmiştir (Tirmizî, “Feżâʾilü’l-Cihâd”, 2; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 16). Sınır boylarında askerlerin atlarını bağlayıp nöbet tuttukları mekânlara ve buralarda inşa edilen müstahkem yapılara ribât, cihad sevabı almak için ribâtlarda toplanan gönüllü askerlere de murâbıt adı verilmiştir. Hz. Ömer zamanında sekiz eyaletin her birinde savaşa hazır 40.000 at bulundurulduğu (Taberî, IV, 51-52), yetmiş civarında atla Irak bölgesindeki Berâzrûz Ribâtı’na giden Urve b. Ebü’l-Ca‘d el-Bârikī gibi bazı sahâbîlerin bu maksatla at besledikleri kaydedilmektedir (İbn Sa‘d, II, 195; VI, 34). Bu dönemde başta Suriye sahilindeki merkezler olmak üzere sınır şehirleri birer ribât sayılmış, cihad ve ribât kelimeleri birbirinin yerine kullanılmıştır.

Başlangıçta cihad için hazır tutulan atların bağlandığı ve murâbıtların konakladığı basit çadırlardan ibaret olan ribâtlar giderek müstahkem yapılara dönüştü. Bu tip ribâtlar önce Bizans’a karşı Suriye ve Kuzey

Afrika sahillerinde yapılmaya başlandı. Hz. Osman zamanında özellikle Bizans saldırılarına açık Suriye ve Mağrib sahillerinde Bizans'tan kalma kalelerin yanı sıra yeni askerî binalar (ribâtlar) inşa edildi. Sûr ve Sayda'daki sahil kalelerini tahkim ettiren Suriye Valisi Muâviye b. Ebû Süfyân, Cebele'de eski Bizans kalesinin dışında bir kale ve askerî binalar yaptırıp içine askerler yerleştirdi (Belâzürî, s. 173-174). Emevîler döneminde Suriye ve Irak'ın kuzeyindeki sınırlarda ribât niteliğinde kale ve karakollar yapıldı. Kuzey Afrika'nın fethinin ardından Akdeniz sahilinin güvenliği kurulan ribâtlarla sağlandı. Ukbe b. Nâfi', Kayrevan şehrini bir ribât olarak inşa ettirdi (İbn İzârî, I, 19). Mâverâünnehir'de ticaret yolları üzerindeki menziller ve Türkistan'daki koruma duvarlarıyla çevrili çiftlikler askerî amaçla kullanıldı ve bu sınırlara da ribâtlar inşa edildi.

Abbâsîler devrinde de Kuzey Afrika sahillerinde çok sayıda ribât yapıldı. 179 (795) yılında Abbâsî Valisi Herseme b. A'yen

tarafından inşa ettirilen Münestîr Ribâtı bunların ilki sayılır. Denizden gelecek saldırılara karşı bir kale olarak inşa edilen yapı birçok onarım geçirerek günümüze ulaşmıştır. Bugüne kadar iyi durumda gelen Sûse Ribâtı Ağlebî Emîri I. Ziyâdetullah tarafından 206 (822) yılında yaptırılmıştır. Köşelerde ve her duvar bölümünün ortasında bulunan yarım daire biçiminde kulelerle takviye edilen kale planlı yapı dörtgen bir iç avlunun etrafında teşekkül eden iç bölümlerden meydana gelmektedir. Sûse Ribâtı, Sicilya fethine gönderilen orduların denize açılma limanı olarak kullanılmıştır (bk. SÛSE RİBÂTI). Günümüzde Tunus sınırları içinde yer alan bu iki ribâtı Kuzey Afrika sahillerinde inşa edilen diğerleri izlemiştir. Ağlebî emîrleri, İskenderiye'den Atlas Okyanusu'na uzanan sahil şeridinde içinde küçük bir karakol veya nöbet kulesinin bulunduğu, etrafı bir surla çevrili, "kusûr" ve "mahras" denilen ribâtlar yaptırarak güçlü bir savunma sistemi oluşturdu. İbn Haldûn, Ağlebî Emîri Ahmed b. Muhammed'in kireç ve taştan 10.000 hisar inşa ettirdiğini, demir bir kapıyla girilen bu yapılardan büyük kısmının ribât olduğunu kaydeder (el-ʿİber, IV, 429). Kuzey Afrika sahillerinde birbirini görecek tarzda inşa edilen ribâtların içinde veya dışında ateş kuleleri bulunurdu. Bu kuleler vasıtasıyla bir gecede İskenderiye'den Sebte'ye (Ceuta) haber ulaştırılabilir, düşmanın hareketleri diğer ribâtlara ve civardaki yerleşim yerlerine haber verilirdi. Ribâtlar sayesinde düşman saldırıları davullar çalınarak bölgedeki

merkezlere bildirilir, oralardan asker toplanırdı. Ribâtlar Mağrib-i Aksâ'da Norman saldırılarına karşı Nakūr ve Arzila'da, Bergavâta Bâtınîleri'ne karşı da Selâ'da inşa edilmişti. İbn Havkal, Sicilya'da deniz sahilinde çok sayıda ribât olduğunu söyler (Ṣûretü'l-arż, s. 131). Malta takım adalarından Gozo üzerindeki Rabato şehrinin adı buranın önceleri bir ribât olduğunu göstermektedir.

Filistin sahillerinde yaptırılan ribâtlar müslüman esirlerin kurtarılması amacıyla da kullanılmıştır. Makdisî bu ribâtların kulelerinden müslüman esirleri taşıyan hıristiyan gemilerinin gözetlendiğini, bunların işaret fenerleriyle civardaki yerleşim merkezlerine duyurulduğunu, kısa süre içinde ribâta gelen halktan toplanan paralarla gemilerdeki müslüman esirlerin fidyelerinin ödendiğini kaydeder (Aḥsenü't-teḳāsîm, s.177). Ribâtlar aynı zamanda saldırıya uğrayan gemilerin sığınma yeri durumundaydı. Filistin sahillerindeki yirmi ribâttan ikisi (Kefer-Lâm ve Azdûd) kısmen ayaktadır (Hassan S. Khalilieh, XLII/2 [1999], s. 224). Endülüs'ün doğu ve güneydoğu sahillerinde ribâtlar yaptıran Endülüs Emevî emîrleri, III. (IX.) yüzyılın ilk yarısından itibaren Norman akınlarına karşı güneybatı sahilinde de ribâtlar inşa ettirdiler. Segura nehrinin Akdeniz'e döküldüğü yere yakın sahile bakan tepeler üzerinde stratejik bir mevkide 1984'te yapılan kazılarda ortaya çıkarılan ve sayıları yirmi ikiye ulaşan Guardamar mescidleri, Endülüs ribât ve zâviyelerinin klasik bir örneği sayılmaktadır. Katalonya bölgesinde de Revâbıt adını taşıyan yerler bulunmaktadır.

II. (VIII.) yüzyılda Doğu İslâm dünyasının Merv, Buhara ve Semerkant gibi sınır şehirlerinde de ribâtlar yapıldı. Buhara yöresindeki bazı ribâtların çevresinde ilk İslâm ordularıyla bölgeye gelen askerlerin kabirleri bulunmaktadır (Nerşahî, s. 57). Erken Abbâsî döneminde sınır boylarında ribât yapımına önem verildi, Horasan ve Mâverâünnehir'de çok sayıda ribât inşa edildi. Abbâsî valilerinden Abdullah b. Tâhir, Horasan'da ribâtlar yaptırıp buralara vakıflar tahsis etti. Bölgeye mahallî hânedanların hâkim olduğu dönemde de ribât yapımına devam edildi. 240 (854-55) yılı öncesinde sadece Beykend sınırları içinde 1000'den fazla ribât mevcuttu. Her köyün bir ribâtı vardı ve ribâttaki gazilerin ihtiyaçları köy halkı tarafından karşılanırdı (a.g.e., s. 16). Saffârî Hükümdarı Amr b. Leys'in 1000 ribât yaptırdığı söylenmektedir. Sem'anî, Beykend'de gazilere ait

3000’e yakın ribâtın bulunduğunu, oraya ziyarete gittiğinde bazı ribâtların harabelerini gördüğünü belirtir (el-Ensâb, II, 374). Ûş şehrinde çeşitli bölgelerden gelen gönüllülerin toplandığı büyük bir ribâtın mevcut olduğunu söyleyen Makdisî, önemli bir serhat şehri ve cihad bölgesi olan İsbîcâb’da 1700 ribât bulunduğunu (Aḥsenü’t-teḳāsim, s. 272-273), Vernek’teki ribâtın bölgeden gelen murâbıtlar ve muhafızlarla, atlarla ve savaş aletleriyle dolu olduğunu söyler (a.g.e., s. 306). Sadece Mâverâünnehir’de 10.000’den fazla ribâtın yer aldığına dair rivayet (İstahrî, s. 290; İbn Havkal, s. 466; Yâkūt, V, 55) ribâtların ne kadar çok olduğunu göstermektedir. Sâmânîler ve Gazneliler devrinde ribât yapımına devam edildi. İsmâil b. Ahmed es-Sâmânî’nin stratejik geçit ve kavşaklarda yaptırdığı ribâtların her biri 1000 asker barındırıyordu (İbn Tağrîberdî, III, 168). Gazneliler’den itibaren müslüman Türk devletleri de ribâtlar inşa ettirdiler.

Zengin müslümanlar tarafından yaptırılan ribâtlar da bulunmakla birlikte bu iş devletin önemli görevleri arasındaydı. Ribâtların büyük kısmını devlet adamları inşa ettirmiş, bunlar giderek kendine has bir üslûp kazanmıştır. Bazı devlet adamları yaptırdıkları ribâtların çokluğuyla meşhur olmuştur. Yüksek yerlerde yapılan ribâtlar sağlam bir surla çevrelenmiş olup içinde binalar, silâh ve erzak depoları, ahır, mücahidler için hücreler, mescid ve hamam bulunurdu. Basit sınır karakolları durumunda olan ribâtlar da vardı. Sahillerde veya kara sınırlarında bir savunma hattı oluşturacak şekilde inşa edilen ribâtların bir kısmı sonraları şehre dönüşmüşse

de birçoğu askerî garnizon olma özelliğini korumuştur.

Ribâtlarda askerî eğitimin yanı sıra ibadete ve ilmî faaliyetlere de önem verilmiştir. Murâbıtûn denilen gönüllü askerler askerî eğitim dışındaki zamanlarını Kur’an okuma, ibadet ve zikirle geçirirler, kendilerini cihada hazırlarlardı. Sınır boylarındaki ribâtlar düşman topraklarında harekâtta bulunacak birliklerin toplanma yeri ve bir düşman saldırısı tehlikesi söz konusu olduğunda çevredeki halk için sığınak olarak kullanılmıştır. Düşman ülkelerinden veya isyancı gruplardan gelecek saldırılara karşı stratejik önemi olan yollar üzerinde inşa edilen ribâtlar sayesinde yol emniyeti sağlanmıştır.

İran ve Mâverâünnehir bölgesindeki ribâtlar, muhtemelen IX. yüzyılın sonlarından itibaren askerî karakterlerini kaybedip dinî ve tasavvufî bir karaktere büründü. İslâm'ın yayılması ve düşman saldırılarının sona ermesinden itibaren ribâtlarda zikir ve riyâzet askerî eğitim ve hazırlıkların yerini aldı. Tasavvufun gelişmesi ribâtlara yeni bir işlev kazandırdı ve ribâtlar giderek birer tekke ve zâviyeye dönüştü. Bununla birlikte askerî karakterlerini de bir ölçüde devam ettirdiler. Ebû İshak el-Kâzerûnî'ye nisbet edilen Kâzerûniyye tarikatının daha şeyhin sağlığında altmış beş ribâtı bulunuyordu. Cihadla ilişkisini devam ettiren bu ribâtlarda yaşayan dervişlerden oluşturulan birlikler, Mecûsîler'e karşı mücadele ettiği gibi her yıl Bizans'a tarikatın sancağı altında cihada giderlerdi. Bu değişim diğer bölgelerdeki ribâtlara da yansıdı. Bu yıllardan itibaren ribât hankah ile eş anlamlı olarak kullanılmaya başlandı. İbn Cübeyr, Suriye çölünün kuzeyinde Re'sül'ayn'da dervişler ve garipler için yapılmış hankaha ribât da denildiğini kaydeder ve sûfîlere ait "havânik" diye isimlendirilen çok sayıda ribâtın olduğunu söyler (Riḥle, s. 217, 256).

Ticaret yolları üzerindeki geçitlerde inşa edilen ribâtlar ise bölgede İslâmlaşma'nın tamamlanmasından sonra kervanların yol güvenliğini ve konaklama ihtiyaçlarını sağlamaya yönelik birer kervansaraya dönüştü. En erken Türk kervansarayı, Gazneli Mahmud'un emriyle Serahs yolu üzerinde Meşhed yakınında yaptırılan Ribât-ı Mâhî / Ribât-ı Çâhe'dir (410/1019). Büyük Selçuklular döneminde İran'da kervansaray tipinde birçok ribât inşa edildi. Hükümdarların yanında devlet adamları ve büyük tüccarlar çok sayıda ribât yaptırıp buralara vakıflar tahsis ettiler. Anadolu Selçukluları'nda da bu uygulama devam etti. İlhanlı hükümdarları ve devlet adamları büyük yollar üzerinde ribât adı verilen kervansaraylar yaptırdılar (Müstevfî, s. 163-189).

Ribâtların nitelik değiştirmesiyle Hicaz, Irak, Mısır, Suriye ve Filistin'de ribât kelimesi "dervişlere mahsus zâviye-hankah, yolcuları, kimsesizleri, hacıları barındıran misafirhane" anlamında kullanılmaya başlanmıştır. İbn Battûta ve Fâsî'nin bahsettiği Mekke ribâtları fakirlere tahsis edilmiş birer misafirhane durumundaydı. İbn Battûta'nın Mısır ve Suriyeliler'in kaldığı Sidre Ribâtı'nda yetimlerin okutulduğunu söylemesi dikkat çekicidir (er-Riḥle, I, 173). Bağdat'taki otuz beş ribâtın tamamı bu özellikteydi. Bunlardan bazısında bir kütüphane bulunur ve düzenli dersler okutulurdu.

Nâsır-Lidînillâh, medreselerin ortaya çıkışından sonra eğitim alanındaki etkilerini yitiren ribâtları ıslah etmeye çalışmıştır.

Mısır tarihçileri ribâtları zâviye ve hankahlardan ayrı olarak zikretmişler, ancak aralarındaki farklara işaret etmemişlerdir. XIV. yüzyılda ribâtın daha ziyade dervişlere ait bir yer olduğunu söyleyen Makrîzî, Kahire'de yirmi iki hankah, on bir ribât ve yirmi beş zâviye hakkında bilgi verir (el-Ḫıṭaṭ, II, 414-416). Nuaymî de Dımaşk'ta bulunan hankah, ribât ve zâviyeleri tanıtır, bölge halkının hankah, zâviye ve ribât arasında ayırım yapmadığını, bu mekânların ibadet ve hayırlı işler için adanmış yerler olduğunu söyler (ed-Dâris, II, 195). Bazı ribâtların kadınlara ait olduğu görülmektedir. Kadın dervişlerin bulunduğu bilinen ilk ribât Münestîr Ribâtı'dır. Daha sonra sûfî kadınlara ait özel ribâtlar yaptırılmıştır. Kahire'deki er-Ribâtü'l-Bağdâdiyye'de fıkıh dersleri okutuluyordu. Ribât aynı zamanda eşlerinden ayrılan kadınların barınağı idi (Makrîzî, II, 428). Mekke, Kahire, Bağdat ve Dımaşk gibi büyük şehirlerde de kadınlara mahsus ribâtlar vardı.

Bu dönüşüm sürecinde Endülüs'te ve hıristiyan devletlere karşı cihad faaliyetinin devam ettiği Kuzey Afrika'da ribâtların askerî karakterini koruduğu ve bu bölgelerdeki ribâtlarda toplanan gönüllülerin cihad için Endülüs sınır boylarındaki ribâtlara gitmeye devam ettiği görülmektedir. Ancak Doğu İslâm dünyasından gelen ve XI. yüzyıldan itibaren bütün Kuzey Afrika'ya yayılan tasavvuf cereyanı bölgedeki bazı ribâtları da etkiledi. Ribâtlar birer hankah ve zâviye haline gelirken "savaşçı ve asker" anlamındaki murâbıt kelimesi daha ziyade "derviş, velî" anlamında kullanılır oldu. Bazı ribâtlarda başlayan dinî hareketler siyasallaşarak devlete dönüştü. Abdullah b. Yâsîn tarafından Senegal nehrinin bir adasında kurulan ribât Murâbıtlar Devleti'nin (Murâbitûn) kuruluşuna zemin hazırladı. Murâbıtlar döneminde bölgede dinî, siyasî ve ilmî amaçlarla birçok ribât yapıldı. Muvahhid hükümdarları da ribâtlar inşa ettirdiler. Tâze (Tâzâ) Ribâtı ile Rabat şehrine adını veren Ribâtü'l-feth bunların en meşhurlarıdır. İspanya'ya düzenlenen seferler için bir toplanma yeri olan bu ribât daha sonra da önemini korudu. XIV. yüzyılda Mağrib sahillerinde hıristiyan saldırılarına karşı askerî mahiyette ribât inşasına devam edildi. Bu ribâtların en meşhuru 1298-1302 yılları arasında Tilimsân civarında yaptırılan Ribâtü mahalleti'l-Mansûre'dir. İbn Merzûk'un buralara ücretli muhafızların yerleştirildiğini söylemesi, önceleri gönüllülerin bulunduğu

ribât anlayışının değiştiğini göstermektedir. Merînîler devrinden itibaren ribâtlar büyük ölçüde tasavvufî müesseselere dönüştü. Vattâsîler zamanında tarikatların yayılmasıyla sayıları daha da arttı. Tarikatlar, bölgeye yönelen Portekizli sömürgecilere karşı gerçekleştirilen direniş hareketlerine önemli ölçüde destek sağladı. Sa'dîler döneminde de bazı tarikatlar bu mücadeleye katıldı. Nijerya Fûlânî Devleti'nin ikinci halifesi Muhammed Bello (1817-1837), sınırların ve güvenliğin korunması amacıyla ülkesinin kuzey, doğu ve batı sınırlarında yaptırdığı ribâtlara asker yerleştirmek suretiyle askerî ribat uygulamasını XIX. yüzyıla taşımış, ülkenin iç kesimindeki merkezlerde de çok sayıda ribât inşa ettirmiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "rbṭ" md.; Müsned, I, 12, 395; VI, 458; Tirmizî, "Feżâʾilü'l-cihâd", 26; İbn Mâce, "Cihâd", 14, "Edeb", 10; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 195; VI, 34; Belâzürî, Fütûḥ (nşr. Abdullah Enîs et-Tabbâ' - Ömer Enîs et-Tabbâ'), Beyrut 1407/1987, s. 173-174, 225-226; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III, 415-417; IV, 51-52; İbn Fadlân, Risâletü İbn Faḍlân fî vaṣfi'r-riḥle (nşr. Sâmî ed-Dehhân), Beyrut 1987, s. 76, 89; Kudâme b. Ca'fer, el-Ḫarâc (Zebîdî), s. 185-200; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 33, 131-132, 168, 235-236, 249-252, 290, 314, 335-337; Nerşahî, Târîḫ-i Buḫârâ

(nşr. Ch. Schefer), Paris 1892, s. 16, 57; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, s. 72-73, 81-82, 131, 175, 402, 404-408, 422-423, 436-439, 454, 466; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 177, 272-273, 282, 291, 303, 306, 320, 333-339, 348-352; Nâsır-ı Hüsrev, Sefernâme (trc. Yahyâ el-Haşşâb), Beyrut 1983, s. 156-158; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (Bayburtlugil), s. 29, 201-202; Şerîf el-İdrîsî, Nüzhetü'l-müştâḳ, Beyrut 1409/1989, I, 402-403, 413-417, 433-449; Sem'ânî, el-Ensâb, II, 374; İbn Cübeyr, er-Riḥle, Beyrut 1384/1964, s. 217, 256; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), I, 313, 429, 633; II, 18, 72, 538; III, 252, 320-321; V, 54-56; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, I, 19; Müstevfî, Nüzhetü'l-ḳulûb (Strange), s. 163-189; İbn Battûta, er-Riḥle (nşr. Ali Muntasır el-Kettânî), Beyrut 1405/1985, I, 63, 162, 173-175, 205-207, 222,

255; İbn Kesîr, el-Bidâye, X, 183, 348; XI, 106; İbn Haldûn, el-ʿİber, Beyrut 1958, IV, 429; İbn Dokmak, el-İntiṣâr li-vâsıṭati ʿiḳdi'l-emṣâr, Beyrut, ts. (Dârü'l-âfâkı'l-cedîde), s. 101-103; Fâsî, Şifâʾü'l-ġarâm (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, I, 527-538; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 414-416, 427-430; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, II, 118, 201; III, 163, 168, 180; V, 167; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, II, 139-221; E. Kühnel, el-Fennü'l-İslâmî (trc. Ahmed Mûsâ), Beyrut 1966, s. 24-25, 125-126; Vefîk ed-Dakdûkī, el-Cündiyye fî ʿahdi'd-Devleti'l-Ümeviyye, Beyrut 1985, s. 206-209; V. V. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1990, s. 87, 148, 174, 194, 336-337; Bülent Çetinkaya, Ortaçağ İslâm Dünyasında Ribât: VII-XIII. Asırlar Arası (yüksek lisans tezi, 2003), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Fuat Köprülü, "Ribât", VD, II (1942), s. 267-278; Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî, "er-Ribâṭ ve'l-murâbiṭûn fî sâḥili'ş-Şâm", Dirâsât târîḫiyye, sy. 5, Dımaşk 1981, s. 77-98; Muhyî Hilâl es-Serhân, "er-Rubuṭu'l-İslâmiyye", el-Mevrid, XIV/3, Bağdad 1405/1985, s. 67-84; Mikel de Epalza, "er-Ribâṭ ve'r-râbiṭât fi'l-esmâʾ ve'l-âşâri'l-İsbâniyye" (trc. Hüseyin el-Ya'kūbî), Mecelletü Dirâsât Endelüsiyye, sy. 13, Tunus 1995, s. 69-86; Hassan S. Khalilieh, "The Ribāt System and its Role in Coastal Navigation", JESHO, XLII/2 (1999), s. 212-225; Ali Ahmed, "Aʿmâlü'r-ribâṭ ve'l-müşâġara fi't-târîḫi'l-ʿArabiyyi'l-İslâmî", Dirâsât târîḫiyye, sy. 73-74 (2001), s. 113-141; Camille Rhoné, "Les ribāts dans l'orient du monde musulman des origines au XIIIe siècle", BEO, LV (2003), s. 61-75; Georges Marçais, "Ribât", İA, IX, 734-737; Oktay Aslanapa, "Ribât", a.e., IX, 737-738; J. Chabbi, "Ribāṭ", EI² (İng.), VIII, 493-506; Nasser Rabat, "Ribāṭ", a.e., VIII, 506; Şebnem Akalın, "Kervansaray", DİA, XXV, 299-302; Angelika Hartmann, "Nâsır-Lidînillâh", a.e., XXXII, 401.

İsmail Yiğit

# RİBBİYYÛN

(الربّيّون)

Yahudi geleneğinde öğretici ve yönetici konumundaki Rabbâniyyûn’a tâbi olan sıradan halk anlamında bir Kur’an terimi

(bk. RABBÂNİYYÛN).

# RIBERA y TARRAGO, Julián

(1857-1934)

İspanyol şarkiyatçısı.

Valencia’da doğdu. 1882’den itibaren Francisco Codera y Zaidin’in gözde öğrencisi ve daha sonra asistanı oldu. 1887-1905 yılları arasında Zaragoza (Sarakusta) Üniversitesi’nde Arapça öğretim üyeliği yaptı. Ardından İslâm ve Yahudilik tarihi dersleri vermek üzere Madrid Üniversitesi’nde görev aldı. 1913’te aynı üniversitede Arap-İspanyol Edebiyatı Kürsüsü başkanlığını üstlendi ve bunu emekliye ayrıldığı 1927 yılına kadar yürüttü. Endülüs tarihinin siyasî hayat, hukuk, müzik, dil, şiir, eğitim ve kurumlar gibi farklı alanlarıyla ilgilenen nâdir araştırmacılardan biri olan Ribera, İspanyol Kraliyet Akademisi’ne ve Kraliyet Tarih Akademisi’ne üye idi.

Eserleri. 1. La Enseña entre los musulmanes españoles (Zaragoza 1893). Endülüs’teki eğitimi, eğitim kurumlarını ve bunların faaliyetlerini ele almaktadır. 2. Bibliófilos y bibliotecas en la España musulmana (1895). Endülüs’te kitap sevgisi ve kütüphaneler hakkındadır. 3. Orígenes del justicia de Aragón (Zaragoza 1897). Aragon’da adaletin ve adlî kurumların kökeninin incelendiği çalışmada Endülüs’teki İslâm hukuku ve kurumlarından kaynaklanan tesirler de gün ışığına çıkarılmaktadır. 4. Música de las Cantigas (1922). Endülüs şarkı mûsikisi üzerinedir. 5. De historia arábigo-valenciana (Valencia 1925). Valensia şehrinin İslâmî dönem (Belensiye) tarihine dair bir çalışmadır. 6. El Cancionero de Abencuzman (Madrid 1928). Lirik şiirler ve şarkı sözleri mecmuasıdır. 7. Disertaciones y opúsculos (I-II, Tetuan 1952). Eserde Ribera’nın çeşitli makaleleri ve kitaplarından bazı bölümler bir araya getirilmiştir. 8. La música árabe y su influencia en la española (Valencia 2000). Arap müziği ve bunun İspanyol müziğine etkileri hakkındadır. 9. Los ladrillos moros de Xara (Alicante 2005). Endülüs’ün Xara bölgesindeki müslümanların tuğla yapım tekniklerini ve tuğla çeşitlerini konu edinir. Ribera ayrıca İbnü’l-Kūtıyye’nin Târîḫu iftitâḥi’l-Endelüs’ünü İspanyolca’ya çevirerek Historia de la conquista de España de Abenalcotia el Cordobes (Madrid 1926),

hocası Codera ile birlikte İbn Hayr el-İşbîlî'nin Fehrese'sini Index Librorum (I-II, Saragossa 1894-1895) ve Muhammed b. Hâris el-Huşenî'nin Ḳuḍâtü Ḳurṭuba'sını İspanyolca tercümesiyle birlikte Historia de los jueces de Córdoba por Aljoxaní (Madrid 1914) adıyla neşretmiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

J. T. Monroe, Islam and the Arabs in Spanish Scholarship, Leiden 1970, s. 151-173; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 189-190; Mîşâl Cühâ, Dirâsâtü'l-ʿArabiyye ve'l-İslâmiyye fî Ûrûbbâ, Beyrut 1982, s. 137-138; E. García Gómez, "Don Julián Ribera y Tarrago", al-Andalus, II, Madrid 1934, s. I-VIII; a.mlf., "Primer centenario del nacimiento de Don Julián Ribera Tarrago", a.e., XXIII (1958), s. 207-209; B. Lopez García, "Correspondencia de Julián Ribera a Pascual Menendez: Una amistad en una etapa decisiva del arabismo (1899-1904)", Sharq al-Andalus, sy. 10-11, Alicante 1993-94, s. 499-526; el-Ḳāmûsü'l-İslâmî, II, 617.

Mehmet Özdemir

# RİB‘Î b. HIRÂŞ

(ربعي بن حراش)

Ebû Meryem Rib‘î b. Hırâş b. Cahş el-Gatafânî el-Absî (ö. 101/719)

Hadis hâfızı ve zâhid.

Kûfeli muhadram tâbiîlerdendir. Babası Hırâş b. Cahş’a Hz. Peygamber’in bir mektup gönderdiği, fakat onun bu mektubu yırtıp attığı rivayet edilmektedir

(İbn Sa‘d, VI, 127). Rib‘î hadis öğrenmek için bazı ilim merkezlerine giderek Hz. Ali, Ebû Mûsâ el-Eş‘arî, Abdullah b. Mes‘ûd, Ebû Mes‘ûd el-Bedrî, Huzeyfe b. Yemân, Ebû Bekre es-Sekafî ve İmrân b. Husayn gibi sahâbîlerden faydalandı. Suriye’ye gittiğinde Câbiye’de Hz. Ömer’in hutbesini dinledi. Ebû Zer el-Gıfârî’den hadis işitip işitmediği ise ihtilâflıdır. Kendisinden Abdülmelik b. Umeyr el-Kureşî, Ebû Mâlik el-Eşcaî, İbnü’l-Mu‘temir, Şa‘bî gibi muhaddisler rivayette bulundu.

Güvenilir bir muhaddis olan ve rivayetleri Kütüb-i Sitte’de yer alan Rib‘î aynı zamanda devrinin önde gelen zâhidlerindendi. Yalan söylememesiyle tanınan Rib‘î’nin iki oğlu da Haccâc’a isyan etmişti. Rib‘î’nin doğru sözlülüğü Haccâc’a hatırlatılarak oğullarının saklandığı yer hakkında doğru bilgi verebileceği belirtilmişti. Haccâc da ona adamlarını gönderip oğullarının yerini sorduğunda Rib‘î, “Allah yardımcıları olsun” diyerek ikisinin de evde olduğunu söylemiş, onun bu dürüstlüğünü gören Haccâc oğullarını bağışlamıştı.

Bazı kaynaklarda Rib‘î’nin Rebî‘ ve Mes‘ûd adında iki kardeşi bulunduğu kaydedilmiş, fakat kendisi dört kardeş olduklarını belirtmiştir (âbid ve zâhid olarak bilinen kardeşi Rebî‘in öldükten sonra yüzü açıldığında etrafında bulunanlara selâm verdiğine dair rivayet ve tartışmalar için bk. İbn Sa‘d, VI, 127; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 361; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, III, 237). Bazı kaynaklarda Rib‘î b. Hırâş’ın karısının da (imreetü Rib‘î b.

Hırâş) hadis rivayet ettiği görülmekte (Müsned, VI, 357, 369), fakat bu hanımın kimliği hakkında bilgi bulunmamaktadır. Rib‘î b. Hırâş 101’de (719) Kûfe’de vefat etti. Cenaze namazını Zeyd b. Hattâb’ın torunu ve Ömer b. Abdülazîz’in Kûfe valisi muhaddis Abdülhamîd b. Abdurrahman kıldırdı. Onun 81, 82 (701), 102 ve 104’te (722) öldüğü de kaydedilmektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

Müsned, VI, 357, 369; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 127; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, III, 327; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, III, 456-457, 509; VIII, 282; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, IV, 226-227, 240-241; Ebû Nuaym, Ḥilye, IV, 367-368; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, IX, 55-56; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 359-362; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, I, 69-70; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, III, 236-237; a.mlf., Taḳrîbü’t-Tehẕîb (Avvâme), s. 205, 764; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), III, 14.

Yavuz Köktaş

# RİCÂLULLAH

(رجال الله)

İlâhî hakikatlerin mazharı olup âlemde tasarrufta bulunan

gizli ve âşikâr Allah erleri anlamında bir tasavvuf terimi.

Sözlükte "erkek; mert, yiğit" anlamlarına gelen recül kelimesinin çoğulu olan ricâl ile "Allah" lafzından oluşan ricâlullāh terimi tasavvufta âlemin yönetilmesinde belli görevleri bulunduğuna inanılan velîleri ifade eder. Ricâlü'l-gayb da ricâlullaha yakın bir anlam taşır. Ancak ricâlullah ricâlü'l-gaybdan daha kapsamlıdır. Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın günahtan arınan erleri sevdiğinden bahsedilmiş (et-Tevbe 9/108), ticaret ve alışverişin kendilerini Allah'ı zikretmekten alıkoymadığı, Allah'a verdikleri sözü yerine getiren erler övülmüş (en-Nûr 24/37; el-Ahzâb 33/23), vahyin erlere geldiği belirtilmiştir (en-Nahl 16/43). Bundan dolayı tasavvufta erlik kavramı önem kazanmış, dinî hükümlere ve ahlâk kurallarına bağlı kalan, bunları cesaretle uygulayan kişilere er denilmiş, bu bağlamda velîlere "Allah'ın erleri" (ricâlullah) unvanı verilmiştir (ayrıca bk. ERENLER). Ricâlullahın velîden farkı onların âlemin yönetilmesinde Cebrâil, Mîkâil, İsrâfil ve müdebbirât (en-Nâziât 79/5) gibi isimler verilen meleklerin görevlerine benzeyen görevleri olduğuna inanılmasıdır.

Ebû Tâlib el-Mekkî ve Hücvîrî gibi sûfî müellifler ricâlullahtan çeşitli şekillerde bahsetmiştir (Ḳūtü'l-ḳulûb, II, 154-155; Keşfü'l-maḥcûb, s. 269). Muhyiddin İbnü'l-Arabî'den sonra ricâlullah ve ricâlü'l-gaybdan söz eden mutasavvıflar genellikle onun bu konuya ilişkin sınıflandırmasını esas almıştır. İbnü'l-Arabî'ye göre ricâlullah (kutub, imâmân, evtâd, abdal) dinin dayandığı velâyet, nübüvvet, risâlet ve imandan ibaret dört temel hakikati duyu ve şehâdet âleminde temsil eder. Bu dört hakikatin ruhî-bâtınî yönü Âdem, İbrâhim, Îsâ ve Hz. Muhammed, zâhir yönü Îsâ, İlyas, İdrîs ve Hızır tarafından temsil edilir. Ricâlullah duyu ve şehâdet âleminde bu peygamberlerin nâibleridir. Ricâlullah ilimlerini İsrâfil, Mîkâil, Cebrâil ve Azrâil vasıtasıyla dinin zâhir yönünü temsil eden yaşayan resullerden alır

ve âlemde çeşitli tasarruflarda bulunur.

Ricâlullahın birçok sınıfı vardır, bu sınıflardan her biri belirli yetkilere sahiptir ve her birinin bir unvanı mevcuttur. Her bir sınıf varlıktaki ilâhî hakikatlerin ve fiillerin şahıs durumuna gelmiş halidir. Hak bu şahıslar vasıtasıyla âlemde fiillerini icra eder. Zira her bir ilâhî hakikatin tecelli edip fiil haline gelmesi için en yetkin tecelligâh insandır. Ricâlullah ricâlü'l-aded ve ricâlü'l-merâtib olmak üzere iki kısma ayrılır. Ricâlü'l-aded, varlık hiyerarşisinde kendilerine tahsis edilen müstakil görevleri yerine getirdiğinden sayıları sabittir. Ricâl hiyerarşisindeki değişiklikler belli bir usul dahilinde gerçekleşir. Meselâ en üstte yer alan kutub vefat ettiğinde iki imamdan kutbun kalbine yönelik tarafta bulunanı kutbiyyet makamına geçer. Mutlak anlamda kutub Hz. Muhammed'dir. Ruhanî açıdan bütün ricâlü'l-aded Muhammedî ruha dayanır. Felekler âlemiyle paralellik gösteren ricâlü'l-aded hiyerarşisi şu şekildedir: Bir kutub ya da gavs (kalem âlemi), iki imam (kutubla birlikte "üçler" adını alır), kuzeyde-güneyde, doğuda-batıda bulunan dört evtâd (arş), her biri bir bölgede görev yapan yedi abdal (hareketli felekler), kendileri vasıtasıyla şeriat bilgilerinin vazedildiği on iki nükabâ (burçlar feleği), arşı taşıyan melekler gibi sekiz adet nücebâ (makamları kürsî), bir havâri, kırk recebiyyûn, bir hatm, üç yüz mustafâ ya da müctebâ, kırk gayreti ilâhiyye ricâli, kırk selâmet makamı ricâli, beş tarikat melikleri ricâli, üç saf hayır ricâli (İbnü'l-Arabî, II, 12; bk. ABDAL; KUTUB; RİCÂLÜ'l-GAYB).

Ricâlü'l-aded bulunduğu makam ve vazifeleri itibariyle çeşitli şekillerde adlandırılır. Ricâlü'l-feth (keşf erleri) saatler adedince yirmi dört kişidir. İçlerinde gece ya da gündüz herhangi bir saatte kendisine bilgi ve mârifetlerin açıldığı kimseler vardır. Farklı farklı yerlerde bulunur, asla bir araya gelmezler. Bunlardan Yemen'de iki, Şark ülkelerinde dört, Mağrib'de altı kişi vardır. Ricâlü'l-iştiyâk aynı zamanda beş vakit namaz ricâli de (ricâlü's-salavât) olduğundan beş kişidir; her biri bir namaz vaktine tahsis edilmiştir. Müşahede makamında olduklarından daima zevkten daha derin olan iştiyak içindedirler. Ricâlü'l-eyyâmi's-sit haftanın günlerinde tasarrufta bulunur. Buradaki günlerden kasıt Allah'ın âlemi yarattığı günlerdir. Her bir gün Hakk'ın belli bir sıfatının tecellisinden ibarettir. Pazar işitmeden (semî'), pazartesi hayattan (hay), salı görmekten (basîr), çarşamba iradeden

(mürîd), perşembe kudretten (kādir), cuma ilimden (alîm), cumartesi kelâmdan (mütekellim) var olmuştur. Cuma insanlığın yaratıldığı gün

olduğu için günlerin en faziletlisidir, haftanın diğer günlerini kendisinde cemeder. Ricâlü'l-gayb sayıları artıp eksilmeksizin on kişidir. Hak onları arz ve semâsında gizlediği için halk tarafından bilinmezler. Rahmân sıfatının tecellisi kendilerine galip geldiğinden huşû içerisindedirler; Allah'tan başkasını müşahede etmezler. Ricâlü'l-âlemi'l-enfâs Hz. Dâvûd'un kalbi üzeredir; halleri, ilimleri ve mertebeleri Dâvûd peygamberdekilerle birleşmiştir. Bunlar belli gruplara ayrılır. Allah'ın isimlerinin tecellilerini yansıtmaları itibariyle kuvvet, heybet, tahakküm ricâli adını alırlar. Ricâlü'l-gaybın bunlardan bir zümre olduğu söylenmiştir. Ricâlü tahti'l-esfel Allah'tan aldıkları nefesin ehli olup kendilerinde olandan başka nefes tanımazlar.

Ricâlullahın ikinci kısmı olan mertebeler ricâlinin sayıları artıp eksilebilir. Bulundukları mânevî makam ve mertebeye göre çeşitli isimler alan bu ricâl zâhir-bâtın-had-matla‘ ve âbidler-sûfîler-melâmîler şeklinde iki kısma ayrılır. Her âyetin zâhiri, bâtını, haddi ve matlaı bulunduğuna dair hadise işaretle bu mertebelerden her birinin ricâli olduğu gibi ricâlin her birinin kendisine bağlı ve etrafında döndüğü bir kutbu bulunmaktadır. Zâhir ricâli mülk ve şehâdet âleminde tasarruf sahibi olan velîlerdir. Onlar, "Allah'a verdikleri sözü yerine getirenlerdir" âyetinin (el-Ahzâb 33/23) gereğini yaparlar. Bâtın ricâli gayb ve melekût âleminde tasarrufta bulunur. Kutsal kitapların derunî mânalarında, âlemin sözlerinde, harflerin ve isimlerin dizilişinde sıradan insanın idrak edemeyeceği sırları keşfederler. Had ricâli ateş kaynaklı ruhlar âlemi olan berzah ve ceberût âleminde tasarruf sahibi olup "a‘râf ricâli" olarak da isimlendirilir. Hakk'ı müşahede edenlerle O'ndan perdelenenler arasındaki sınırda (had) bulunduklarından cennet ve cehenneme ya da rahmet ve azaba yönelik idrakleri vardır. Onlar her şeyi kapsayan rahmetin ricâlidir. Her mertebeye girebilir ve öğrenebilirler. Matla‘ ricâlinden olan velîler ise ilâhî isimlerde tasarruf sahibi olan kimselerdir. İlâhî isimlerin gereği olan fiillerin ve diğer üç sınıfın (had, bâtın, zâhir) tasarrufu altında bulunan her şeyin zuhur etmesine vesile olabilirler. Matla‘ ricâli insanların en büyükleri olup "melâmîler" diye adlandırılır. Melâmîler zâhir, bâtın ve had ricâlinden üstün olmakla birlikte bâtınlarını gizlerler.

Ricâlü'l-merâtibden âbidler sadece muâmelâtla ilgilenir, mârifetleri olmayıp hal ve makam sahibi değildirler. Sûfîler ise hal, makam ve keramet ehlidir; ilâhî sır ve keşiflere dair bir şeye nâil olduklarında bunu halka keramet olarak izhar ederler. Zira Allah'tan başka bir şey görmezler.

Ricâlü'l-merâtibden ricâlü'l-mâ (su erenleri) ve ricâlü'l-besâis (ıssız çöllerdeki erenler) halkın tanımaktan uzak olduğu Allah erleridir. Ricâlü'l-mâ, denizlerin ve nehirlerin diplerinde yaşayan ve orada Allah'a ibadette bulunan gizli bir topluluktur. Ricâlü'l-besâis insanlara bir an görünüp kaybolur. Daha çok dağlarda, kırlarda, vadilerde ve nehir kenarlarında yaşarlar; şehirleri mekân tutanları da vardır. Makamları yücedir ve kendilerine hata isnat edilmez. Fukara, evliya, zühhâd, ümenâ, kurrâ, ahbâb, muhaddesûn, ahillâ, sümerâ, verese ve efrâd (mukarrebûn) ricâlullahın sahip oldukları çeşitli mânevî özelliklere göre adlandırılan gruplarıdır.

Ricâlullah ve ricâlü'l-gayb fikrinin Kur'an ve hadise dayanmadığı, bu düşüncenin tasavvufa Râfizîlik'ten ve Bâtınîlik'ten geçtiği ileri sürülmüştür. İbn Haldûn (Muḳaddime, s. 445) ve Takıyyüddin İbn Teymiyye bu görüşte olanların başında gelir. İbn Teymiyye kutub, gavs, evtâd, abdal, nücebâ gibi terimlerin âyet ve hadislerde geçmediğine, sadece abdal konusunda Hz. Ali'den gelen zayıf bir hadis bulunduğuna, bunun da büyük ihtimalle Hz. Peygamber'in sözü olmadığına, ilk müslümanlar ve saygın meşâyih arasında bu tür sözlere rastlanmadığına, sadece orta halli bazı meşâyihin bir rivayet olarak bu gibi hususları naklettiğine dikkat çeker (Mecmûʿatü'r-resâʾil, I, 57-61). Daha ziyade Muhyiddin İbnü'l-Arabî'den sonra yaygınlık kazanan ve etki alanı genişleyen ricâlullahla ilgili görüşlerin tasavvufa Şiî-Bâtınî mezheplerden ve dış kaynaklardan geçtiği hususu üzerinde günümüz araştırmacıları da önemle durmaktadır. Kâmil Mustafa eş-Şeybî kutub, abdal, nükabâ, nücebâ gibi kavramların tasavvufa Şiîlik'ten geçtiği görüşünü savunmuştur (eṣ-Ṣıla beyne't-taṣavvuf, s. 457-464; ayrıca bk. M. Celâl Şeref, s. 358).

## BİBLİYOGRAFYA

Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtü’l-ḳulûb, Kahire 1961, II, 154-155; Ebû Nuaym, Ḥilyetü’l-evliyâʾ, Beyrut 1967, I, 10; Hatîb el-Bağdâdî, Târîḫu Baġdâd, Dımaşk 1296, III, 75-76; Hücvîrî, Keşfü’l-maḥcûb, s. 269; Baklî, Şerḥ-i Şaṭḥiyyât (nşr. H. Corbin), Tahran 1360 hş./1981, s. 10; İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥâtü’l-Mekkiyye, Kahire 1293, I, 204; II, 12, 14, 21-30; a.e. (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2006, II, 86-88; İbn Teymiyye, Mecmûʿatü’r-resâʾil, I, 57-65; İbn Haldûn, Muḳaddime, Beyrut 1967, s. 445; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 22-43; Şa‘rânî, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 110; İsmâil Hakkı Bursevî, Kitâbü’l-Hitâb, İstanbul 1292, s. 320; Abdullah b. Mübârek es-Sicilmâsî, el-İbrîz, Kahire 1961, s. 326; Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî, Câmiʿu’l-uṣûl, Kahire 1298, s. 7-18; Ma‘sûm Ali Şah, Ṭarâʾiḳ, I, 518; Kâmil Mustafa eş-Şeybî, eṣ-Ṣıla beyne’t-taṣavvuf ve’t-teşeyyuʿ, Kahire 1969, s. 457-464; M. Celâl Şeref, Dirâsât fi’t-taṣavvufi’l-İslâmî, Beyrut 1404/1984, s. 358.

Süleyman Uludağ

# RİCÂLÜ’l-GAYB

(رجال الغيب)

Âlemde tasarruf sahibi gizli ve âşikâr velîler topluluğu.

Sözlükte “erkek; mert ve yiğit” anlamlarındaki recül kelimesinin çoğulu ricâl ile gayb kelimelerinden oluşan ricâlü’l-gayb tabiri Farsça’da merdân-ı gayb, merdân-ı Hudâ; Türkçe’de gayb erenleri, üçler yediler kırklar şeklinde ifade edilir. Ricâlü’l-gayba Arapça’da mestûrûn, mektûmûn, ahfiyâ (örtülü, gizli ve saklı olanlar) gibi isimler de verilir. Ricâlullah kavramı ricâlü’l-gaybdan daha geniş kapsamlı olmakla birlikte ricâlü’l-gayb yerine de kullanılmaktadır (bk. RİCÂLULLAH). Ricâlü’l-gayb tabiri tasavvufta birkaç anlama gelir. Birinci anlamda arzda ve semada Hak’tan başka yerlerini kimsenin bilmediği, alçak sesle konuşan, utangaç, yeryüzünde vakarla yürüyen, kendilerine rastlayanlara selâm verip geçen ve huşû içinde yaşayan velîler zümresini ifade eder. Muhyiddin İbnü’l-Arabî’ye göre mümin ve dindar cin taifesiyle (el-Cin 72/11, 12, 15) bilgilerini ve rızıklarını şehâdet âleminden değil gayb âleminden alan velîler ricâlü’l-gayb olarak kabul edilmiştir (el-Fütûḥât, II, 14). Yaygın tasavvuf anlayışına göre ricâlü’l-gaybın şahısları değil mânevî halleri gizlidir. Böylece velâyetin bâtınîliğine vurgu yapılmıştır. Ricâlü’l-gaybdan olan velîlerin halleri gizli olduğu için yapıp ettikleri herkes tarafından kolaylıkla anlaşılmaz. Maddî varlıkları bakımından insanlar arasında bulunsalar da mânevî yönden sıradan insanların idrak edemeyeceği fonksiyonlara sahiptirler. Bununla birlikte ricâlü’l-gayb birbirini tanımaktadır.

Ricâlü’l-gayb telakkisine göre Allah, dünyanın cismanî düzenini sağlamaları için bazı insanların çeşitli görevler üstlenmesini takdir ettiği gibi âlemdeki mânevî ve ruhanî düzenin korunması, hayırların temini, kötülüklerin giderilmesinde sevdiği bazı kullarını görevlendirmiştir. Herkes tarafından kolayca tanınmadıkları veya gizli olan hakikatlere, sırlara vâkıf olduklarından ricâlü’l-gayb adı verilen bu seçkin

kişilerin arasında bir düzen ve bir hiyerarşi vardır.

Bu inanca ilk defa Muhammed b. Ali el-Kettânî'de (ö. 322/934) rastlanır. Hatîb el-Bağdâdî'nin Târîḫu Baġdâd'ında (III, 75-76) Kettânî'ye atfedilen en eski rivayetlerden birinde ricâlü'l-gayb nükabâ, nücebâ, büdelâ, ahyâr, umed ve gavs (kutub) şeklinde sıralanmaktadır. Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî tasavvufî mahiyetteki tefsirinde velîlerin üstünde evtâd, evtâdın üstünde revâsînin bulunduğunu, bir felâket zamanında kulların dua merciinin evtâd olduğunu söylemiş, revâsîyi kutbun altında yer alan Allah dostlarının havâssı kabul etmiştir (Ateş, s. 199-200). Abdülkerîm el-Kuşeyrî, ricâlü'l-gayb tabakalarına herhangi bir işarette bulunmayıp sadece İmam Şâfiî'nin evtâddan olduğuna dair bir rivayeti nakletmiştir (Risâle, s. 120). Gazzâlî'ye göre Allah'ın öyle kulları vardır ki zamanlarında arzın direkleri (evtâd) olan peygamberlere halef olmuştur. Nübüvvet sona erince Allah abdal denilen bu halefler grubunu Resûl-i Ekrem'in yerine ikame etmiştir. Onlar ibadetlerinden dolayı değil ciddi vera', samimi niyet, korkaklığa varmayan sabır, zillete düşmeyen tevazu sahibi olup herkese iyilik düşünmelerinden, Allah için nasihat etmelerinden dolayı bu makama ermişlerdir. Otuz kırk kişi civarındaki bu kimseleri Hak seçmiş olup İbrâhim kalbi üzeredirler (İḥyâʾ, III, 377). Sülemî, Kuşeyrî ve Gazzâlî gibi ilk sûfî müelliflerin tasavvuf anlayışında ricâlü'l-gayb telakkisi mevcut olmakla beraber bu anlayış hiyerarşik ve sistematik bir görünüme sahip değildir. Kettânî'den sonra bu konudan daha açık ve geniş biçimde Hücvîrî bahsetmiş, ricâlü'l-gaybı "ehl-i hal ve'l-akd" şeklinde nitelemiş, ancak itirazlardan çekinerek ayrıntıya girmemiştir. Hücvîrî'ye göre ricâlü'l-gayba dair hadislerin sıhhatinde Ehl-i sünnet'in icmâı vardır. Keşfü'l-maḥcûb'da (s. 330) sıralama ahyâr (300 kişi), abdal (büdelâ, kırk kişi), ebrâr (yedi kişi), evtâd (dört kişi), nükabâ (üç kişi), kutub (gavs, bir kişi) şeklindedir. İbn Teymiyye bu terimlerin âyet ve hadislerde geçmediğini, sadece abdal konusunda Hz. Ali'den gelen zayıf bir rivayet bulunduğunu belirtir (Mecmûʿatü'r-resâʾil, I, 57-61). İbn Haldûn'a göre ricâlü'l-gaybdan bir velîler silsilesi çerçevesinde ilk defa genişçe bahseden sûfî Hakîm et-Tirmizî'dir. Tirmizî ricâlü'l-gayb tabirini kullanmasa da velâyet şemasında resul, nebî ve hâtemü'l-evliyâdan sonra sayıları kırk kişi olan büdelâya yer vermiştir. Ona göre büdelâ Hz. Peygamber'in Ehl-i beyt'indendir ve âlem onlarla ayakta durur. Hakîm et-Tirmizî'yi takip ederek ricâlü'l-gayb ile velâyet anlayışını tasavvuf düşüncesinin merkezine alan Muhyiddin İbnü'l-

Arabî’ye göre ricâlü’l-gayb içinde sayıları belli olanlar (ricâlü’l-aded) bulunduğu gibi sürekli artıp eksilenler de (ricâlü’l-merâtib) vardır.

Tasavvufî anlayışa göre kutub, ricâl hiyerarşisinin başıdır (bk. KUTUB). Kutubdan sonra vezirleri konumunda olan iki imam (imâmân) gelir. Kutub ve imâmâna üçler denir. İmâmânı evtâd takip eder. Evtâd âlemin dört yönünde görevlendirilmiş dört velîdir. Evtâdın her biri bir peygamberin kalbi üzeredir ve dört büyük meleğin ruhaniyetinden yardım alır. Abdalın dört evtâd, iki imam ve bir kutub olmak üzere yedi kişi olduğu ifade edilmiştir. Bu hususta en yaygın telakki abdalın yedi veya kırk kişiden meydana geldiği şeklindedir. Her asırda mutlaka mevcut olan, yeryüzünde durmadan seyahat eden ricâlü’l-gayb zümresidir (bk. AHYÂR). Nücebâ insanları ıslah etmeye, sıkıntılarını gidermeye çalışan, bütün yaratıkların mânevî yüklerini taşımakla mükellef kırk kişidir. Nükabâ Allah’ın bâtın isminin tecellileri olan 300 kişidir. İnsanların bâtınlarına yönelip nefislerde bulunan gizli şeyleri âşikâr hale getirirler. İbnü’l-Arabî’ye göre nükabâ feleklerin burçları sayısıncadır, yani on iki kişidir. Kutbun nazarının dışında olan velîlere efrâd denir. Hızır bunlardandır. Belirli bir sayıları yoktur. Hz. Peygamber’e mükemmel bir şekilde tâbi olarak ferdiyet tecellisine mazhar olurlar. İlâhî huzurda daima ibadetle meşgul olup Hak’tan başkasını tanımayan kerûbiyyûn meleklerine benzerler (el-Fütûḥât, I, 160; II, 6-9).

Ricâlü’l-gayb anlayışı tasavvuf ehli olmayan âlimler tarafından kabul edilmemiştir. İslâm tarihinde ilk defa Keysâniyye’den Seyyid el-Himyerî, Muhammed b. Hanefiyye’nin Cebel-i Radvâ’da gizlendiğini ve gaybet halinde olduğunu iddia etmiş (Şehristânî, I, 150), daha sonra gāib imam inancı Şîa’nın diğer kolları tarafından kabul edilmiştir (bk. GAYBET). Tasavvufta ricâlü’l-gayb inancının oluşmasında Şiî ve Bâtınîliğin etkili olduğu ileri sürülmüştür. Ricâlü’l-gayb kavramının Kur’an’da ve hadislerde yer almadığı gibi ilk müslümanlarda ve sûfîlerde de bulunmadığını belirten İbn Teymiyye’ye göre mağaralarda ve dağlarda yaşayan, sâlih kişiler olduklarına inanılan ve ricâlü’l-gayb adı verilenler aslında cinlerdir. Nitekim Cin sûresinde mümin ve sâlih cinlerin bulunduğu, öte yandan inkârcı ve kötü cinlerin de var olduğu belirtilmiştir (el-Furḳān, s. 83; Ḳāʿide, s. 160). İbn Teymiyye ve İbn Haldûn ricâlü’l-gayb telakkisinin İsmâiliyye’den alındığını vurgulamışlardır. Ricâlullah ve ricâlü’l-gayb inancı İslâm kültürü ve folkloru bakımından önemlidir. Müslüman

ülkelerinde üçler, yediler, kırklar gibi isimler verilen yerleşim birimleri, dağlar, göller, nehirler, çeşmeler ve çeşitli binalar vardır. Bu isimler tarikat kültüründe de yaygın biçimde kullanılmaktadır.

Ricâlü'l-gayb konusunda yapılan çalışmalardan bazıları şunlardır: Hakîm et-Tirmizî, Ḫatmü'l-evliyâʾ (nşr. Osman İsmâil Yahyâ, Beyrut 1965; trc. Salih Çiftçi, İstanbul 2006); Muhyiddin İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye (Beyrut, ts., II, 2-16 vd.), Menzilü'l-ḳuṭb (Resâʾilü İbni'l-ʿArabî içinde, Haydarâbâd 1327 hş./1948); Risâle fî maʿrifeti'l-aḳṭâb (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 123); Risâletü'l-ġavs̱iyye (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 6824); İbn Hacer el-Askalânî, Risâle fî maʿrifeti ricâli'l-ġayb (Süleymaniye Ktp., Reşad Efendi, nr. 100/16); Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin Marmaravî, Tabakātü'l-evliya (nşr. Ahmet Ögke, s. 571-586); Süyûtî, el-Ḥaberü'd-dâl ʿalâ vücûdi'l-ḳuṭb ve'l-evtâd ve'n-nücebâʾ ve'l-abdâl (Kahire 1351); Bosnevî Ali Dede, Risâle fî beyâni ricâli'l-ġayb (Orijentalni institut iz biblioteke, nr. 904); Âlî Mustafa Efendi, Hilyetü'r-ricâl ve'l-aktâb fi'n-nücebâ ve'l-abdâl (İÜ Ktp., TY, nr. 6462); Sarı Abdullah Efendi, Risâletü ricâli'l-ġayb (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2487/2); Nûh b. Mustafa, el-Ḳavlü'd-dâl ʿalâ ḥayâti'l-Ḫaḍır ve vücûdi'l-abdâl (Süleymaniye Ktp., Giresun, nr. 96/2); Muhammed Emîn İbn Âbidîn, İcâbetü'l-ġavs̱ (Mecmûʿatü'r-resâʾil içinde, Beyrut, ts.); Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî, Câmiʿu'l-uṣûl fi'l-evliyâʾ ve envâʿihim ve evṣâfihim (nşr. Edîb Nasreddin, Beyrut 1997); Hasan Muhammed eş-Şerkāvî, el-Ḥükûmetü'l-Bâṭıniyye (Kahire 1982); İzzeddin Abdülazîz b. Abdüsselâm, Risâle fî beyâni ḥaḳīḳati'l-ġavs̱ ve'l-evtâd adıyla ricâlü'l-gayb anlayışına bir reddiye yazmıştır (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5407/1).

## BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, İstanbul 1317, I, 463, 929; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, III, 75-76; Kuşeyrî, Risâle (Uludağ), s. 120; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 330; Gazzâlî, İḥyâʾ, Kahire 1407/1987, III, 377; Şehristânî, elMilel ve'n-niḥâl, Beyrut 1975, I, 150; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, I, 204; II, 14; a.e., Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), I, 160; II, 6-9; İbn Teymiyye, Mecmûʿatü'r-resâʾil,

I, 57-61; a.mlf., el-Furḳān, Kahire 1387, s. 83; a.mlf., Ḳāʿide celîle fi’t-tevessül ve’l-vesîle, Kahire 1374, s. 160; İsmâil Ankaravî, Hadislerle Tasavvuf ve Mevlevî Erkânı: Şerh-i Ahâdîs-i Erbaîn (haz. Semih Ceyhan),

İstanbul 2001, s. 107-110; İsmâil Hakkı Bursevî, Kitâbü’l-Hitâb, İstanbul 1292, s. 326; Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî, Câmiu’l-usûl: Velîler ve Tarîkatlarda Usûl (trc. Rahmi Serin), İstanbul 1977, s. 41-51; Maʻsûm Ali Şah, Ṭarâʾiḳ, I, 526-530; Kâmil Mustafa eş-Şeybî, eṣ-Ṣıla beyne’t-taṣavvuf ve’t-teşeyyuʿ, Kahire 1969, s. 457-464; Süleyman Ateş, Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri, İstanbul 1969, s. 199-200; M. Celâl Şeref, Dirâsât fi’t-taṣavvufi’l-İslâmî, Beyrut 1404/1984, s. 358; W. Chittick, Varolmanın Boyutları (trc. Turan Koç), İstanbul 1997, s. 43-72; Osman Demir, Ricâlü’l-gayb Kavramı ve Kelâm İlmi Açısından Değerlendirilmesi (yüksek lisans tezi, 1999), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ahmet Ögke, Yiğitbaşı Velî Ahmed Şemseddîn-i Marmaravî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri, İstanbul 2001, s. 198-235, 571-586; a.mlf., “Bir Tasavvuf Terimi Olarak Ricâlü’l-gayb-İbn Arabî’nin Görüşleri”, Tasavvuf, II/5, Ankara 2001, s. 161-201; Salih Çiftçi, Hakim Tirmizi ve Tasavvuf Anlayışı (doktora tezi, 2003), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 241-246.

Süleyman Uludağ

# RİCÂLÜ’l-HADÎS

(رجال الحديث)

Hadis ilminin, râvileri ve güvenilirlik derecelerini belirlemeye yarayan yan dalları için kullanılan bir terim.

Ricâl kelimesinin tekili olan recül sözlükte “erkeklik vasıflarına sahip olan kimse” anlamına gelmekle birlikte “erkek olsun kadın olsun sahip olduğu belirleyici özelliği eksiksiz şekilde temsil eden kâmil insan” mânasında hadis ilmiyle uğraşan herkesi kapsar. Ricâlü’l-hadîs tabiri sadece ricâl şeklinde kullanıldığı gibi esmâü’r-ricâl olarak da zikredilir. Yalnız Ṣaḥîḥ-i Buḫârî’nin râvileri ricâlü’s-Sahîh veya ricâlü’l-Buhârî, Ṣaḥîḥ-i Buḫârî ve Ṣaḥîḥ-i Müslim’in râvileri ricâlü’s-Sahîhayn, Kütüb-i Sitte’nin râvileri ricâlü’l-cemâa gibi terkiplerle ifade edilir. Bir hadisin bütün râvilerinin güvenilir olduğunu belirtmek için ricâlühû sikāt, bütün râvilerin zayıf olduğunu belirtmek için de ricâlühû duafâ tabirleri kullanılır. Râvilerin kimliği ve kişiliğinden bahseden ricâl ilmi tarihle doğrudan ilgili olduğu için bu eserlere târîhu’r-ricâl veya târîhu’r-ruvât, vefat tarihlerini tesbit eden kitaplara da vefeyâtü’r-ruvât denir. Râvilerin hayatından ve güvenilirlik derecelerinden söz eden bazı kitaplar “tarih” adıyla da anılmış olup Târîḫu Yaḥyâ b. Maʿîn, Târîḫu’l-Buḫârî, Kitâbü’l-Maʿrife ve’t-târîḫ gibi eserler bunun örnekleridir. Hadisle tarih arasındaki yakınlık sebebiyle ricâlü’l-hadîs ilmini ilmü târîhi’r-ruvât diye adlandırmak mümkün olmakla birlikte ricâl ilminin tarih ilminden ayrılan en önemli yönü, hadisin sıhhatini belirlemede hadis usulü ilmiyle birlikte belirleyici bir fonksiyona sahip olmasıdır. Hz. Peygamber’in hayatını ele alan ilme “siyer” denirken İslâmî şahsiyetlerin biyografilerine dair eserler hakkında “terceme-i hâl, terâcüm-i hâl, tabakātü’r-ruvât, tabakātü’r-ricâl, esmâü’r-ricâl” terkipleri kullanılır.

Ricâl ilmine dair ilgili kaynaklar bir râvinin ne zaman ve nerede doğduğu; adı, babasının adı, künyesi, nisbesi, lakabı; seyahatleri, nerelerde kimlerle görüştüğü, hocalarının kimler olduğu ve onlardan hangi rivayetleri aldığı, hangi talebelere hadis rivayet ettiği, hangi memleketlerde ikamet ettiği veya yerleştiği; yaşlılık ve hastalık gibi sebeplerle hâfıza kaybına uğrayıp

uğramadığı, eğer uğradıysa hangi tarihten itibaren bu rahatsızlığı yaşadığı, rahatsızlığından sonra hocalarından hangi rivayetleri aldığı; nerede, ne zaman vefat ettiği, nereye defnedildiği; kabul ve red yönüyle hakkında yapılan değerlendirmelere esas olmak üzere güvenilirliği hakkında neler söylendiği ve hangi eserleri yazdığı gibi konularda bilgi sunmayı hedefler. Böylece ricâl ilmi râvilerin başkalarıyla karıştırılmasını önlediği gibi isnadlardaki kopuklukları da belirlemeye yarar, rivayetin sıhhat ve zayıflığına dair hüküm vermeyi kolaylaştırır.

Ricâlin durumu hakkında ilk bilgi Kur’an’da yer almış, daha sonra Hz. Peygamber ve ashabı tarafından bazı açıklamalar yapılmıştır. Kur’an’da sahâbenin tezkiyesine (el-Enfâl 8/72, 74; et-Tevbe 9/100; el-Haşr 59/8, 9) ve münâfıkların kötülenmesine (et-Tevbe 9/56; el-Haşr 59/11-17) dair pek çok âyet vardır. Ayrıca Kur’an’da ricâl ilminin en önemli prensibi olan haberin kaynağının araştırılması emri yer almaktadır (el-Hucurât 49/6). Resûl-i Ekrem’in ashabın faziletine, bazı fırkaların, münafıkların, belirli kişilerin zemmine dair sözleri olduğu gibi bir kısım sahâbî de tâbiîni tezkiye eden değerlendirmeler yapmıştır. Ancak sahâbe ve tâbiîn döneminde cerhedilen fazla râvinin bulunmaması sebebiyle ilk devirlerde tenkit ilmi henüz sistematik şeklini almamıştı. Buna rağmen Abdullah b. Abbas, Hz. Âişe, Ubâde b. Sâmit, Enes b. Mâlik sahâbe döneminin; Şa‘bî, İbn Sîrîn, Saîd b. Müseyyeb tâbiîn devrinin; Mâlik b. Enes, Yahyâ b. Saîd el-Kattân ve Abdurrahman b. Mehdî daha sonraki dönemin münekkit râvilerindendir. Bu süreçle birlikte muhaddisler hadisin sıhhatini tesbit açısından biyografiyi ve tenkidi bir arada kullanmıştır. Tâbiîn ve ondan sonraki nesil içinde ortaya çıkan fitnelere bağlı olarak tezkiye edilen veya eleştirilen kimseler ortaya çıkmış, bu alanda ehil kişiler onların durumunu araştırıp davranışları hakkında bilgi vermiştir. Râvilerle ilgili değerlendirme yapılırken bunların dine ne derece bağlı olduğu, günahlardan kaçınıp kaçınmadığı, o gün hayatta olmayan kimselerden aldıklarını söyledikleri hadislerin o hocanın diğer sika talebelerinin rivayetlerinde yer alıp almadığı, bir hadisi değişik zamanlarda aynı şekilde rivayet edip etmedikleri ve idarecilere yakınlıkları da inceleniyordu.

Hadis bilgisi kadar önemli kabul edilen ricâl bilgisi konusunda yeterli mâlûmata sahip olmayan râviler çok hadis bilse dahi muhaddis sayılmamış, bunlar hakkında daha çok râvi kelimesi kullanılmıştır. Ricâl bilgisi

konusunda Şu‘be b. Haccâc, Mâlik b. Enes ve Abdullah b. Mübârek’ten itibaren Şemseddin es-Sehâvî ve Süyûtî’ye kadar pek çok âlim yetişmiş, bunlar cerh ve ta‘dîl değerlendirmeleri yapmıştır. Râvilerin ricâl kitaplarına alınmasında rivayetlerinin azlığı veya çokluğu etkili olmuş, hayatlarına dair kendilerinden ve yakınlarından alınan bilgiler, hemşerilerinin görüşleri, münekkitlerin kanaatleri ve bireysel gözlemler onlar hakkındaki bilgiyi oluşturmuştur. Ayrıca siyer-megāzî, ensâb, tarih kitapları gibi kaynaklarda yer alan mâlûmat da râvilerin tanınmasına katkı sağlamıştır. Râvinin ve hocasının doğum ve ölüm tarihlerinden hareketle onların birbiriyle görüşüp görüşmedikleri (likā), aynı asırda yaşayıp yaşamadıkları (muâsara), bir râvide yaşlılık gibi sebeplerle zihnî bozuklukların görülüp görülmediği (ihtilât) gibi konular ancak tarih kitaplarından öğrenilebilir. Tarih ilmi olayları merkeze alarak, hadis ilmi ise râvileri, tabakalarını ve vefat tarihlerini dikkate alarak inceler. Yine râvilerin hayatları hakkında bilgi verme noktasında her iki ilim ortak olmakla birlikte tarih ilmi râvilerin hayatını bir bütün halinde anlatmayı, hadis ilmi ise onların ilmî hayatını, hadis ilmindeki yerini ve rivayetini değerlendirmede esas olacak bilgiler vermeyi hedefler. Hadis ricâline dair kitaplar diğer ilim dallarıyla ilgili biyografilerin şekillenmesinde, meselâ şairlerin, edebiyatçıların, dilcilerin, evliyanın, fakihlerin, kadıların, hattatların vb. grupların biyografilerinin yazılmasında da etkili olmuştur.

Hz. Peygamber’in hayatını etraflıca bilme arzusu, İbn Şihâb ez-Zührî gibi

muhaddisleri hadis ve siyer ilimlerini birlikte yürütmeye sevketmiş, Resûlullah’ın hayatına dair bilgiler hadis kitaplarının siyer, megāzî, sıfâtü’n-nebî, şemâilü’n-nebî, hasâisü’n-nebî gibi bölümlerine intikal ettirilmiştir. Buna sahâbe tabakatını bilme ihtiyacı da eklenince ricâl ilmiyle ilgili çalışmalar erken dönemde başlamıştır. Sahâbe devrinde kaynağı bilinen rivayetler yazılı veya şifahî yolla aktarılırken tâbiîn devrinde rivayetlerin yanında onların ricâli de nitelikleriyle birlikte kaydedilmiş, daha sonra isnadlarda geçen bu kişilerin hayatlarına dair müstakil eserler yazılmıştır. Öte yandan siyer kitaplarında öncelikle Resûl-i Ekrem’e dair ayrıntılı bilgilere yer verilirken onunla birlikte gazvelere iştirak eden sahâbe hakkında da bilgi toplama ihtiyacı doğmuştur. Bu sebeple ricâl bilgilerini toplama geleneğinin Hz. Peygamber’in hadislerine ve sîretine verilen öneme dayandığını söylemek mümkündür. Resûlullah’ın sîretinin

yazılmasıyla birlikte bir tür ricâl literatürü sayılabilecek olan megāzî literatürü de ortaya çıkmıştır. Bu faaliyetlerin bir devamı olmak üzere tabakat kitapları büyük ölçüde hadis râvilerinin hayatına tahsis edilerek II. (VIII.) yüzyılın son çeyreğinden itibaren yazılmaya başlanmış, zamanla geliştirilerek sistemleştirilmiştir. İbnü'n-Nedîm'in el-Fihrist'inde bu sahanın ilk eserleri olarak Abdullah b. Mübârek ve Leys b. Sa'd'a ait Kitâbü't-Târîḫ'lerden söz edilir (s. 252, 284). Esasen Vâkıdî ve Heysem b. Adî'nin Kitâbü Ṭabaḳāti men revâ ʿani'n-nebî min aṣḥâbih gibi eserleri bu alanın ilk çalışmaları olmalıdır. Ayrıca Kitâbü'ṭ-Ṭabaḳāt, Kitâbü Târîḫi'l-fuḳahâʾ, Kitâbü Ṭabaḳāti'l-fuḳahâʾ ve'l-muḥaddiṣîn gibi kitaplar da bu sahanın ilk eserleridir. III. (IX.) yüzyıldan itibaren hadis ilmiyle meşgul olanlar bir yandan hadis mecmuaları meydana getirirken bir yandan da râviler hakkında bilgi toplamıştır.

Hadis ilmi "mütûnü'l-hadîs" ve "ricâlü'l-hadîs" diye ikiye ayrılabileceği gibi bu ilmi ve ilgili literatürü "esmâü'r-ricâl" ve "ahvâlü'r-ricâl" şeklinde iki kısma ayırmak da mümkündür. Ancak ricâl ilminin sınırları kolayca tesbit edilememekle beraber es-mâü'r-ricâlin râvileri doğru anlamayı sağladığı, ahvâlü'r-ricâlin de râvinin rivayetini kabul ve red açısından tahlil etmeye imkân verdiği söylenebilir. Bu bilgiler, râviyi tanıyan ricâl âlimlerinin onun hakkındaki gözlem ve tecrübeleriyle ya da güvenilir bir âlimin o râvinin güvenilir olduğunu söylemesiyle tesbit edilir. Râvinin ölümünden sonra onun hakkında ricâl kitaplarında yer alan bilgilere dayanarak hüküm verebilmek için cerh ve ta'dîl ilmi kaidelerini ve ricâl ilminin esaslarını çok iyi bilmek gerekir. İlk defa "târîh" adıyla yazılan ricâlü'l-hadîs kitapları daha sonraları "târîhu's-sikāt, târîhu'd-duafâ, ed-duafâ' ve'l-metrûkīn" gibi muhtevasına yönelik değerlendirmelerle anılmaya başlanmıştır. İlk ricâl kitaplarına verilen bir diğer ad da "tabakat"tır. Heysem b. Adî, İbn Sa'd, Ali b. Medînî ve Müslim b. Haccâc'ın eṭ-Ṭabaḳāt'ları bu türün örnekleridir. Günümüze ulaşan en eski ricâl kitapları ise İbn Sa'd'ın ve Halîfe b. Hayyât'ın eṭ-Ṭabaḳāt'ları, Yahyâ b. Maîn ve İbn Ebû Hayseme'nin Târîḫ'leri ile Ali b. Medînî'nin ʿİlelü'l-ḥadîṣ ve maʿrifetü'r-ricâl'idir.

Ricâlü'l-hadîs Kitapları. A) Ricâlin Kimlik Bilgileri. Râvinin kimlik bilgileri, kendisini hiçbir şüphe ve karışıklığa meydan bırakmayacak şekilde başkalarından ayırt etmeye yarayan bilgiler olup bunlar kendisinin ve

babasının adı, künyesi, lakabı ve nisbesidir. Bu bilgiler onun hem aynı ad, künye ve nisbeye sahip kişilerle hem de yazılış ve söylenişi benzer isim veya künyelerle karıştırılmasını önler. Hadisçiler adlarıyla meşhur olanların künyelerini, künyeleriyle meşhur olanların adlarını belirli eserlerde alfabetik sırayla toplayarak bu tür hataların önüne geçmeye çalışmışlardır. Bu eserlerde sadece râvinin kimlik bilgilerine ve nâdiren bir rivayetine yer verilir. Ahmed b. Hanbel'in el-Esâmî ve'l-künâ (nşr. Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey', Küveyt 1406/1985), Zehebî'nin el-Muḳtenâ fî serdi'l-künâ (nşr. Muhammed Sâlih el-Murâd, Medine 1408/1988; nşr. Emîn Sâlih Şa'bân, Beyrut 1418/1997), İbn Hacer'in Nüzhetü'l-elbâb fi'l-elḳāb (nşr. Abdülazîz b. Muhammed es-Sedîdî, Riyad 1409/1989; nşr. Muhammed Zeynühüm Muhammed Azb, Beyrut 1412/1992), İbn Nâsırüddin'in Tavżîḥu'l-müştebih fî żabṭı es-mâ'i'r-ruvât ve ensâbihim ve elḳābihim ve künâhüm (nşr. Şuayb el-Arnaût, I-VI, Beyrut 1403/1982; nşr. Muhammed Naîm el-Araksûsî, I-X, Beyrut 1414/1993) adlı eserleriyle ensâb kitaplarından Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî'nin Kitâbü'l-Ensâb'ı (nşr. Abdurrahman el-Muallimî, I-VI, Haydarâbâd 1382-1386; nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî, I-V, Beyrut 1408/1988) ve İzzeddin İbnü'l-Esîr'in el-Lübâb fî tehẕîbi'l-Ensâb'ı da (I-III, Kahire 1357-1369; Beyrut 1400/1980) burada zikredilmelidir (ayrıca bk. ENSÂB; ESMÂ ve KÜNÂ).

B) Ricâlin Kimlik Problemlerinin Tesbiti. Rivayetlerin semâ yoluyla değil kitaptan öğrenilmesi, ayrıca harflerin nokta ve harekelerinin birbirine karıştırılması yüzünden yazılışı aynı, okunuşu farklı olan râvi adı, künye, lakap ve nisbeleri çeşitli karışıklıklara yol açmıştır. Bunu önlemek için "mü'telif ve muhtelif" konusunda eserler yazılmıştır (DİA, XXXII, 191-192). Buna dair eserlerin en önemlilerinden biri Dârekutnî'nin el-Mü'telif ve'l-muḫtelif'i (nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkādir, I-V, Beyrut 1406/1986), en mükemmel eser ise İbn Mâkūlâ'nın el-İkmâl'idir (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî, I-VI, Haydarâbâd 1381-1386/1962-1967; nşr. Nâyif el-Abbas, VII, Beyrut 1976, 1411/1990). Ricâlin kimliğiyle ilgili problemleri çözmeye yönelik bir diğer ilim dalı aynı adı taşıyan râvileri tesbite yarayan "müttefik ve müfterik"tir. Özellikle birbirine yakın zamanlarda yaşayanlardan hangisinin hangi hocalardan hadis alıp kimlere hadis rivayet ettiğinin tesbiti titiz bir çalışmayı gerektirir. İsim benzerliği râvi adıyla birlikte baba, dede adlarında, künye, lakap ve nisbelerde de olabilir. Bu konuda Hatîb el-Bağdâdî'nin el-Müttefiḳ ve'l-müfteriḳ'i ile

Muvażżıḥu evhâmi’l-cemʿ ve’t-tefrîḳ’i ve İbnü’lKayserânî’nin el-Ensâbü’l-müttefiḳa’sı anılabilir (bk. MÜTTEFİK ve MÜFTERİK). İsimlerin okunuşuyla ilgili olarak mü’telif ve muhtelif ile müttefik ve müfterikin karışımından meydana gelen bir diğer ilim de “müştebih”tir (müteşâbih). Müştebihte karışıklık, daha çok isimdeki harflerin benzer ya da birbirine yakın olması sebebiyle yanlış okunmasından, hatalı yazılmasından veya telaffuz farkının ayırt edilememesinden kaynaklanır. Bu karışıklığı önlemek için yazılan, tashif ve tahrif ile de yakından ilgili olan eserlerin en önemlileri arasında Hatîb el-Bağdâdî’nin Telḫîsü’l-müteşâbih fi’r-resm ve ḥimâyetü mâ eşkele minhü ʿan bevâdiri’t-taṣḥîf ve’l-vehm’i, Zehebî’nin el-Müştebih fi’r-ricâl esmâʾühüm ve ensâbühüm’ü ve İbn Hacer el-Askalânî’nin Tebṣîrü’l-müntebih bi-taḥrîri’l-Müştebih’i zikredilebilir (bk. MÜŞTEBİH). Kimlik problemlerine yönelik bir diğer çalışma türü de “mübhemât”tır. Hadislerde geçen “recül, imrae, şeyh, fülân, ah, uht, zevc, zevce, âm, amme, ibnü fülân, ba‘zu’n-nâs” gibi lafızların kimlere işaret ettiğine dair çeşitli eserler yazılmıştır. Bunlar arasında Abdülganî el-Ezdî’nin Kitâbü’l-Ġavâmiż ve’l-mübhemât’ı, Hatîb el-Bağdâdî’nin el-Esmâʾü’l-mübheme fi’l-enbâʾi’l-muḥkeme’si, İbn Beşküvâl’in

Kitâbü Ġavâmiżi’l-esmâʾi’l-mübheme’si, İbnü’l-Irâkī’nin el-Müstefâd min mübhemâti’l-metn ve’l-isnâd’ı anılabilir (bk. MÜBHEM).

C) Ricâlin Ayırt Edici Nitelikleri. Baba adları aynı olan bazı râviler için de müstakil eserler kaleme alınmıştır. Bu tür eserlerde kardeş olan râvilere yer verildiği gibi kardeş olmadığı halde öyle zannedilebilecek râvilerin adları da verilmiştir. Kardeş râviler hakkında Ali b. Medînî’nin Tesmiyetü men ruviye ʿanhü min evlâdi’l-ʿaşere ve ġayrihim mine’ṣ-ṣaḥâbe (nşr. Bâsim Faysal, Riyad 1408), Müslim b. Haccâc’ın el-İḫve ve’l-eḫavât, Ebû Dâvûd es-Sicistânî’nin Tesmiyetü iḫve elleẕîne ruviye ʿanhümü’l-ḥadîs̱, Nesâî’nin Taṣnîf fî maʿrifeti’l-iḫve ve’l-eḫavât mine’l-ʿulemâʾ ve’r-ruvât, Dârekutnî’nin Kitâbü’l-İḫve ve’l-eḫavât ve Ebû Nuaym el-İsfahânî’nin el-İḫve min evlâdi’l-muḥaddis̱în adlı eserleri bulunmaktadır. Hadis isnadlarında geçen bazı isim, künye ve lakapların çok az kullanılması bunların ricâl kitaplarında yer almasına sebep olmuştur. Berdîcî’nin Ṭabaḳātü’l-esmâʾi’l-müfrede mine’ṣ-ṣaḥâbe ve’t-tâbiʿîn ve aṣḥâbi’l-ḥadîs̱ adlı çalışması (nşr. Sükeyne eş-Şihâbî, Dımaşk 1407/1987) bu konuya dair eserlerdendir. Kendilerinden sadece bir tek râvinin rivayette bulunduğu

kişilerin hayatını konu alan çalışmalar onların güvenilirlik derecesini de tesbite yaramaktadır. Müslim b. Haccâc'ın el-Münferidât ve'l-vuḥdân'ı (el-Efrâd) (nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî - Saîd b. Besyûnî Zağlûl, Beyrut 1408/1988) ve Ebü'l-Feth el-Ezdî'nin kendilerinden sadece bir kişinin hadis rivayet ettiği 269 sahâbîyi alfabetik olarak sıraladığı Kitâbü'l-Maḫzûn fî ʿilmi'l-ḥadîs̱'i (nşr. İkbâl Ahmed, Delhi 1408/1988) bu eserlere örnek teşkil eder. Hadis ricâlini ayırt etmeye yarayan kaynaklardan biri de aynı hocadan hadis aldıkları halde vefat tarihleri arasında uzun zaman farkı bulunan kişilerin tesbitine dair eserlerdir (bk. SÂBIK ve LÂHİK). Hatîb el-Bağdâdî'nin es-Sâbıḳ ve'l-lâḥıḳ fî tebâʿudi mâ beyne vefâti râviyeyn ʿan şeyḫin vâḥid'i (nşr. Muhammed b. Matar ez-Zehrânî, Riyad 1402/1982) bu konunun en meşhur kaynağıdır.

D) Muʻcem ve Meşyeha. Ricâlü'l-hadîse dair eserlerin önemli bir kısmını da hoca-talebe ilişkilerine dair çalışmalar oluşturur. Hadisler, hocalar veya beldeler dikkate alınarak yazılan bu tür eserler hem hadis hem râvi için birinci el kaynaklar arasında sayılır. Taberânî'nin üç Muʿcem'i bu türün ilk akla gelen kaynaklarıdır. Râvinin, icâzet veya hadis aldığı hocalarının adını ve rivayetlerini vefat tarihine göre yahut alfabetik olarak kaydettiği eserlere ayrıca "meşyeha" denilmiştir. Bir muhaddisin hocalarının isimlerini ve ondan semâ icâzeti aldığı kitapların listesini sıraladığı eserlere "bernâmec", hocalarının isimlerini, senedlerini, hadis rivayetlerini, yazdığı veya rivayet icâzeti aldığı kitaplarının isimlerini kaydettiği eserlere "fehrese" (fihrist), hocalarının isimlerini, senedlerini, ondan dinlediği hadisleri, meclis arkadaşlarının adlarını yazdığı eserlere "sebet" adı verilmiştir. Ebû Yaʻlâ el-Mevsılî'nin el-Muʿcem'i (nşr. Hüseyin Selîm Esed - Abduh Ali Kûşek, Beyrut 1410/1989), Fesevî'nin Meşyeḫa'sı (bk. FESEVÎ), Zehebî'nin Muʿcemü Şüyûḫi'ẕ-Ẕehebî'si (nşr. Rûhiye Abdurrahman, Beyrut 1990), İbn Atıyye el-Endelüsî'nin el-Fihrist'i (nşr. Muhammed Ebü'l-Ecfân - Muhammed ez-Zâhî, Beyrut 1983), İbn Hayr el-İşbîlî'nin Fehrese'si (nşr. Züheyr Fethullah, Kahire 1382/1963), Ebû Caʻfer Ahmed b. Ali el-Belevî el-Vâdîâşî'nin S̱ebet'i (nşr. Abdullah el-Amrânî, Rabat-Beyrut 1403/1983), Muhammed b. Câbir el-Vâdiâşî'nin Bernâmec'i (nşr. Muhammed Mahfûz, Beyrut 1400/1980; nşr. M. Habîb Hîle, Tunus 1401/1981) gibi eserler bu türlerin örnekleridir.

E) Ricâlü'l-hadîs Tabakatı. Sahâbe, tâbiîn, tebeu't-tâbiîn başta olmak üzere

yaş veya öğrenim itibariyle birbirine yakın olan hadis ricâlini belirli bir düzene göre tertip ederek haklarında bilgi veren ve genellikle tabakat kitapları diye anılan çok sayıda eser vardır. Hz. Peygamber'in övgüsünü kazanan ilk üç nesil ayrı tabakalar halinde ele alınmıştır. II. (VIII.) yüzyıldan itibaren görülmeye başlanan ve farklı şekillerde tasnif edilen tabakat kitapları sonraki dönemlerde alfabetik olarak düzenlenmiştir. İlk telif edilen tabakat kitaplarının arasında Heysem b. Adî'nin Men revâ ʿani'n-nebî mine'ṣ-ṣaḥâbe'si ile İbn Sa'd, Halîfe b. Hayyât ve Müslim b. Haccâc'ın eṭ-Ṭabaḳāt'ları anılabilir. Sahâbe hakkında yazılan kitaplardan günümüze ulaşan en hacimli eser Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin Maʿrifetü'ṣ-ṣaḥâbe'sidir (bk. MA'RİFETÜ's-SAHÂBE). Bu sahanın en meşhur üç eseri İbn Abdülber enNemerî'nin el-İstîʿâb, İbnü'l-Esîr'in Üsdü'l-ġābe ve İbn Hacer el-Askalânî'nin el-İṣâbe'sidir. Tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn tabakatı hakkında müstakil olarak bazı çalışmalar yapılmakla birlikte İbn Sa'd, Halîfe b. Hayyât ve Müslim b. Haccâc'ın eṭ-Ṭabaḳāt'larında sahâbeden sonra tâbiîn âlimleri anlatılmıştır. Hadis öğrenmedeki dereceleri dikkate alınarak yazılan tabakat kitapları arasında Şemseddin İbn Abdülhâdî'nin Ṭabaḳātü ʿulemâʾi'l-ḥadîs̱'i ile (nşr. Ekrem el-Bûşî - İbrâhim ez-Zeybek, I-IV, Beyrut 1409/1989) Zehebî'nin Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ'ı (Haydarâbâd 1375-1377/1955-1958) anılabilir.

F) Belli Bölgelerin veya Belli Eserlerin Ricâli. Bunların en meşhurları İbn Hibbân'ın Meşâhîru ʿulemâʾi'l-emṣâr (nşr. M. Fleischhammer, Wiesbaden 1959; nşr. Merzûk Ali İbrâhim, Beyrut 1407/1987), Ebû Ya'lâ el-Halîlî'nin el-İrşâd fî maʿrifeti ʿulemâʾi'l-ḥadîs̱ (nşr. M. Saîd b. Ömer İdrîs, I-III, Riyad 1409/1989) ve Zehebî'nin el-Emṣâr ẕevâtü'l-âs̱âr (nşr. Kāsım Ali, Beyrut 1406/1986) adlı eserleridir. Diğer önemli çalışmalar arasında Ebü'ş-Şeyh'in Ṭabaḳātü'l-muḥaddis̱în bi-İṣbahân'ı (nşr. Abdülgafûr Abdülhak Hüseyin el-Belûşî, I-IV, Beyrut 1407-1412/1987-1992), İbnü'l-Faradî'nin Târîḫu'l-ʿulemâʾi'l-Endelüs'ü (nşr. İzzet el-Attâr el-Hüseynî, I-XIV, Kahire 1408/1988), Hatîb el-Bağdâdî'nin Târîḫu Baġdâd'ı (I-XIV, Kahire 1349/1931), İbn Asâkir'in Târîḫu Medîneti Dımaşḳ'ı (nşr. Ömer b. Garâme el-Amrî, I-XL, Beyrut 1995) ve Mübârekpûrî'nin Ricâlü's-Sind ve'l-Hind'i (Kahire 1398/1978) zikredilebilir. Önemli bazı hadis kitaplarının ricâline, özellikle de Ṣaḥîḥayn ve el-Muvaṭṭaʾ üzerine kitaplar yazılmıştır. İbn Adî'nin Esâmî men revâ ʿanhüm Muḥammed b. İsmâʿîl el-Buḫârî'si (nşr. Âmir Hassan Sabrî, Beyrut 1414/1994), İbn Mencûye'nin Ricâlü Ṣaḥîḥi

Müslim'i (nşr. Abdullah el-Leysî, I-II, Beyrut 1407/1987), Ahmed b. Muhammed el-Kelâbâzî'nin Ricâlü Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî'si (el-Hidâye ve'l-irşâd), İbnü'lKayserânî'nin el-Cemʿ beyne ricâli'ṣ-Ṣaḥîḥayn'ı (I-II, Haydarâbâd-Dekken 1323; I-II, Beyrut 1405/1985) ve Süyûtî'nin İsʿâfü'l-mübeṭṭaʾ bi-ricâli'l-Muvaṭṭaʾı (nşr. Hâlid Beşîr Karyûtî, Riyad-Amman 1425/2004) bunlar arasındadır. Cemmâîlî'nin Kütüb-i Sitte râvilerine dair el-Kemâl'i üzerinde önemli çalışmalar yapılmıştır (bk. el-KEMÂL). Meşhur dört Sünen, Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'i ve daha başka hadis kitaplarının ricâli üzerine de çalışılmış, Ebü'l-Mehâsin el-Hüseynî, Mizzî'nin Tehẕîbü'l-Kemâl'indeki biyografilerden Kütüb-i Sitte'de rivayeti bulunmayanları çıkarıp buna karşılık esere Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'i, İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾı, Şâfiî'nin el-Müsned'i ve Ebû Abdullah Hüseyin b. Muhammed b. Hüsrev el-Belhî'nin Müsnedü Ebî Ḥanîfe'sindeki ricâli ilâve ederek 10.129 râvi hakkında bilgi verdiği et-Teẕkire bi-maʿrifeti ricâli'l-kütübi'l-ʿaşere'yi meydana getirmiş (nşr. Rifat Fevzî Abdülmuttalib,

I-IV, Kahire 1418/1997), son zamanlarda Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî ile Seyyid Kesrevî Hasan hadis ricâline dair önemli kaynaklardan 14.449 râvinin isim, künye, lakap ve vefat tarihleri hakkında toplayabildikleri bilgileri Mevsûʿatü ricâli'l-kütübi't-tisʿa adıyla yayımlamışlardır (I-IV, Beyrut 1413/1993).

G) Ricâlin Cerh ve Taʻdîli. Rivayetine güvenilebilmesi için râvinin münekkitler tarafından nasıl değerlendirildiğinin bilinmesi büyük önem taşıdığı için yalnız sika râvileri veya yalnız zayıf râvileri (bk. DUAFÂ ve METRÛKœN) yahut zayıf ve sika râvileri birlikte ihtiva eden eserler kaleme alınmıştır. Râvinin güvenilirliğine dair değerlendirmeler Asr-ı saâdet'ten beri yapılmakla birlikte, cerh ve taʻdîl kitapları II. (VIII.) yüzyıldan itibaren yazılmaya başlanmıştır. Ali b. Medînî'nin ʿİlelü'l-ḥadîs̱ ve maʿrifetü'r-ricâl'i (nşr. M. Mustafa el-Aʻzamî, Beyrut 1972; nşr. Abdülmuʻtî Emîn Kalʻacî, Halep 1400/1980), Yahyâ b. Maîn'in et-Târîḫ'i (nşr. Ahmed Muhammed Nurseyf, I-IV, Mekke 1399/1979) bu sahada yazılmış ilk eserlerdendir. Zayıf ve sika râvileri birlikte ele alan eserler arasında Ahmed b. Hanbel'in Kitâbü'l-ʿİlel ve maʿrifeti'r-ricâl'i (nşr. Talât Koçyiğit - İsmail Cerrahoğlu, I, Ankara 1963; II, İstanbul 1987), Buhârî'nin et-Târîḫu'l-kebîr'i (I-IV, Haydarâbâd 1361-1364), İbn Ebû Hâtim'in el-

Cerḥ ve’t-taʿdîl’i ilk akla gelenleridir. Sadece sika râvileri ihtiva eden eserler arasında ise Ebü’l-Hasan el-İclî’nin Kitâbü’s̱-S̱iḳāt’ı (nşr. Abdülmu‘tî Emîn Kal‘acî, Beyrut 1405/1984), İbn Hibbân’ın es̱-S̱iḳāt’ı ve İbn Şâhin’in Târîḫu esmâʾi’s̱-s̱iḳāt’ı (nşr. Abdülmu‘tî Emîn Kal‘acî, Beyrut 1406/1986), Zehebî’nin Tez̠kiretü’l-ḥuffâẓ’ı en meşhurlarıdır. Müdellis, mürsil ve muhtelit gibi kusurlu râvilerle cerhi gerektirmeyecek derecede kusuru bulunanlar hakkında da eserler yazılmıştır. Sıbt İbnü’l-Acemî’nin et-Tebyîn li-esmâʾi’l-müdellisîn (nşr. Muhammed el-Mevsılî, Beyrut 1414/1994) ve el-İġtibâṭ bi-men rumiye bi’l-iḫtilâṭ’ı (nşr. Alâeddin Ali Rızâ, Beyrut 1408/1988), İbn Ebû Hâtim’in el-Merâsîl’i (nşr. Ahmed İsâm el-Kâtib, Beyrut 1403/1983), Zehebî’nin Maʿrifetü’r-ruvâti’l-mütekellem fîhim bimâ lâ yûcibü’r-redd’i (nşr. İbrâhim el-Mevsılî, Beyrut 1412/1992) bunlar arasında sayılabilir.

H) Ricâlin Ömürleri, Vefeyâtı. Bir râvinin kendisinden hadis rivayet ettiği hocasıyla görüşüp görüşmediğinin tesbiti onun kaç yıl yaşadığı ve ne zaman vefat ettiğinin bilinmesiyle mümkündür. Bu sebeple muhaddisler hadis ricâlinin doğumu, ölümü, hadis dinlemeye ne zaman başladığı, seyahatleri ve hocalarıyla ne zaman görüştüğünün tesbit edilmesine büyük önem vermişlerdir. Bu bilgiler sayesinde senedin muttasıl olup olmadığı hakkında doğru hüküm verilmesi, râvinin zihnî fonksiyonlarını kaybetme zamanlarının tesbiti mümkün olmaktadır. Bu bakımdan 100 yıldan fazla yaşayan ve “muammerûn” diye anılan râvilere dair eserler yazılmıştır. Daha sahâbe döneminden itibaren uzun ömürlü âlimlerin tesbitine önem verildiğinden bu tür eserlerde uzun yaşadığı iddiasında bulunulan ve isnadlarda adlarına yer verilen kimseler hakkında da bilgi bulunmaktadır. Öte yandan hadis râvilerinin ölüm tarihlerine göre tertip edilen “vefeyât” kitapları yazılmış, bu eserlerde râvinin ölüm tarihi, defnedildiği yer, kaç yıl yaşadığı gibi hususlar ortaya konmuştur. Rabaî’nin Târîḫu mevlidi’l-ʿulemâʾ ve vefeyâtihim (nşr. Abdullah b. Ahmed b. Süleyman el-Hamed, I-II, Riyad 1410), Münzirî’nin et-Tekmile li-Vefeyâti’n-naḳale (bk. MÜNZİRÎ), Ebû Mes‘ûd Abdürrahîm b. Ali el-Hâcî’nin el-Vefeyât (nşr. Ahmed Nâcî - Beşşâr Avvâd Ma‘rûf, Mecelletü Külliyyeti’l-Âdâb, sy. 9 [Nisan 1966], s. 39-116), Ebü’l-Kāsım el-Begavî’nin, Târîḫu vefâti’ş-şüyûḫ (nşr. Muhammed Üzeyr Şems, Bombay 1988), Radıyyüddin es-Sâgānî’nin Derrü’ṣ-ṣaḥâbe fî beyâni mevâdiʿi’ṣ-ṣaḥâbe (Bağdat 1969) adlı eserleri belli başlı vefeyât kitaplarındandır.

İ) Şîa’nın Ricâl Kaynakları. Hasan b. Mahbûb, İbrâhim b. Muhammed b. Saîd es-Sekafî, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Yûsuf b. Hirâş el-Mervezî, İbn Dâvûd el-Kummî, Şeyh Sadûk İbn Bâbeveyh ve Küleynî’nin Kitâbü’r-Ricâl adıyla kaleme aldıkları kitaplar burada zikredilebilir. Bu eserlerden hareketle sonraki dönemlerde daha ayrıntılı çalışmalar yapılmış olup Ebû Ca‘fer et-Tûsî’nin İḫtiyârü’r-ricâl, el-Fihrist, er-Ricâl adlı eserleriyle Ahmed b. Ali en-Necâşî’nin Ricâlü’n-Necâşî’si (Kitâbü’l-Fihrist) (Sayyid Ali Khamene’i, I/3 [1994], s. 62-64) burada zikredilmelidir. Ebü’l-Kāsım Hûî Muʿcemü ricâli’l-ḥadîs̱ (I-XXIII, Necef 1978-1982) ve Mütemmimü Muʿcemi ricâli’l-ḥadîs̱ (Kum 1409), Ca‘fer Sübhânî Külliyât fî ʿilmi’r-ricâl (Beyrut 1410/1990) adlı eserleri kaleme almış, Hasan Gaffârî de Kâvişhâ-i ʿİlmî: der Ricâl ve Esânîd-i Rivâyet-i Ehl-i Ḥadîs̱’i (Kum 1405/1985) telif etmiştir.

J) Günümüzde Yapılan Çalışmalar. A. al-Masrî, An Introduction to the Study of the Traditional Criteria Used in the Criticism of Hadith (doktora tezi, 1959, Cambridge University); Abdülhâdî el-Fazlî, Uṣûlü ʿilmi’r-ricâl (Beyrut 1414/1994); Takıyyüddin en-Nedvî el-Mezâhirî, ʿİlmü ricâli’l-ḥadîs̱ (Dübey 1406/1986); Ebü’l-Hasan İbn Abdülhüseyin el-Miskînî, el-Vecîze fî ʿilmi’r-ricâl (Beyrut 1411/1991); Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî, ʿİlmü’r-ricâl ve ehemmiyyetühû ve keyfe’l-baḥs̱ ʿan aḥvâli’r-ruvât (Dımaşk 1401; Kahire 1415/1994); Muhammed b. Matar ez-Zehrânî, ʿİlmü’r-ricâl neşʾetüh ve teṭavvürüh (Riyad 1417/1996); Mehmet Eren, Hadis İlminde Ricâl Bilgisi ve Kaynakları (Konya 2001). Ahmed b. Hanbel’in ricâl konusundaki görüşlerini tesbit etmek için bu sahanın on altı önemli kaynağının taranması suretiyle hazırlanan Mevsûʿatü aḳvâli’l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel fî ricâli’l-ḥadîs̱ ve ʿilelihî (nşr. Ebü’l-Meâtî en-Nûrî v.dğr., I-IV, Beyrut 1417/1997) adlı eser de burada zikredilmelidir.

## BİBLİYOGRAFYA

Râmhürmüzî, el-Muḥaddis̱ü’l-fâṣıl, Beyrut 1404/1984, s. 220-221, 320; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, s. 252, 284; Kādî İyâz, el-İlmâʿ (nşr. Seyyid

Ahmed Sakr), Kahire 1389/1970, s. 31-34; D. S. Margoliouth, Lectures on Arabic Historians, Calcutta 1930, s. 7; Mübârekfûrî, Muḳaddimetü Tuḥfeti'l-aḥvezî, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), I, 191-213; H. A. R. Gibb, "Islamic Biographical Literature", Historians of the Middle East (nşr. B. Lewis - P. M. Holt), London 1962, s. 54-58; M. Zubayr Sıddiqi, Hadis Edebiyatı Tarihi (trc. Yusuf Ziya Kavakcı), İstanbul 1966, s. 146-163; F. Rosenthal, A History of Muslim Historiography, Leiden 1968; Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî, ʿİlmü'r-ricâl ve ehemmiyyetühû ve keyfe'l-baḥs̱ ʿan aḥvâli'r-ruvât, Dımaşk 1401, s. 67-70; Ali Osman Koçkuzu, Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi, İstanbul 1983, s. 51-60; G. H. A. Juynboll, Muslim Tradition, Cambridge 1983, s. 135-146, 163-206; Gholam Rasul, The Origin and Development of Muslim Historiography, Dakka 1984; Kemal Sandıkçı, Hadis İlimleri ve Kaynakları, Samsun 1993, s. 65-227; Abdülhâdî el-Fazlî, Uṣûlü ʿilmi'r-ricâl, Beyrut 1414/1994, s. 12, 79-82; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 413-430; Muhammed b. Matar ez-Zehrânî, ʿİlmü'r-ricâl neşʾetühû ve teṭavvürüh, Riyad 1417/1996, s. 131-234; İmâdüddin M. er-Reşîd, Naẓariyyetü naḳdi'r-ricâl ve mekânetühâ fî ḍavʿi'l-baḥs̱i'l-ʿilmî, [baskı yeri yok] 1420/1999 (Dârü'ş-şihâb), s. 362-377; Mehmet Eren, Hadis İlminde Ricâl Bilgisi ve Kaynakları, Konya 2001; Emin Aşıkkutlu, Kitâbü'l-Ma'rife ve't-târîh Adlı Eseri Çerçevesinde Fesevî ve Ricâl İlmindeki Yeri, İstanbul 2001, s. 65-73; R. W. Bulliet, "A Quantitative Approach to Medival Muslim Biographical Dictionaries", JESHO, XIII/2 (1970), s. 195-211; Iftikhar Zaman, "The Science of Rijal as a Method in the Study of Hadith", Journal of Islamic Studies, V/1, Oxford 1994, s. 1-34; Sayyid Ali Khamene'i, "The Four Principal Works of 'Ilm al-ricâl", Message of Thaqalayn, I/3, Tehran 1994, s. 60-91; Mustafa Fayda, "Ensâb", DİA, XI, 245; M. Yaşar Kandemir, "Hadis", a.e., XV, 55-60.

İbrahim Hatiboğlu

# RİC‘AT

(bk. REC‘AT).

# RİCS

(الرجس)

Pis olan şey anlamında bir Kur'an terimi.

Sözlükte "pis olmak; çirkin bir fiil işlemek" anlamlarındaki reces (recâset) masdarından türemiş bir isim olan rics kelimesi "pis olan şey, pislik" demektir. Bu mânadan hareketle başta küfür olmak üzere kötü fiillere rics denildiği gibi bu fiillerin doğurduğu lânet, azap vb. için de aynı kelime kullanılır (Lisânü'l-ʿArab, "rcs" md.). Râgıb el-İsfahânî doğası itibariyle akıl açısından, din açısından ve bunların hepsi bakımından olmak üzere dört türlü ricsten söz edilebileceğini belirtir. Bunlar için sırasıyla şu örnekler verilebilir: Bizâtihi pis olan nesne, Allah'a ortak koşmak, içki, murdar hayvan eti (meyte) (el-Müfredât, "rcs" md.; krş. Kāmus Tercümesi, II, 929).

Rics kelimesi Kur'an'da dokuz âyette geçmekte (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "rcs" md.) ve bağlamlarına göre bunların şu mânalara geldiği anlaşılmaktadır: Allah'ın yarattığı selim fıtrat çizgisi üzerinde yine O'nun lutfettiği aklı kullanmayıp küfür veya şirk bataklığına saplananlar, içi kararmış inatçı münafıklar, onur kırıcı itham ve iftira eylemi, domuz eti, içki, kumar, dikili putlar ve gaybdan haber alma amacıyla falcılık yapma. Rics ayrıca başta Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'i olmak üzere birçok hadis mecmuasında yer alan hadislerde sözlük anlamlarıyla, özellikle maddî ve mânevî kirliliği ifade etmek üzere kullanılmıştır (Wensinck, el-Muʿcem, "rics" md.).

Arapça'da aşağılanmayı hak etmiş kişileri veya tiksinti uyandıran durumları nitelemek için kullanılan rics kelimesinin âyet ve hadislerde bazı nesnelere, davranışlara ve insan tiplerine nisbet edilmesinin sebebi, yetkin vasıflarla donatılıp üstün konumda tutulan insanın bazı durumlarda bu mertebesini korumaması ve bir âyette işaret edildiği gibi (et-Tîn 95/5) kendisini "aşağıların aşağısı"na indirmesidir. Bu sebeple ricsin yer aldığı âyet ve hadisler, söz konusu kötü nitelik ve davranışları insan psikolojisi açısından iğrenç telakki edilecek biçimde tasvir ederek onurunu koruyan kişilerin

bunlardan sakınması gerektiği mesajını vermektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, II, 929; Zemahşerî, el-Keşşâf (Kahire), I, 642; II, 49, 57-58, 87-88; III, 11-12; Beyzâvî, Envârü't-tenzîl (nşr. Abdülkādir Arafât), Beyrut 1416/1996, II, 362; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, VII, 57; VIII, 43.

S. Zafer Kızıklı

# RİDÂNİYE SAVAŞI

Osmanlılar'la Memlükler arasında 922 (1517) yılında yapılan meydan savaşı.

Memlük Sultanlığı'nın sonunu hazırlayan ve Mısır'ın Osmanlılar'ın eline geçmesine yol açan savaş, Kahire önlerinde Matariye ile Cebelülahmer arasında Ridâniye / Reydâniye denilen mevkide meydana geldiği için bu adla anılır. Mercidâbık'taki ağır yenilginin ardından Memlükler'in ikinci direnişinin kırıldığı Ridâniye Savaşı, Osmanlılar'ın Kahire'ye girip Mısır üzerinde hâkimiyet kurmalarını sağlamıştır.

Mercidâbık Savaşı'ndan sonra sağ kurtulan Memlük emîrleri, Kansu Gavri'nin ölümü dolayısıyla Memlük Sultanlığı'na onun Kahire'de nâib bıraktığı Tomanbay'ı seçtiler. Yeni sultan, bir süre Halep'te kalıp ardından Dımaşk'a ulaşan (29 Şâban 922 / 27 Eylül 1516) Osmanlı Padişahı Yavuz Sultan Selim'in Kahire'ye yürüme ihtimaline karşı süratle asker toplamaya ve şehir önlerinde müdafaa hattı oluşturmaya çalıştı; bu arada Canbirdi Gazâlî kumandasındaki 5000 kişilik bir kuvveti Osmanlı harekâtı hakkında bilgi almak için Gazze'ye gönderdi. Gazâlî, Kahire üzerine yürüme konusunda tereddüt içinde bulunan Yavuz Sultan Selim'in muhtemel harekâtını önlemek maksadıyla Gazze dolayına geldiğinde Vezîriâzam Hadım Sinan Paşa'nın 4000 kişilik kuvveti onu karşılamak için harekete geçti ve Hanyûnus mevkiine yöneldi. Burada yapılan çatışmada (26 Zilkade 922 / 21 Aralık 1516) Gazâlî yenilgiye uğrayıp Kahire'ye döndü. Yavuz Sultan Selim de Memlük direnişinin kırılması sonucu Kahire'nin yolunun açıldığı kanaatine vardı ve buraya yürümeye karar verdi. Bazı devlet adamları ise Gazze'den itibaren Kahire'ye uzanan yolun tehlikelerinden, özellikle çölde kumluk arazideki sıkıntılardan ve susuzluktan söz ederek Kahire'ye gidilmesi fikrine karşı çıkıyordu. Ancak bu sırada yağan yağmurlar susuzluk tehlikesini bertaraf ettiği gibi çöl yolunda rahatça hareket etme imkânı sağladı. Gazze'ye gelen padişah (8 Zilhicce 922 / 2 Ocak 1517), buradan itibaren girilecek olan Katya çölünden geçilirken Kahire'ye kadar olan güzergâhtaki konaklama yerlerini önceden tesbit ettirerek kılavuzlar gönderdi. Gazze'den Sâlihiye'ye kadar çölde sekiz

konakta durulacaktı. Sinan Paşa, yanında Hayır Bey olduğu halde 8 Ocak'ta 6000 askerle önceden hareket etti. Padişah da ertesi günü buradan ayrılıp 11 Ocak'ta Arîş'e ulaştı. Buradan Sâlihiye'ye doğru gidilirken zaman zaman Arap aşiretlerinin baskını ve yağmalama olayları cereyan etti. Bu arada Tomanbay'a bir elçi heyeti gönderilerek Osmanlı hâkimiyetini kabul etmesi halinde Mısır'ın idaresinin kendisine bırakılacağı ve seferden vazgeçileceği bildirildiyse de Memlük emîrleri buna karşı çıktıkları gibi Osmanlı elçilerini de katlettirdiler.

Osmanlı ordusu 26 Zilhicce 922'de (20 Ocak 1517) Hankin, ertesi günü Birketülhac mevkiine ulaştı ve bu son menzilde yapılan yoklamada ordudaki asker mevcudu 20.000 olarak tesbit edildi. Ordunun yarısı daha önce doğu sınırlarının müdafaası için bırakılmıştı. Osmanlı kuvvetlerinin Kahire'ye yürüdüğünü haber alan Tomanbay, 20.000 askerle Kahire yakınlarında Âdiliye mevkiinde kazdırdığı siperlerle oluşturduğu savunma hattına geldi. Aslında Tomanbay, Osmanlılar'ı zorlu çöl yolculuğunun yorgunluğu henüz üzerlerinde iken Sâlihiye mevkiinde karşılamak istiyordu. Fakat emîrler, sağlam bir müdafaa hattı kurup Osmanlı saldırısına karşı koymanın daha uygun olacağı konusunda ısrar edince bu düşüncesinden vazgeçti. Bu siperlere ayrıca İskenderiye ve Kahire Kalesi'ndeki bazı toplar getirildi, bir kısım ağır toplar da kumlara gömülerek gizlendi. Kazılan hendek Mukattam dağından itibaren Nil nehrine kadar uzanıyordu. Bazı Osmanlı kaynakları hendeğin 4 mil uzunluğunda olduğunu, top sayısının 200'ü bulduğunu belirtirse de bu sonuncu rakam şüphelidir. Memlükler'in amacı topları göstermeyerek Osmanlılar'ı sürpriz bir salvo ateşiyle karşılamak ve bunun yol açtığı karışıklıktan faydalanıp sert bir süvari saldırısı sonucu onları tamamen dağıtmaktı.

Osmanlı tarafı Memlükler'in bu planlarını esirlerden ve casuslardan haber aldı. Özellikle Osmanlılar'ın yanında yer alan ve daha sonra Mısır beylerbeyiliğine getirilecek olan Memlükler'in eski Halep emîri Hayır Bey'in adamları ayrıntılı bilgiler getirdi. Bunun üzerine Osmanlı ordusu, doğrudan müdafaa hattına saldırmayıp yandan dolaşarak Memlükler'i şaşırtma planı yaptı. Mustafa Paşa Anadolu askeriyle sağ kolda, Küçük Sinan Paşa Rumeli

ordusu ile sol kolda, padişah ve kapıkulları merkezde olmak üzere saf bağlayan Osmanlı ordusu 28 Zilhicce 922 (22 Ocak 1517) sabahı (bu tarih kaynaklarda hicrî takvimdeki bir günlük oynama dikkate alınmaksızın 29 Zilhicce / 23 Ocak şeklinde hatalı olarak gösterilmiştir) harekete geçti. Vezîriâzam Sinan Paşa merkezde padişahın sağ tarafında, yeniçeri ağası Ayas Ağa yeniçerilerle sol tarafında bulunuyordu. Memlükler, öncü atlı birliklerini ortaya çıkararak Osmanlı ordusunu topların bulunduğu müdafaa hattına çekmeye çalıştı. Osmanlılar da saflarını bozmadan buraya doğru ilerlemeye başladı. Fakat top menziline girmeden önce birden yön değiştirip Mukattam dağına doğru yürüyünce Memlük ordugâhı karıştı. Hemen süvari saflarını buna göre düzenlemeye ve toplarını yan tarafa çevirmeye çalıştılar. Fakat bunu tam olarak sağlamaya fırsat bulamadan yandan dolaşan Osmanlı piyade birlikleri hafif toplarla ve tüfek atışı ile Memlük cephesini ateş altına aldılar. Topları kullanamayan Memlük kuvvetleri, dağ tarafından gelen ve savaş düzeni alan Osmanlı alayları karşısında mecburen hendekten çıkıp saflarını yeniden düzenledi.

Ridâniye denilen bu düzlükte Osmanlı topçu ve tüfekçileri yoğun bir ateş başlattı. Piyade yeniçeri tüfekçileri ateş açarak ilerledi. Memlük sol kanadı bu sebeple dağıldı. Memlükler develeri top ve tüfek ateşine karşı sürmek, ardına gizlenerek saldırmak istedilerse de ürken develerin geriye kaçması yüzünden bir kısım süvarileri ezildiği için bunu gerçekleştiremediler. Bu defa Tomanbay ve yanındaki emîrler, bütün güçleriyle Osmanlılar'ın sağ kanadına yüklenip burada padişahın bulunduğu yeri hedeflediler. Bir rivayete göre Canbirdi Gazâlî idaresindeki Memlük süvarisi bir hücumla Osmanlı hattını yarıp buraya yardıma gelen Vezîriâzam Sinan Paşa'nın üzerine saldırdı. Çatışmada yaralanan Sinan Paşa aldığı üç mızrak darbesiyle attan düştü ve hemen çadırına götürüldü, az sonra da hayatını kaybetti. Bir Memlük kaynağında ise Tomanbay'ın, yanındaki Emîr Allân ve Kertbay / Kurtbay ile birlikte Yavuz Sultan Selim'in bulunduğu yeri gözleyip yanındaki usta binicilerle saldırıya geçtiği, hatta Tomanbay'ın Sultan Selim sandığı Sinan Paşa ile teke tek çarpışıp onu atından düşürdüğü yolunda bir olaya yer verilir. Bu hadisenin doğru olma ihtimali zayıftır.

Sabah başlayıp fâsılalarla ve manevralarla yedi sekiz saat sürdüğü anlaşılan savaş sonucunda Memlükler tamamen dağıtıldı. Çaresizlik içinde kalan Tomanbay cesaretle savaşmasına rağmen yanında kalan beş on emîrle

Kahire'ye doğru çekilmekten başka çare bulamadı. Daha sonra kaçan Memlükler'in bir bölümü onun yanında toplandı. Bu 7000 kişilik kuvvetle Tomanbay ısrarla Osmanlılar'a karşı direnişini sürdürdü. Savaşta Memlük kaybı 4000 dolayında idi; Osmanlı kaybının bundan biraz daha az olduğu anlaşılmaktadır. Savaşın ertesi günü Osmanlı ordularının Kahire'ye girişine izin verildi. Yavuz Sultan Selim ise Bulak tarafına geçti. Fakat 4-5 Muharrem 923 (27-28 Ocak 1517) gecesi Tomanbay yanındaki 7000 kişi ile ansızın Kahire'ye girip şehir içinde direniş başlattı. Üç gün boyunca sokaklarda Osmanlı askerleriyle halkın destek verdiği Tomanbay'ın kuvvetleri arasında kanlı çarpışmalar meydana geldi. Kahramanca direnen Tomanbay, Osmanlı kuvvetlerinin baskısı karşısında daha fazla dayanamayıp şehirden kaçtı. Böylece Kahire'de Osmanlı kontrolü sağlanmış oldu. Yavuz Sultan Selim de asayiş sağlandıktan sonra 23 Muharrem'de (15 Şubat) Kahire'ye girdi. Tomanbay'ın yakalanıp idam edilmesiyle (21 Rebîülevvel 923 / 13 Nisan 1517) Mısır'da tam anlamıyla Osmanlı idaresi kurulmuş oldu. Ridâniye Savaşı, Osmanlı ordusunun âni değişikliklere karşı farklı taktik uygulayabilme kabiliyetini göstermesi yanında ateşli silâhların etkili kullanımını da göz önüne serer. Memlükler toplarının mevcudiyetine rağmen bunları kullanma becerisine sahip değillerdi. Daha önemlisi topu askerî harekâtlarının bir parçası olarak görmüyorlardı. Son derece mahir ve savaşçı atlı birliklerine karşılık onların yenilgisini hazırlayan temel faktör de artık devri kapanmaya yüz tutmuş bu savaş anlayışları olmuştur.

## BİBLİYOGRAFYA

İdrîs-i Bitlisî, Selimşahnâme (trc. Hicabi Kırlangıç), Ankara 2001, s. 322-337; Silâhşor'un Fetihnâme-i Diyâr-ı Arab Adlı Eseri (haz. Selâhattin Tansel, TV içinde), sy. 18 (1961), s. 431-435; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, V, 145-149; Şükri-i Bitlisî, Selimnâme (nşr. Mustafa Argunşah), Kayseri 1997, s. 258-280; G. M. Angiolello, Seyahatnâme (Seyyahların Gözüyle Sultanlar ve Savaşlar içinde, trc. Tufan Gündüz), İstanbul 2007, s. 111-121; Keşfî Mehmed Çelebi, Selimnâme, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2147, vr. 94a-104b; Matrakçı Nasuh, Târîh-i Sultan Bâyezid Han ve Sultan Selim

Han, British Museum, Add. 23586, vr. 155b-162a; M. Sanuto, I Diarii di Marino Sanuto, Venezia 1887, XXIV, 162, 165-166, 170-172; Haydar Çelebi, Rûznâme (Feridun Bey, Münşeât içinde), I, 484-485; Ridaniye Fetihnâmesi (a.e. içinde), I, 427; İbn Zünbül, Vâḳıʿatü's-Sulṭân el-Ġavrî maʿa Selîm el-ʿOs̱mânî (nşr. Abdülmün'im Âmir), Kahire 1962, s. 34-58; Sücûdî Çelebi, Selimnâme (haz. İbrahim Hakkı Çuhadar, yüksek lisans tezi, 1988), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 82-89; Celâlzâde Mustafa Çelebi, Selimnâme (nşr. Ahmet Uğur - Mustafa Çuhadar), Ankara 1990, s. 195-201; Sa'd b. Abdülmüteâl, Selimnâme, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1277, vr. 88a-92b; Adâî-i Şîrâzî, Selimnâme (haz. Abdüsselam Bilgen, doktora tezi, 1988), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 142-170; Çerkezler Kâtibi Yûsuf, Selimnâme, TSMK, Hazine, nr. 1422, vr. 36b-41a; Hammer (Atâ Bey), IV, 212-214; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 288-291; Selâhattin Tansel, Yavuz Sultan Selim, Ankara 1969, s. 146-168.

Feridun Emecen

# RİDDE

(الرِدّة)

Bir müslümanın İslâm dininden çıkması anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “dönmek; geri çevirmek, kabul etmemek” anlamlarındaki redd kökünden türeyen ridde ve irtidâd, fıkıh terimi olarak müslüman bir kişinin kendi iradesiyle İslâm dininden çıkmasını ifade eder. İrtidad eden erkeğe mürtedd, kadına mürtedde denilir. Kur’ân-ı Kerîm’de aynı kökten türeyen kelimeler sözlük mânası yanında birçok yerde terim anlamıyla kullanılırken (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “rdd” md.) hadislerde de terim anlamıyla yaygın biçimde geçmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, “rdd” md.). Klasik fıkıh literatüründe mürtede ait hükümlere dinden çıkmaya yol açan söz ve davranışlara göre farklı başlıklar altında yer verilirken irtidadın unsurları ve cezası “ahkâmü’l-mürteddîn, kitâbü’l-mürted, kitâbü’r-ridde” gibi başlıklarla, bilhassa Hanefî kaynaklarında devletler hukukuna dair “kitâbü’s-siyer” içerisinde “ahkâmü’l-mürteddîn” başlığı altında incelenir (İbn Rüşd benzer bir yaklaşımla konuyu “kitâbü’l-hırâbe” başlığıyla ele alır, bk. Bidâyetü’l-müctehid, II, 459). Dinden çıkmanın hukuk düzeni bakımından suç sayılması İslâm’dan önce de yaygın bir anlayış olup Yunanlılar ve Romalılar’da bu suça ölüm cezası verilmiş, Yahudilik’te taşlanarak öldürülme cezası öngörülmüştür (Tesniye, 13/6-10). Hıristiyanlık’ta dinden çıkanlar için çeşitli dönemlerde ölüm ve aforoz gibi cezalar uygulanmış ve engizisyon mahkemeleri kurulmuştur.

Bir müslümanın İslâm dininin inanç esaslarını veya bu esaslarla sıkı bağı bulunan temel hükümleri tamamen yahut kısmen inkâr etmesi İslâm hukukçuları tarafından özel bir suç tipi olarak ele alınmış, hangi söz ve davranışların ridde suçu oluşturacağı (bk. ELFÂZ-ı KÜFÜR; KÜFÜR), mürtedin İslâm’a dönmesi için alınacak tedbirler

ve sağlanacak imkânlar, muhakeme ve infaz prosedürü, mürtedin hak ve borçları gibi hususlarda ayrıntılı bir hukuk doktrini oluşturulmuştur. Nasların yorumu ve tarihî uygulamalar ışığında ridde cezasının mahiyeti ve

bu suça şartlara göre uygulanacak cezalar hakkında çağımızda farklı analiz ve yaklaşımlar ortaya konmuş olmakla birlikte (aş.bk.) klasik dönem İslâm hukukçuları arasında irtidad eden erkeğin cezasının ölüm olduğu hususunda görüş birliği vardır. Bu suç ve cezanın içeriğine dair farklı değerlendirmeler bulunması sebebiyle fakihlerin bir kısmı ridde cezasını had olarak nitelendirirken bir kısmı bunu had kategorisine dahil etmeyip ayrı bir suç olarak değerlendirmiştir. İrtidad eden kadına ölüm cezası uygulanması ise fakihler arasında tartışmalı olup Hanefî ve Ca‘ferî mezheplerine göre kadının cezası tövbe edene kadar hapistir. Öte yandan özellikle Hanefî ve Mâlikî fıkıh eserlerinde fakihlerin, İslâmiyet'i kendi rızasıyla seçtiği hususunda şüphe bulunan kişileri ridde cezası kapsamı dışında tutma eğilimi içinde oldukları görülmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de, iman ettikten sonra küfre girenlerin doğru yoldan sapmış oldukları, yaptıkları amellerin dünya ve âhirette geçersiz sayılacağı, dünyada ve âhirette elem verici bir azaba çarptırılacakları ve Allah'ın gazabını üzerlerine çekecekleri ifade edilir; ancak irtidadın dünyadaki cezaî müeyyidesinin ne olduğu belirtilmez (el-Bakara 2/108, 217; Âl-i İmrân 3/86-91; el-Mâide 5/54; et-Tevbe 9/66, 74; en-Nahl 16/106; el-Hac 22/11; Muhammed 47/24-26). İrtidad, adam öldürme ve silâhlı gasp fiillerini işleyen Ureyne kabilesinden bir grup hakkında nâzil olduğu rivayet edilen (Müslim, "Ḳaṣâme", 9) ve ağır cezalar öngören âyetler ise (el-Mâide 5/33-34) esasen eşkıyalık suç ve cezasını konu edinir.

İrtidad eylemini cezalandırdığına dair fiilî veya takrirî sünnet örneği bulunmamakla birlikte (Bedreddin el-Aynî, XIX, 364) Hz. Peygamber'in, "Dinini değiştireni öldürün" dediği (Buhârî, "İstitâbetü'l-mürteddîn", 2) ve müslümanın dinini terkedip cemaatten ayrılmasını ölüm cezasına gerekçe olabilecek üç suçtan biri olarak saydığı (Buhârî, "Diyât", 6), Muâz b. Cebel'in Allah ve resulünün, dininden dönenin boynunu vurmayı emrettiğini ifade ederek bu cezayı uyguladığı (Buhârî, "İstitâbetü'l-mürteddîn", 2) muteber kaynaklarda rivayet edilmiştir. Konuya ilişkin sahâbe uygulamaları, özellikle Hz. Ebû Bekir döneminde baş gösteren ridde olaylarında mürtedlere karşı savaşılması fakihlerin dayanaklarından bir diğerini oluşturur (Buhârî, "İstitâbetü'l-mürteddîn", 3; Kâsânî, VII, 134). Ancak sahâbenin bu savaşlardaki tutumunun ridde cezası konusunda delil sayılması üzerinde tam bir ittifak bulunmayıp bazı âlimlere göre bu

olaylarda ridde suçundan ziyade isyan (bağy) suçu söz konusudur. İsyancıların bir bölümünü teşkil eden Müseylime ve Secâh gibi yalancı peygamberlerin yandaşları -meselâ İbn Hazm'a göre-esasen hiçbir zaman müslüman olmamış, diğer bir bölümü ise bir te'vil ardına sığınarak Hz. Ebû Bekir'e zekât vermemekte direnmiş, ancak dinden çıktıklarını ifade etmemiştir (İbn Hazm, XII, 115-116; İbn Hacer el-Heytemî, IX, 80).

Doktrinde erkek mürtedin ölümle cezalandırılacağı üzerinde icmâ bulunduğu ifade edilmekle birlikte (İbn Abdülber enNemerî, V, 306; İbn Dakīkul'îd, IV, 256) bu hususta icmâın varlığı tartışma konusu olmuştur. İbrâhim en-Nehaî'den nakledilen, "Mürted daima tövbeye davet edilir" sözü (Abdürrezzâk es-San'ânî, X, 166) bu tartışmanın dayanaklarından biridir. Bazı âlimler, mürtede ölüm cezası verilmeyeceği sonucunu doğuracağı için bu sözü icmâa aykırı bir görüş olarak aktarıp reddeder (İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî, II, 239; Muvaffakuddin İbn Kudâme, X, 77). Diğer bir grup fakihe göre ise Nehaî bu sözüyle irtidad ne kadar tekerrür ederse etsin tövbenin cezayı düşüreceğini kastetmiş olup onun icmâa muhalefeti söz konusu değildir (Serahsî, Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr, IV, 1938; İbn Hacer, XII, 270). Nehaî'nin kendisinden bu yorumun doğruluğunu gösteren açık ifadeler de nakledilmiştir (İbn Ebû Şeybe, VII, 598, 602; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, VIII, 197). İcmâın varlığı iddiasını tartışmalı kılan diğer bir bilgi, İbn Hazm'ın -kime ait olduğunu belirtmeden-mürtedin öldürülmeyip sürekli tövbeye davet edileceği yönünde bir görüş nakletmesidir. İbn Hazm bu bağlamda, irtidad eden bazı kimselerin tövbeye davet edilmeden öldürüldükleri haberini alan Hz. Ömer'in bunu onaylamadığını ve onların hapsedilip İslâm'a dönmeye davet edilmesi gerektiğini söylediğini nakleder (el-Muḥallâ, XII, 112-113). Ancak bu rivayet Hz. Ömer'in, cezasının kesinleşmesi için mürtedin tövbeye davet edilmesinin zorunlu olduğu kanaatini taşıdığı şeklinde yorumlanmış, ayrıca kendisinden bu yorumu destekleyen rivayetler de aktarılmıştır (Ebû Yûsuf, s. 195; Abdürrezzâk es-San'ânî, X, 165-166). Bu durumda İbn Hazm'ın zikredip eleştirdiği bu görüşü belli bir kişi veya gruba nisbet etmemesi ve literatürde konu hakkında Nehaî'ye atfedilenden başka bir görüşten söz edilmemesi, İbn Hazm'ın Nehaî'nin sözünü maksadına aykırı biçimde yorumlayarak temellendirmeye çalıştığı kanaatini güçlendirmektedir (Îsâ Mennûn, XXVII/8 [1956], s. 885).

İrtidad eden kadına kural olarak ölüm cezası uygulanmayacağını savunan Hanefîler, savaşta kâfir kadınların öldürülmesini yasaklayan Hz. Peygamber'in bunu onların savaşa katılmaması gerekçesiyle açıklamasına (Ebû Dâvûd, "Cihâd", 111) dayanır. Onlara göre bu nas aslî küfürle ârızî küfür (irtidad) arasında bir ayırım yapmamakta, dolayısıyla irtidad edenlerin öldürülmesiyle ilgili hadislerin anlamını savaşmayan kadınlar dışındaki mürtedler şeklinde sınırlandırmaktadır. Hanefîler bu görüşlerini, İbn Abbas'ın irtidad eden kadının öldürülmeyeceği yönündeki ifadesi (İbn Ebû Şeybe, VI, 585) ve Ömer b. Abdülazîz'in irtidad eden bir kadına ölüm cezası vermediği rivayetiyle (Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Mebsût, X, 176) destekler. Ancak mürtedin cezalandırılmasını dinden çıkma değil savaşçı olma gerekçesine dayandıran Hanefîler'e göre irtidad eden kadın fikirleriyle etkili ve yandaşları bulunan biri olduğunda ona da ölüm cezası verilir (Serahsî, el-Mebsûṭ, X, 111; İbnü'l-Hümâm, VI, 71-72). Mümeyyiz çocuğun irtidadı Şâfiî mezhebine göre geçersiz, diğer üç mezhebe göre geçerli sayılmakla beraber dört mezhepte de mezhebin görüşüne karşı çıkan birçok âlim bulunmaktadır. İslâm hukukçuları, irtidad eden mümeyyiz çocuğa ölüm cezası verilmeyeceği konusunda hemfikir olup söz konusu ihtilâf medenî hukuka dair tasarrufları ilgilendirmektedir.

Ridde suçunun ispatı ikrar veya şahitlik yoluyla gerçekleşir. Fakihlerin çoğunluğu bu konuda iki erkek şahidin tanıklığını yeterli görür. Ancak Hasan-ı Basrî, sonuç itibariyle ölüm cezasını gerektiren bütün suçlarda dört şahidin gerekli olduğunu savunur. Ridde suçunun sabit olmasından sonra mürtedin kendiliğinden tövbe etmesi halinde cezasının düşeceği fakihlerin büyük çoğunluğunca kabul edilir. Kendiliğinden tövbe etmeyen mürtedin tövbeye davet edilmesi Hanefîler'e göre müstehap, diğer üç mezhebe göre vâciptir. Şâfiîler'in dışındaki çoğunluğa göre tövbe etmesi için mürtede üç gün süre tanınıp irtidad etmesine sebep olan şüphelerinin giderilmesi için gerekli açıklamalarda bulunulur. Fakihlerin bir kısmı suçun tekerrürünün cezayı ağırlaştırıcı bir sebep olduğu

ve -sayısı üzerinde fikir birliği bulunmamakla birlikte-bu durumda tövbenin kabul edilmeyeceği görüşündedir. Hanefî ve Şâfiîler'e göre ise tekerrürün sayısına bakılmaksızın tövbe ölüm cezasını düşürür; ancak caydırma amacıyla ta'zîr cezası uygulanır. Ridde kapsamındaki bazı eylemlerin suçu ağırlaştırması veya nitelikli hale getirmesi ve bu durumda tövbenin cezayı

düşürmemesi ayrı bir tartışma konusudur.

Mürtede diğer gayri müslimlere verilebilen eman ya da zimmîlik statüsünün verilemeyeceği ve savaş esiri gibi fidye karşılığında serbest bırakılamayacağı hususunda fakihler görüş birliği içindedir (Şâfiî, VI, 145). Mürted hukukun koruması altında kabul edilmediğinden canı ve vücut bütünlüğü aleyhine işlenen suçlarda kısas veya diyet / tazminat hükümleri işletilmez. Hanefî mezhebi de diyet ödenmemesi hususunda kadın erkek ayırımı yapmamıştır (İbnü'l-Hümâm, VI, 71). Ancak yetkili olmayan bir kişinin mürtedin cezasını infaz etmesi durumunda kamu otoritesinin yetkilerine tecavüz dolayısıyla kendisine ta'zîr cezası verilir.

Fakihlerin büyük çoğunluğunca mürtedin intikal ettiği yeni din yok hükmünde sayıldığı için dinî yönü bulunan işlem ve eylemlerine belli bir dine mensup kişiye ait fıkhî sonuçlar bağlanmaz; meselâ Yahudilik gibi kitâbî bir dine bile geçmiş olsa yaptığı evliliğin geçersiz sayıldığı ve kestiği hayvanın etini yemenin câiz olmadığı kabul edilir (Şâfiî, VI, 155; Muvaffakuddin İbn Kudâme, X, 83; İbnü'l-Hümâm, VI, 82-83; bu konudaki bazı farklı görüşler için bk. İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî, II, 256; İbn Abdülber enNemerî, VI, 313; Muvaffakuddin İbn Kudâme, X, 87). Mürtedin amellerinin dünyada ve âhirette boşa gideceğini bildiren âyetlerden birindeki kâfir olarak ölme kaydını esas alan (el-Bakara 2/217) Şâfiî ve Hanbelîler'e göre böyle bir kimsenin ölmeden tövbe etmesi durumunda hac gibi daha önce yerine getirmiş olduğu ibadetleri geçerliliğini korur. Hanefî ve Mâlikîler ise bu kaydı taşımayan âyetlere dayanarak (el-Mâide 5/5; ez-Zümer 39/65) irtidaddan önceki amellerinin bâtıl olduğunu ve tövbe ettikten sonra iade edilmesi gerektiğini belirtir.

Riddeye bağlanan sonuçlardan biri irtidad edenin nikâh bağının irtidad anından itibaren sona ermesidir; Şâfiî mezhebine göre nikâh kadının iddetinin bitmesiyle birlikte münfesih olur. Mürtedin mallarına gelince, ülke sınırlarını terkedip dârülharbe kaçmadan tövbe etmesi durumunda mallarının kendisine iade edileceği hususunda görüş birliği vardır (İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî, II, 250-251). Hanefî mezhebine göre dârülharbe kaçtığı yargı kararıyla sabit olan mürtedin ölümüne hükmedilip borçlarının ödenmesi ve mirasının dağıtılması gibi ölüme bağlı hükümler uygulanır. Diğer üç mezhepte, irtidad eden kişinin mallarının tövbe edip dönebileceği

için dârülharpte ölümü kesinleşinceye kadar hâkim gözetiminde muhafaza altına alınacağı görüşü benimsenmiştir. Ebû Hanîfe ile Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine göre mürtedin malî tasarrufları askıda (mevkuf) olup tövbe ettiği takdirde geçerlik kazanır, irtidad üzere öldüğü takdirde butlânına hükmedilir. Şâfiî mezhebi ise mürtedin ertelenmesi mümkün olan vasiyet gibi tasarruflarının askıda; satım, hibe gibi ertelenmesi mümkün olmayan tasarruflarının bâtıl olduğuna hükmetmiştir. Ebû Yûsuf'a göre mürtedin malî tasarrufları geçerlidir. Muhammed b. Hasan ise malî tasarruflarını ölüm hastasının tasarruflarına kıyas etmiştir (bk. MARAZ-ı MEVT). Ceza bakımından erkek-kadın ayırımı yapan Hanefî mezhebinde mürted kadının malî tasarrufları geçerli sayılmıştır.

İrtidad anını kişinin hükmen ölüm anı olarak değerlendiren Ebû Hanîfe'ye göre kişinin bu hal üzere ölmesi durumunda irtidad anına kadar sahip olduğu malları müslüman mirasçılarına intikal eder; bu andan gerçek ölüm anına kadar askıda sayılan tasarruflar dışındaki yollarla edindiği mallar ise devlet hazinesine kalır. Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan'a göre böyle bir ayırıma gidilmeksizin mürtedin bütün malları vârislerine intikal eder. Hanefîler dışındaki çoğunluk mürtedle müslüman mirasçıları arasındaki din farkının mirasa engel olacağını, dolayısıyla mallarının müslüman mirasçılarına intikal etmeyip devlet hazinesine kalacağını belirtmektedir. Mürtedin kimseye mirasçı olamayacağı ise genel kural olup (Muvaffakuddin İbn Kudâme, VII, 170-171; İbnü'l-Hümâm, VI, 83) mirasın taksiminden önce tövbe etmesi halinde mirasçı olabileceği Hanbelî mezhebince kabul edilmiştir.

Klasik fıkıh literatüründe ridde suç ve cezasının ele alınış tarzı, fakihlerin bu konudaki bakış açıları ve cezanın niteliğiyle ilgili yaklaşımları hakkında önemli ipuçları içerir. Konu çoğunlukla "kitâbü'r-ridde" gibi başlıklar altında ele alınırken Hanefî kaynaklarında -Allah hakları kapsamında değerlendirilse de- "kitâbü'l-hudûd" başlığı altında incelenmeyip devletler hukukuna dair "kitâbü's-siyer" içerisinde ele alınır (meselâ bk. Serahsî, el-Mebsûṭ, X, 98-134). Fakihlerin önemli bir kısmı tarafından cezanın teşrî kılınmasındaki gaye dinin muhafazası şeklinde açıklanırken (Şâfiî, VI, 145; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, II, 165) irtidad eden kadına ölüm cezası verilmeyeceği yönündeki görüşüyle çoğunluktan ayrılan Hanefî mezhebinin bu görüşünü şu şekilde temellendirdiği görülür: Cezalarda esas olan

bunların âhiret hayatına bırakılmış olmasıdır; zira cezanın bu dünyada verilmesi Allah'ın kullarını bu dünyada sınaması hikmetine aykırıdır. Şâriin bu hikmetten ayrılması ve bazı cezaların bu dünyada uygulanmasını istemesi kulların faydasını göz önünde bulundurmasından kaynaklanmaktadır. İrtidad cezasındaki fayda ise mürtedin müslümanlara karşı savaşmasının önüne geçilmesiyle açıklanabilir (Serahsî, el-Mebsûṭ, X, 111; İbnü'l-Hümâm, VI, 71-72).

Riddenin mahiyeti ve müeyyidesi konusunda modern dönemde ortaya atılan görüşleri iki noktada toplamak mümkündür: 1. Fıkhî ölçülere göre ridde suç sayılmamalıdır. Bu görüşün gerekçeleri şöylece özetlenebilir: a) Düşünce ve inanç özgürlüğü üzerinde hassasiyetle durarak, "Dinde zorlama yoktur" esasını vazeden (el-Bakara 2/256) Kur'ân-ı Kerîm'den müslümanlarla savaşmayan ve yönetime itaat eden mürtede ölüm cezası verilmeyeceği anlaşılmaktadır. "Onlar sizi bırakıp bir tarafa çekilirler de sizinle savaşmaz ve barış yapmak isterlerse Allah size onların aleyhine bir yola girme hakkı vermemiştir" meâlindeki âyette (en-Nisâ 4/90) İslâmiyet'i bırakıp başka dine geçenlerin kastedildiği görüşü kabul edilirse bu âyetten de müslümanlarla savaşmayan mürtedlerin öldürülmeyeceği hükmü çıkarılabilir. Mürtedin öldürülmesini emreden hadisin bu hükmü neshettiği düşünülebilirse de Kur'an'ın sünnetle neshi tartışmalı olup İmam Şâfiî gibi birçok âlim bunu kabul etmemiştir (M. Reşîd Rızâ, IV, 1539-1540). b) Konuyla ilgili hadislerin önemli bir kısmı zayıftır. "Dinini değiştireni öldürün" hadisinin sahih olduğu genelde kabul edilmekle birlikte bunu İbn Abbas'tan rivayet eden İkrime'nin bazı hadis âlimleri tarafından cerhedilmesi, hadisin tevâtür derecesine ulaşmaması ve hadler konusunda haber-i vâhidin yeterli delil sayılmaması hadisin sıhhati hakkında şüphe uyandırmakta veya hükme dayanak kılınmasını zayıflatmaktadır (A. Rahman, s. 70; Mahmûd Şeltût, s. 281). Muâz b. Cebel'den nakledilen uygulamanın ise ictihada dayalı olma ihtimali bulunmaktadır (A. Rahman, s. 78-79).

c) Ridde cezası hakkında delil gösterilen hadislerin bir kısmı irtidadla ilgili değildir. Müslümanın kanının ancak üç sebeple helâl olabileceğini belirten hadisin değişik rivayetlerindeki, irtidadı kamu düzenini bozma ve isyan vasfıyla ilişkilendiren dinini terkedip cemaatten ayrılma (yk.bk.), Allah'a ve resulüne karşı savaşıp İslâm'dan dönme (Nesâî, "Taḥrîmü'd-dem", 11)

ifadelerinin hadisin yorumunda belirleyici olması gerekir. Farklı rivayetler birlikte değerlendirildiğinde hadisin yalnızca İslâm'dan çıkmakla kalmayıp müslümanlara karşı savaşan kişilerle ilgili olduğu anlaşılmaktadır (A. Rahman, s. 76-77; M. Selîm el-Avvâ, s. 157-159). d) Klasik doktrinde bazı durumların, "Dinini değiştireni öldürün" hadisinin umumi ifadesinin dışında olduğu, yani bu hadisin tahsis edildiği kabul edilmiştir. Meselâ İslâm'dan başka bir dini terkederek İslâm'a giren kişinin ittifakla bu hadisin kapsamı dışında olmasının yanında fakihlerin büyük çoğunluğuna göre İslâm dışındaki diğer dinler arasında din değiştirmeler ve Hanefîler'e göre kadının irtidad etmesi bu hadisin kapsamına girmez. Bu durum hadisin anlamının zannî olup farklı şekilde yorumlanabileceğini gösterir. Dolayısıyla hangi şartlar altında söylendiği bilinmeyen bu hadisin yukarıdaki hadislerle birlikte ele alındığında isyan veya eşkıyalık suçunu işleyenleri konu edindiği düşünülebilir. Bu yorum, "Allah ve resulüne karşı savaşan ve yeryüzünde düzeni bozanlar" ifadesini kullanarak eşkıyalık suç ve cezasını konu edinen âyetlerin üslûbuyla da (el-Mâide 5/33-34) örtüşmektedir. e) Sahâbenin Hz. Ebû Bekir döneminde mürtedlerle savaşmasının ictihada dayanan siyasî bir karar olması muhtemeldir. Nitekim onlar, irtidad eden Tay ve Esed kabilelerinin yanında irtidad etmediği halde devlete zekât vermemekte direnen Temîm ve Hevâzin kabileleriyle de savaşmış, yani kamu düzenini bozup devlete karşı isyan eden bütün grupları hedef almıştır (M. Reşîd Rızâ, IV, 1540). 2. Ridde bir ta'zîr suçudur. Bu görüşün delilleri önceki görüşün delilleriyle büyük ölçüde paralellik arzetmektedir. Ancak bu görüş sahiplerinin, "Dinini değiştireni öldürün" hadisiyle ilgili değerlendirmeleri farklıdır. Onlara göre hadis sahih olmakla birlikte buradaki emir vücûb değil ibâha anlamındadır. Resûl-i Ekrem'in bu cezayı uyguladığına dair bir bilginin bulunmaması ve onun döneminde irtidad ettiği bilinen bazı kişilerin cezalandırılmamış olması ibâha anlamını güçlendiren karînelerdir. Hz. Ömer ve Ömer b. Abdülazîz'e atfedilen bazı farklı uygulamalar da bu yorumu desteklemekte ve ilk dönemde ridde cezası üzerinde icmâ bulunmadığını göstermektedir.

Sonuç olarak, temelde bir inanç sistemi olan İslâm'ın kendi müntesipleri tarafından bu inanca ters düşen söz ve davranışların sergilenmesini kınayarak mürtedin uhrevî cezaya çarptırılacağını bildirmesi tabii olmakla birlikte bu hususu açıkça belirten Kur'ân-ı Kerîm'in irtidadın dünyadaki cezaî müeyyidesinden söz etmemesi, ilgili bazı hadislerin "irtidad edip

cemaatten ayrılan" ve "Allah ve resulüne savaş açan" tarzında ifadeler taşıması, ilk döneme ait ridde cezası uygulamalarının kamu düzenini sağlama amacıyla izah edilebilir oluşu ve Hanefî mezhebinin irtidad eden kadına ölüm cezası verilmeyişinin gerekçesini kadının savaşmamasıyla açıklaması farklı yorumlara uygun bir zemin oluşturmaktadır. Klasik dönem fakihleri mevcut delillerden irtidad eden erkek hakkında ölüm cezasının öngörüldüğü sonucunu çıkarmış olsa da onların mürtedi dârülharp vatandaşı statüsünde görme eğilimi taşıması ve özellikle Hanefî mezhebinin irtidad cezasını ısrarlı bir şekilde savaş hukukunun esaslarıyla ilişkilendirmesi, bu konudaki doktrinin oluşmasında İslâm toplumunun içinde bulunduğu tarihî ve içtimaî şartların yanı sıra dönemin uluslararası ilişkilerine hâkim olan statükonun önemli bir etkisi olduğunu düşündürmektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "rdd" md.; Ebû Yûsuf, Kitâbü'l-Ḫarâc (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Kahire 1397, s. 195; Şâfiî, el-Üm, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), VI, 145, 154, 155; Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut 1972, X, 165-166, 176; İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989, VI, 585; VII, 598, 602; İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî, el-İşrâf ʿalâ meẕâhibi ehli'l-ʿilm (nşr. Muhammed Necîb Sirâceddin), Devha 1987, II, 239, 250-251, 256; Mâverdî, el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye (nşr. Ahmed Mübârek el-Bağdâdî), Kahire-Küveyt 1409/1989, s. 74; İbn Hazm, el-Muḥallâ (nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî), Beyrut 1988, XII, 33-34, 112-113, 115-116; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1414/1994, VIII, 197; İbn Abdülber enNemerî, et-Temhîd (nşr. Mustafa b. Ahmed el-Alevî - M. Abdülkebîr el-Bekrî), Mağrib 1387/1967, V, 306; VI, 313; Serahsî, el-Mebsûṭ, X, 98-134; a.mlf., Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr (nşr. Abdülazîz Ahmed), Kahire 1971-72, IV, 1938; V, 2016; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VII, 134; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, Beyrut 1986, II, 459; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî, Beyrut 1983, VII, 170-171; X, 77, 83, 87; İbn Dakīkul'îd, İḥkâmü'l-aḥkâm (Emîr es-San'ânî, el-ʿUdde ḥâşiye ʿalâ iḥkâmi'l-aḥkâm [nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî] içinde), Kahire

1410/1990, IV, 256; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî (Hatîb), XII, 270; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire 1392/1972, XIX, 364; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, VI, 71-72, 82-83; İbn Hacer el-Heytemî, Tuḥfetü'l-muḥtâc, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), IX, 80; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Ḥüccetullāhi'l-bâliġa (nşr. Seyyid Sâbık), Kahire-Bağdad, ts. (Mektebetü'l-Müsennâ), II, 165; M. Reşîd Rızâ, Fetâvâ (nşr. Selâhaddin el-Müneccid - Yûsuf K. Hûrî), Beyrut 1390-92/1970-72, IV, 1539-1544; A. Rahman, Punishment of Apostasy in Islam, Lahore 1978, s. 70, 76-77, 78-79; M. Selîm el-Avvâ, Fî uṣûli'n-niẓâmi'l-cinâʾiyyi'l-İslâmî, Kahire 1983, s. 157-159; Mahmûd Şeltût, el-İslâm ʿaḳīde ve şerîʿa, Kahire 1990, s. 281; Îsâ Mennûn, "Ḥükmü'l-mürted fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye", ME, XXVII/8 (1956), s. 884-892; Moshe Perlmann - Dov Noy, "Apostasy", EJd., III, 201-215; F. J. Foakes-Jackson - Th. W. Juynboll, "Apostasy", ERE, I, 623-626; W. Heffening, "Murtadd", EI² (İng.), VII, 635-636; M. Lecker, "al-Ridda", EI² Suppl. (İng.), s. 692-695; "Ridde", Mv.F, XXII, 180-201; H. G. Kippenberg, "Apostasy", Encyclopedia of Religion (ed. L. Jones), New York 2005, I, 430-434; Ali Bardakoğlu, "İrtidat", İslamda İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi (ed. İbrahim Kâfi Dönmez), İstanbul 2006, II, 949-951.

İrfan İnce

**Ridde Olayları.**

Resûl-i Ekrem'in Vedâ haccından dönüp Medine'de rahatsızlandığı günlerde bazı yalancı kimselerin peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkmasıyla ridde olayları başlamış, vefatının ardından bir kısım bedevî kabilelerin namaz kılacaklarını, ancak zekâtı ödemeyeceklerini ilân etmesiyle genişleyip isyana dönüşmüştür. Resûl-i Ekrem, peygamber olduklarını iddia eden iki kişinin ortaya çıkacağını haber vermiştir: "Bir gün rüyamda iki kolumda altından iki bilezik gördüm ve bundan hoşlanmadım. Bu sırada bana rüyamda bileziklere doğru üfürmem vahyedildi, ben de üfledim; bunun üzerine uçup gittiler. Ben bu ikisini benden sonra çıkacak iki yalancı ile yorumladım. Bunlardan biri Ansî, diğeri Müseylime'dir" (Buhârî, "Meġāzî", 70, 71; Müslim, "Rüʾyâ", 21). Esved el-Ansî, Hz. Peygamber'in rahatsızlığını fırsat bilip kendisine "Rahmânü'l-Yemen" sıfatını vererek peygamber olduğu iddiasıyla ortaya çıktı. Yemen'deki Ans ve Mezhic

kabilelerinin desteğini sağladıktan sonra Necran bölgesinde etrafına topladığı 600-700 süvariden meydana gelen kuvvetleriyle San‘a üzerine yürüdü. Kendisine karşı koyan Vali Şehr b. Bâzân'ı öldürüp önce buraya, daha sonra Yemen'in büyük kısmına hâkim oldu. Esved'i İslâmiyet'e davet etmek için Cerîr b. Abdullah el-Becelî'yi görevlendiren Resûlullah, olumsuz cevap alınca bölgedeki valilere ve ileri gelenlere mektuplar göndererek Esved'in ortadan kaldırılmasını emretti. Ebnâ'dan Fîrûz ed-Deylemî ile Esved'in taraftarlarından

bazıları Resûlullah'ın emrini yerine getirmek üzere harekete geçtiler. Kocasını öldürüp kendisini zorla nikâhladığı için Esved'den nefret eden, aynı zamanda Fîrûz ed-Deylemî'nin amcasının kızı olan Âzâd'ın yardımıyla bir gece Esved'i evinde öldürdüler (8 Rebîülevvel 11 / 3 Haziran 632).

Hz. Ebû Bekir halife seçilince başta Müseylimetülkezzâb olmak üzere peygamberlik iddiasında bulunanlar ve irtidad eden kabilelerle uğraşmak zorunda kaldı. Bazı bedevî Arap kabileleri Medine'ye heyetler gönderip namaz kılacaklarını, ancak zekât vermeyeceklerini bildirdiler. Peygamber olduğunu iddia edenlerle savaşma konusunda bir ihtilâf bulunmamakla birlikte devlete zekât vermek istemeyenlerle mücadele hususunda Medine'de sahâbîler arasında farklı görüşler ortaya çıktı. Hz. Ömer, "lâ ilâhe illallah" diyenlerle savaşmanın doğru olmayacağını söylerken bazıları o yıl zekât toplanmasından vazgeçilmesini teklif etti. Hangi sebeple olursa olsun isyan edenlerle mücadelede kararlı olan Hz. Ebû Bekir namaz ile zekâtı birbirinden ayrı düşünmenin doğru olmayacağını ve zekât vermekten kaçınanlarla savaşmanın şart olduğunu belirtti. Hz. Ebû Bekir, 11. yılın Cemâziyelevvel ayında (Ağustos 632) 100 kişilik bir süvari birliğinin başına geçerek Fezâre kabilesinin zekâtına el koyan ve Medine'ye saldırmak isteyen Hârice b. Hısn el-Fezârî'ye karşı yürüdü; Zülkassa'daki kısa bir çarpışmanın ardından âsiler dağıldı. Daha sonra Medine çevresinde yaşayan kabilelerden gelen yardımcı güçlerle birleşip peygamberlik iddiasında bulunan Tuleyha b. Huveylid el-Esedî'nin üzerine yürümeyi kararlaştırdı. Başta Hz. Ömer ve Ali olmak üzere ileri gelen sahâbîler kendisinin Medine'de kalması gerektiği hususunda ısrar edince 4000 kişilik ordunun başına Hâlid b. Velîd'i getirdi. Hâlid'e Tuleyha'yı bertaraf etmesini, arkasından Secâh'ın ve zekâtlarını vermeyen Temîm kabilesinin,

daha sonra Müseylimetülkezzâb'ın üzerine gitmesini emretti. Ayrıca Yemen, Hadramut, Bahreyn ve Uman'daki isyancılarla mücadele etmeleri için valilere emir verdi ve kendilerine destek birlikleri göndermeye başladı.

Hâlid b. Velîd, 27 Cemâziyelâhir 11 (19 Eylül 632) tarihinde Zülkassa'dan Tuleyha'nın karargâhını kurduğu Büzâha'ya doğru harekete geçti. Yolda ordusunda bulunan Adî b. Hâtim et-Tâî'nin yardımıyla Adî kabilesi ve kollarının irtidad etmesini önledi ve bu kabileden 1000 kişilik bir birliğin kendisine katılmasını sağladı. Öte yandan Benî Fezâre'den Uyeyne b. Hısn 700 kişiyle Tuleyha'nın safında yer aldı. Yapılan savaşta isyancıların bir kısmı öldürüldü; Tuleyha karısıyla birlikte Suriye taraflarına gidip Kelb kabilesine sığındı. Uyeyne esir alınıp Medine'ye gönderildi. Savaştan sonra Esed ve Gatafân kabileleri tekrar İslâm'a döndüler. Hz. Ebû Bekir tövbe eden Uyeyne'yi cezalandırmadı. Tuleyha da Hz. Ömer döneminde Medine'ye gelip halifeye biat etti ve Irak fetihlerine katıldı.

Ardından Temîm kabilesinin yurdu Bütâh'a hareket eden Hâlid b. Velîd orada kimseyi bulamayınca bölgenin çeşitli yerlerine müfrezeler gönderdi. Bu müfrezelerden biri Mâlik b. Nüveyre'yi ve yanındaki on bir kişiyi yakalayıp Hâlid'in yanına getirdi. Mâlik, Resûl-i Ekrem'in vefatını öğrenince zekât olarak topladığı develeri sahiplerine iade etmiş, kabilesine kendilerinden zekât istememesi halinde Resûlullah'ın yerine geçecek Kureyşli'nin yanında yer alabileceklerini, bu malların kendi hakları olduğunu söylemişti. Mâlik'i yakalayan müslümanlar onun mürted olup olmadığı hususunda ihtilâfa düştüler, neticede mürted olduğuna inanan Hâlid b. Velîd'in emriyle öldürüldü.

Temîm kabilesine mensup olan ve Irak'ta Benî Tağlib arasında yaşayan Secâh bint Hâris, Temîm kabilesinde zekât konusunda ihtilâf çıktığı bir sırada kabilesine gelip peygamber olduğunu iddia etti. Secâh hıristiyandı ve kâhinlik yapıyordu. Mâlik, bir ordu oluşturacak kadar taraftar toplayan Secâh'a Temîm kabilesinden müslüman kalanlarla savaşmasını söyledi. Secâh daha sonra Müseylimetülkezzâb'ın üzerine yürümeye karar verdi. Ancak Müseylimetülkezzâb, müslümanlarla savaşmak mecburiyetinde kalacağından Secâh'a hediyeler gönderip kendisiyle anlaşma cihetine gitti. Bazı rivayetlere göre üç günlüğüne onunla evlenip peygamberlik iddiasından vazgeçmesini sağladı. Bu sırada Irak'taki kabilesine dönen

Secâh, Muâviye zamanında müslüman olarak öldü.

Hâlid b. Velîd, zekât vermeyi reddeden ve Secâh'ı peygamber kabul eden Temîmliler'i itaat altına aldı; ardından Benî Hanîfe kabilesinin reisi Müseylimetülkezzâb ile savaşmak için Yemâme'ye hareket etti. Müseylime kabile heyetiyle birlikte daha önce Medine'ye gelmiş, Resûl-i Ekrem ile görüşmesinde ondan sonra hâkimiyetin kendisine verilmesini istemiş, Resûl-i Ekrem onun bu talebini reddetmiş, Yemâme'ye dönünce Resûlullah'a yazdığı mektupta kendisinin peygamber olduğunu, yeryüzünün yarısının kabilesine, diğer yarısının Kureyş'e ait bulunduğunu bildirmişti. Hz. Peygamber yolladığı cevabî mektupta onu çok yalancı (kezzâb) diye nitelemiş, yeryüzünün Allah'a ait olduğunu ve onu istediğine vereceğini bildirmiş, Habîb b. Zeyd el-Ensârî'yi ona elçi olarak göndermişti. Müseylime, Benî Hanîfe mensuplarıyla görüşen Habîb b. Zeyd'i öldürtmüştü. Kabilesinden müslüman olan Sümâme b. Üsâl'i mağlûp etmiş ve Hz. Ebû Bekir'in sevkettiği birlikler bir başarı sağlayamamıştı. Hâlid b. Velîd, Yemâme'de her iki tarafın çok ağır kayıplar verdiği şiddetli bir savaştan sonra Müseylimetülkezzâb'ı ortadan kaldırdı (Rebîülevvel 12 / Mayıs-Haziran 633) ve Benî Hanîfe kabilesi mensuplarıyla bir anlaşma yaparak onların İslâmiyet'e dönmesini sağladı.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra Necran ve Yemen'de Kays b. Mekşûh el-Murâdî'nin başını çektiği yeni bir isyan hareketi ortaya çıktı. Daha önce Esved el-Ansî'nin öldürülmesi sırasında Fîrûz ed-Deylemî ile beraber hareket eden Kays, Hz. Ebû Bekir'in Ebnâ'dan olan Fîrûz'u Yemen'e vali tayin etmesi üzerine halkı vali aleyhinde kışkırtmaya başladı. Başta Fîrûz olmak üzere Ebnâ'nın ileri gelenlerini öldürmek için Esved el-Ansî'nin ordusundaki bazı kimseleri etrafına toplayan Kays, Ebnâ'dan Dâzeveyh'i katletti ve bir kısmını yurtlarından sürdü. Fîrûz, bölge valileri ve Muhâcir b. Ebû Ümeyye'nin kumandasında Medine'den gelen destek birlikleriyle birleşerek Kays'ı yenilgiye uğrattı. Yemen'de başlayan ikinci isyan da bastırıldı. Kays ile arkadaşları Ferve b. Müseyk el-Murâdî ve Amr b. Ma'dîkerib esir alınarak Medine'ye gönderildi. Halife tarafından affedilen esirler daha sonra fetihlere katıldı.

Bu dönemde Hadramut'ta da irtidad hareketleri ortaya çıktı. Hz. Peygamber'in zekât toplamak ve İslâm'ı tebliğ etmek için Hadramut'ta

Kinde kabilesinde görevlendirdiği Ziyâd b. Lebîd el-Ensârî, Kindeli bir müslümandan genç bir dişi deveyi zekât olarak alıp zekât damgası vurdu. Kindeli bu devenin geri verilerek yerine başka bir hayvanın alınmasını istedi. Ziyâd'ın zekât damgası vurulan deveyi geri veremeyeceğini söylemesi üzerine Kindeliler isyan etti. Kabilenin reisi Eş'as b. Kays isyancıların başına geçti. Ziyâd durumu Hz. Ebû Bekir'e bildirdi. Ebû Bekir, daha önce Yemen'e gönderdiği Muhâcir b. Ebû Ümeyye'ye mektup yazarak Ziyâd'a yardım için Hadramut'a gitmesini emretti. Ziyâd ve Muhâcir kumandasındaki ordu isyanı bastırdı. Kindeliler, Nüceyr Kalesi'ne sığınmaya mecbur kaldılar. Kabile reisi Eş'as b. Kays eman istedi. Hz. Ebû Bekir

tövbe eden Eş'as'ı affetti ve onu kız kardeşi Ümmü Ferve ile evlendirdi. Bölge halkından pek çok kimse daha sonra Medine'ye gelerek fetihlere katıldı. Bahreyn'de yerli unsurların Vali Hutam el-Abdî liderliğinde irtidad edip kısa zamanda Hecer, Katîf ve Dârîn şehirlerini ele geçirmeleri üzerine Hz. Ebû Bekir bölgeye Alâ b. Hadramî kumandasında kuvvetler gönderdi. Mürtedler Hecer'de kuşatıldı ve reisleri Hutam öldürüldü. Bahreyn yeniden Medine'ye bağlandı.

İrtidad hareketi Uman'a da yansıdı. Bölge, Hz. Peygamber zamanında müslüman olan Cülendâ'nın iki oğlu Abd ve Ceyfer tarafından yönetiliyordu. Bunları kıskanan Lakīt b. Mâlik etrafına pek çok kimseyi toplayıp Debâ şehrini işgal etti. Abd ile Ceyfer şehri terketmek zorunda kaldılar. Kara ve deniz ticaretinden kendisine ödenen vergilerle yetinmeyen Lakīt'in Seyf b. Ömer'in rivayetine göre peygamberlik iddiasında bulunduğu anlaşılmaktadır (Taberî, I, 1977-1982). Bu sırada zekât âmili olarak Uman'da bulunan Huzeyfe b. Yemân gelişmeleri Hz. Ebû Bekir'e bildirdi. Halife, Yemâme'de başarılı olamayan İkrime b. Ebû Cehil ve Arfece b. Herseme el-Bârikī'ye Uman'a gitmelerini emretti. Kanlı bir savaştan sonra Lakīt'in Debâ'da başlattığı isyan bastırıldı. Bölge halkı daha sonra İran ve Horasan'daki fetihlerde önemli rol oynadı.

## BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Meġāzî”, 23; Müslim, “Rüʾyâ”, 22; Vâkıdî, Kitâbü’r-Ridde (nşr. Muhammed Hamîdullah), Paris 1409/1989; İbn Hişâm, es-Sîre, II, 72, 240, 599-600; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 113, 125-155; Taberî, Târîḫ (de Goeje), I, 1748-1750, 1851-1868, 1881-2015; İbn Hubeyş, Ġazavât (nşr. Süheyl Zekkâr), Beyrut 1412/1992, I, 3-131; Kelâî, el-Ḫilâfetü’r-râşide ve’l-buṭûletü’l-ḫâlide fî ḥurûbi’r-ridde (nşr. Ahmed Guneym), Kahire 1401/1981; L. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Câhid), İstanbul 1926, VIII-IX; Bahriye Üçok, İslâmdan Dönenler ve Yalancı Peygamberler (Hicri 7.-11. Yıllar), Ankara 1967; a.mlf., “Ridde”, AÜİFD, VII (1958-59), s. 97-113; Mustafa Fayda, İslâmiyet’in Güney Arabistan’a Yayılışı, Ankara 1982, s. 115-119, 124-128, 133-134; a.mlf., Allah’ın Kılıcı Halid b. Velid, İstanbul 2006, s. 239-289; Ali el-Atûm, Ḥareketü’r-ridde, Amman 1407/1987; Şâkir el-Fahhâm, “Ḳıtʿatün fî aḫbâri’r-ridde li-müʾellifin mechûlin”, Fuṣûl edebiyye ve târîḫiyye li-mecmûʿa mine’l-ʿulemâʾ ve’l-üdebâʾ (nşr. Hüseyin Atvân), Beyrut 1414/1993, s. 149-225; İlyas Şevfânî, Ḥurûbü’r-ridde, Beyrut 1995; M. Salih Arı, Hz. Ebû Bekir ve Ridde Savaşları, İstanbul 1996; Necde Hammâş, “er-Ridde ve mevḳıfü Ebî Bekr minhâ”, Dirâsat târîḫiyye, sy. 5, Dımaşk 1401/1981, s. 151-163; Saîd Abdülfettâh Âşûr, “Edvâʾ ʿalâ ḥareketi’r-ridde fî ṣadri’l-İslâm”, ʿÂlemü’l-fikr, XII/4, Küveyt 1982, s. 283-328; Abdullah b. Muhammed es-Seyf, “eş-Şâbitûne ʿale’l-İslâm fî şarḳi’l-Cezîreti’l-ʿArabiyye eşnâʾe ḥareketi’r-ridde”, ed-Dâre, XXX/1, Riyad 2004, s. 11-36; Sa‘d b. Abdurrahman el-Ubeysî, “Menhecü Ebî Bekr ve ʿÖmer (r.a.) fî müvâceheti ḥareketi’r-ridde ve tesviyeti meşâkilihâ”, a.e., XXXI/1 (2005), s. 13-64; M. Lecker, “al-Ridda”, EI² Suppl. (İng.), s. 692-695.

Mustafa Fayda

# RİDF

(الردف)

Kafiye düzeninde revî harfinden önceki med veya lîn harfleri

(bk. KAFİYE).

# RIEFSTAHL, Rudolf Meyer

(1880-1936)

Alman asıllı Amerikalı Türk-İslâm sanatı tarihçisi.

Bavyera'nın Münih şehrinde dünyaya geldi. Bir Ortaçağ Latincesi profesörünün oğlu olup Meyer babasının, Riefstahl annesinin -kızlık- soyadıdır. Yüksek öğrenimini Göttingen Üniversitesi'nde, doktorasını Strasburg Üniversitesi'nde tamamladı. 1903-1910 yılları arasında Paris'te bulundu ve Sorbonne Üniversitesi ile Ecole Normale Superiéure'de Almanca okuttu. 1910'da Münih'te açılan İslâm sanatı sergisinin genel sekreterliğini üstlenmesinden itibaren bu sanatla daha yakından ilgilenmeye başladı ve ertesi yıl üzerinde uzmanlaşmak amacıyla Paris'e döndü; beş yıl sonra da oradan Amerika Birleşik Devletleri'ne göç etti. 1916'da Kaliforniya Üniversitesi'nde öğretim üyeliğine başladı. 1924'te ölünceye kadar görev yapacağı New York Üniversitesi'ne profesör olarak tayin edildi ve aynı yıl arkeolog Elizabeth Titzel ile evlendi. Ardından eşiyle birlikte İtalya, Türkiye, Mısır, Suriye ve Filistin gibi arkeolojik zenginliği bulunan bölgelerde bilimsel gezilere çıktı. 1927-1930 yıllarında İstanbul Robert College'de ders verdi ve Türk sanatı üzerinde derinleşti. Birçok arkeoloji-sanat tarihi kurum ve kuruluşunun üyesi olan Riefstahl, hayatının en verimli çağında yakalandığı zatürreden kurtulamayarak 31 Aralık 1936 tarihinde öldü. Bu vakitsiz ölüm onun arkasında bazısı basılmaya hazır, bazısı henüz tamamlanmamış birçok çalışmanın kalmasına sebep olmuştur (bunlardan bazıları daha sonra eşi Elizabeth Riefstahl ve öğrencisi Richard Ettinghausen tarafından yayımlanmıştır). Riefstahl daha çok İslâm tekstil ve halı sanatıyla ilgilenmiş, bu dallarda ilim âleminin en başta gelen uzmanı olmuştur. Ancak onun da diğer Doğu sanatı uzmanları gibi dolaştığı İslâm ülkelerinden topladığı kıymetli halıları Amerika'daki özel koleksiyon ve müzelere kazandırdığı bilinmektedir. Riefstahl'ın ilgi duyduğu alanlar arasında Uzakdoğu ve Çin sanatları da bulunmaktadır.

Eserleri. 1. Turkish Architecture in Southwestern Anatolia (Cambridge 1931). Bu hacimli kitap, o tarihlerde Türk hükümetinin yardımıyla Albert-

Louis Gabriel tarafından Orta ve Güneydoğu Anadolu'da yürütülen araştırmanın Anadolu'nun başka bir köşesini ele almak suretiyle tamamlayıcısı olmuş, bir bakıma Gabriel'in Türk sanatı hakkındaki çalışmasının bir uzantısını teşkil etmiştir. İzmir, Manisa, Birgi, Tire, Aydın, Antalya, Burdur ve Alanya çevrelerindeki Türk mimari yapılarını tanıtan eserin sonuna konulan kitâbelerin (ayrıca basılmıştır) izah ve tercümelerini o sıralarda İstanbul Alman Arkeoloji Enstitüsü'nde çalışan şarkiyatçı Paul Wittek yapmıştır. Kitap Amerika'da Harvard Üniversitesi tarafından yayımlanmasından on yıl sonra Türkçe'ye çevrilmiştir (Cenubu Garbî Anadolu'da Türk Mimarisi, İstanbul 1941). Maarif Vekâleti'nin neşrettiği eser önsözünden öğrenildiğine göre aslında İzmir Amerikan Koleji'nin planladığı, fakat kapandığı için basımını gerçekleştiremeyip tercümenin müsveddeleriyle görüntü malzemesini Maarif Vekâleti'ne hediye ettiği bir çalışmadır. Eser, resimlerinin ve kâğıdının kalitesinden dolayı II. Dünya Savaşı yıllarında yayımlanan diğer kitaplardan çok daha üstün bir görünüşe sahiptir. 2. The Parish-Watson Collection of Mohammadan Potteries (New York 1922). 3. Persian and Indian Textiles of the Late Sixteenth to Early Nineteenth Centuries (New York 1923). 4. Catalog of an Exhibition of Persian and Indian Miniature Paintings Forming the Private Collection of Dikran Khan Kelekian (New York 1933). Ayrıca müellifin ölümünden önce ve sonra bilimsel dergilerle kolektif yayınlarda yer alan çeşitli makalelerinden Arthur U. Pope'un Survey of Persian Art'ı (I-VI, New York 1938-1939) için yazdığı "Persian Influence in Seljuk Art" ile Bozüyük'teki Kasım Paşa Camii'nin sütun başlıkları hakkındaki "Vier syrische Marmorkapitäle mit figuralen Darstellungen in der Moschee zu Boz Üjük" başlıklı makalesi (Isl., XX [1932], s. 186-195) en önemli çalışmaları arasındadır. Riefstahl'ın el yazması neşirleri, tercümeleri ve araştırmacılar için hazırladığı bibliyografyaları da bulunmaktadır.

## BİBLİYOGRAFYA

A. U. Pope, "Obituary: Professor Rudolf M. Riefstahl", Bulletin of American Institute for Persian Art and Archeology, IV, New York 1935, s. 235; "In Memoriam Rudolf Meyer Riefstahl 1880-1936", AI, IV (1937), s.

499; A. P. McMahon, “Rudolf Meyer Riefstahl, 1880-1936”, Parnassus, X/1, New York 1938, s. 23.

Semavi Eyice

# RIEU, Charles

(1820-1902)

İsviçreli şarkiyatçı.

Cenevre'de doğdu. 1835'te girdiği Cenevre Akademisi'nde üç yıl felsefe, bir yıl fen bilimleri öğrenimi gördü. Bu okulun bir döneminde Fransız şarkiyatçısı Antoine Isaac Silvestre de Sacy'nin öğrencilerinden Jean Humbert'in sınıfına devam etti ve diplomasını alınca Bonn Üniversitesi Felsefe Fakültesi'ne kaydoldu. Burada Georg Wilhelm Freytag'dan Arapça, Christian Lassen'den Sanskritçe, ayrıca klasik tarih ve kültür derslerinin yanı sıra Almanca ve Latince okudu. Daha sonraki bir dönemde de Freytag ile Johann Gildemeister'den Arapça dersleri aldı; bir yandan da özel İbrânîce öğrenimi gördü. 1843 yılında Ebü'l-Alâ el-Maarrî üzerine hazırladığı tezini tamamlayarak doktor unvanını aldı. En ilginç ve anlaşılması güç şairlerden olan Maarrî hakkındaki bu çalışmasıyla Arap dili ve edebiyatı âlimleri arasına girdi ve çok çabuk şöhret kazandı. 1844'te Société Asiatique'e üye seçildi. 1847'de yaklaşık yarım asır hizmet vereceği British Museum'a girdi; 1867 yılında Doğu Yazmaları Bölümü'nün başkanlığına getirildi. Rieu burada en önemli eserlerini oluşturan Doğu yazmaları kataloglarını hazırladı. Yazmalarla müellifleri hakkında değerli bilgiler içeren bu kataloglar araştırmacıların vazgeçilmez başvuru kaynağı haline geldi. 1893'te British Museum'daki görevinden emekliye ayrıldıysa da ömrünün sonuna kadar bu kuruma katkıda bulunmaya devam etti. 6 Eylül 1894'te Bonn Üniversitesi'nde doktorasının jübilesini kutladı. Aynı yılın sonlarında W. Robertson Smith'in ölümüyle boşalan Cambridge Üniversitesi'ndeki Sir Thomas Adams Arapça kürsüsünün başkanlığına davet edildi; 1632'de kurulan kürsünün on altıncı ve yegâne Britanya dışı kökenli başkanı oldu. 19 Mart 1902'de Londra'da öldü.

Eserleri. 1. De Abu'l-Alae poetae arabici vita et carminibus (Bonn 1843). Doktora tezidir. 2. Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur. Pars secunda, Codices Arabicos amplectens

(London 1871). William Cureton'un 1846'da birinci kısmını yayımladığı British Museum Kütüphanesi'ndeki Arapça yazmalara ait katalogun ikinci kısmıdır. 3. Catalogue of Persian Manuscripts in The British Museum (I-III, London 1879-1883; London 1966). 2536 Farsça yazma eserin katalogudur. 4. Catalogue of Turkish Manuscripts in The British Museum (London 188; Osnabrück 1978). 483 Türkçe yazma eserin katalogudur. 5. Supplement to The Catalogue of The Arabic Manuscripts in The British Museum (London 1894; Hildesheim 2000). O tarihten 1894 yılına kadar kütüphaneye gelen 1290 yazmanın katalogudur. 6. Supplement to The Catalogue of The Persian Manuscripts in The British Museum (London 1895). 1883-1895 yılları arasında British Museum Kütüphanesi'ne gelen 425 yazmanın katalogudur. Rieu ayrıca Otto von Böhtlingk ile birlikte Hemachandra'nın Sanskritçe sözlüğü Abhidana chintamani'yi orijinal metnin transkripsiyonunu yapmak suretiyle katkıda bulunarak yayımlamıştır (Saint-Petersburg 1847).

## BİBLİYOGRAFYA


J. Fück, Die Arabischen Studien in Europa, Leipzig 1955, s. 192-193; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 69; E. G. Browne, “Professor Charles Rieu, Ph.D., M.A.”, JRAS (1902), s. 718-721.


Sedat Şensoy

# RİFÂA b. ABDÜLMÜNZİR

(bk. EBÛ LÜBÂBE el-ENSÂRÎ).

# RİFÂA b. RÂFİ‘

(رفاعة بن رافع)

Ebû Muâz Rifâa b. Râfi‘ b. Mâlik el-Hazrecî el-Ensârî (ö. 42/662)

Sahâbî.

Babası Râfi‘, Hazrec kabilesinin kollarından Benî Züreyḳ’ın ileri gelenlerinden olup annesi Ümmü Mâlik münafıkların reisi Abdullah b. Übey b. Selûl’ün kız kardeşiydi. Rifâa babasıyla birlikte İkinci Akabe Biatı’nda bulundu ve orada Hz. Peygamber’e biat ederek müslüman oldu. Medine’ye dönünce kabilesi arasında İslâmiyet’i yaymak için büyük gayret gösterdi; kabile halkı onun ve babasının gayretleriyle İslâm’ı kabul etti. Bedir, Uhud, Hendek gazveleriyle Bey‘atürrıdvân’da, Mekke’nin fethiyle Tâif seferinde ve Vedâ haccında bulundu. Bedir Gazvesi’ne kardeşleri Mâlik ve Hallâd da katıldı. Bu savaşta bazı rivayetlere göre Rifâa’nın, bazılarına göre ise Bedir’e iştirak ettiği kesin olarak bilinmeyen babasının gözüne ok değmiş, Resûlullah’ın duasıyla gözü iyileşmiş (Taberânî, IX, 59), yine bu savaşta Rifâa, Vehb b. Umeyr’i esir almıştır. İlk üç halife döneminde fetih ordularıyla birlikte çeşitli seferlere katıldı. Hz. Ali’nin hilâfeti yıllarında onunla birlikte hareket etti. Cemel Vak‘ası’nda da bulunduğu ve Sıffîn Savaşı’na katıldığı belirtilmektedir. Rifâa 41 (661) veya 42 (662) yılında Medine’de vefat etti ve Bakī‘ Mezarlığı’na defnedildi. Onun her biri muhaddis olan Muâz, Ubeyd, Ubeydullah ve Abdurrahman adlı oğulları ile Remle, Büseyne ve Ümmü Sa‘d adlı kızlarının olduğu bilinmektedir.

Rifâa b. Râfi‘, Hz. Peygamber’den bizzat duyduklarından başka Ebû Bekir ve Ubâde b. Sâmit’ten yirmi dört hadis rivayet etmiş, bunları kendisinden oğulları Muâz ve Ubeyd ile kardeşinin oğlu Yahyâ b. Hallâd b. Râfi‘, yeğeni Ali b. Yahyâ ve başkaları nakletmiştir. Ahmed b. Hanbel onun sekiz rivayetini tahrîc etmiş, Buhârî el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’ine üç hadisini almış, sünen sahipleri de eserlerinde onun rivayetlerine yer vermiştir (bk. bibl.). Rifâa’nın naklettiği hadislerden biri şöyledir: Bir gün Resûlullah’ın

arkasında namaz kılıyorduk. Resûlullah başını rükûdan kaldırıp da "semiallāhü limen hamideh" deyince arkasında bulunan bir adam (ki bu kendisidir), "Ey rabbimiz! Sana riyadan arınmış, hayırlarla dolu sayısız hamdolsun" dedi. Resûlullah selâm verince, "O duayı kim yaptı?" diye sorup öğrendi, sonra da şöyle söyledi: "Otuz küsur meleğin o duayı bir an önce yazmaya çalıştığını gördüm" (Buhârî, "Ezân", 126).

## BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 330; V, 115; Buhârî, "Meġāzî", 11, 12; a.mlf., et-Târîḫu'l-kebîr, III, 319-321; İbn Mâce, "Ṭahâret", 57, "Ticârât", 3; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 119, 144; Tirmizî, "Ṣalât", 81, 110, 179, "Daʿavât", 105; Nesâî, "Ezân", 27, "Sehiv", 67; İbn Saʿd, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 596; IV, 199; Taberânî, el-Muʿcemü'l-evsaṭ (nşr. Târık b. Avezullah - Abdülmuhsin el-Hüseynî), Kahire 1415, IX, 59; İbn Hazm, Esmâʾü'ṣ-ṣaḥâbeti'r-ruvât (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 1412/1992, s. 114; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), II, 497-499; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, II, 225-226; VII, 65; X, 190; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), II, 489; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, III, 281-282; Mustafa b. Muhammed er-Râfiî, ʿUnvânü'n-necâbe fî maʿrifeti men mâte bi'l-Medîneti'l-münevvere mine'ṣ-ṣaḥâbe (nşr. Abdülhafîz Fergalî v.dğr.), [baskı yeri yok] 1411/1990, s. 241.

Mehmet Efendioğlu

# RİFÂA et-TAHTÂVÎ

(رفاعة الطهطاوي)

Rifâa Râfi‘ b. Bedevî b. Alî b. Muhammed et-Tahtâvî el-Hüseynî el-Hâşimî (1801-1873)

Mısırlı dil, edebiyat, tarih ve coğrafya âlimi, mütercim.

1216'da (1801) Mısır'ın Cercâ (Gergâ) kasabasının Tahtâ köyünde doğdu. Babasının soyu Muhammed el-Bâkır yoluyla Hz. Hüseyin'e, annesinin soyu Hazrec kabilesine dayanır. Ailesinden çok sayıda sûfî ve âlim yetişmiştir. Adını aldığı annesinin dedelerinden Rifâa b. Abdüsselâm'ın türbesi bugün de ziyaret edilen mekânlardan biridir. İlk eğitimini dayısı ve hadis âlimi Abdüssamed el-Ensârî, dil bilimci ve şair Ebü'l-Hasan Abdülazîz el-Ensârî, Şâfiî fakihi ve sûfî Ferrâc el-Ensârî'den aldı ve Kur'ân-ı Kerîm'i hıfzederek babasının gözetiminde klasik dinî metinleri okumaya başladı. 1817'de babasının vefatından sonra Ezher Üniversitesi'ne girdi; burada hadis, mantık, belâgat ve aruz tahsil etti. Hayatında önemli bir yeri olan hocası Hasan el-Attâr dinî ilimlerin yanı sıra astronomi, tıp, matematik, coğrafya ve tarihle de ilgilenmesini sağladı. 1821'de Ezher'deki öğrenimini tamamlayınca aynı yerde ders vermeye başladı. 1824'te orduda imam ve vâiz olarak görev yaptı. 1826'da Mehmed Ali Paşa tarafından Fransa'ya gönderilen kırk kişilik öğrenci grubunun başında imam ve vekilharç sıfatıyla Paris'e gitti. Burada Fransızca'yı öğrendi, ayrıca mütercimlik eğitimi aldı. Felsefeden mineraloji, matematik ve mitolojiye kadar çeşitli alanlardaki eserleri okudu. Özellikle Voltaire, Rousseau, Montesquieu ve Racine'in eserlerinden etkilendi. Bunlardan bazılarını Arapça'ya tercüme etti. Başta Fransa'ya ait gözlemlerini anlattığı Taḫlîṣü'l-ibrîz fî (ilâ) telḫîṣi Bârîz olmak üzere muhtelif eserler hazırladı. Ayrıca Edme-François Jomard, Silvestre de Sacy ve Armand Pierre Caussin de Perceval gibi şarkiyatçı ve bilim adamlarıyla tanıştı.

1831 yılında Mısır'a döndü. Medresetü't-tıb'da mütercim ve Fransızca öğretmeni, 1833'te Tura'da bulunan Topçu Okulu'nda mütercim olarak

görev yaptı. Ertesi yıl Mısır'da ortaya çıkan veba salgını yüzünden Tahtâ'ya gitti ve yaklaşık altı ay orada kaldı. Bu sırada çevirisine Paris'te başladığı Précis de géographie universelle isimli coğrafya kitabının ilk cildinin tercümesini tamamladı ve Mehmed Ali Paşa'ya sundu. Kendisine yüklü bir para ödendiği gibi sağ kol ağası rütbesiyle ödüllendirildi. Mehmed Ali Paşa'nın tercüme okulu tasarısını 1834'te kabul etmesinin ardından Tahtâvî bu okulla ilgili çalışmaları yürütmekle görevlendirildi. O sırada İbrâhim Efendi yönetiminde bulunan Medresetü't-tercüme'nin ismini Medresetü'l-elsün'e çevirdi (1835). Dilin yanı sıra tarih, coğrafya, matematik, Fransız hukuku ve fıkıh derslerinin okutulduğu okulun müfredatını değiştirdi. Tahtâvî yönetimindeki okul ilk mezunlarını 1839'da vermeye başladı, bu vesileyle kendisine binbaşı piyade mülkiye rütbesi verildi. Tahtâvî burada yöneticilik, hocalık, mütercimlik ve musahhihlik gibi birçok işi yaklaşık on altı yıl yürüttü. 1841'de hazırlık okulu, 1845'te muhasebecilik okulu ve 1847'de Medresetü'ş-şerîati'l-İslâmiyye, Medresetü'l-elsün ile birleştirildiğinden Tahtâvî'nin yetki ve sorumluluk alanı da genişledi. Öte yandan 1836'da medreselerin yeniden düzenlenmesinden sonra Dîvânü'l-cihâd'ın yerini alan Dîvânü'l-medâris'e üye seçildi. 1841'den itibaren hocası Hasan el-Attâr'ın ilk editörlüğünü yaptığı el-Veḳāʾiʿu'l-Mıṣriyye gazetesinin yönetimi ve redaksiyonu işiyle vazifelendirildi ve gazete Türkçe-Arapça olarak çıkmaya başladı.

Tahtâvî çalışmalarından dolayı Mehmed Ali Paşa ve oğulları tarafından mükâfatlandırıldı. 1844'te kaymakam, 1847'de emîr alayı rütbesinin verilmesinin ardından bey unvanına sahip oldu ve döneminde daha çok Rifâa Bey olarak tanındı. Ayrıca kendisine Mehmed Ali, İbrâhim, Said ve İsmâil paşalar tarafından arazi hediye edildi (Cemâleddin eş-Şeyyâl, s. 141). I. Abbas Hilmi, Mısır valisi olunca Fransız danışmanların görevlerine son verdiği gibi birçok okulla birlikte Medresetü'l-elsün'ü de kapattı. Tahtâvî'yi de Medresetü's-Sûdân'ı kurma göreviyle Hartum'a gönderdi (1850). Tahtâvî burada kaldığı dört yıl boyunca başlamış olduğu çeşitli tercümeleri tamamladı.

1854'te Mısır valisi olan Said Paşa tekrar Fransız danışmanlar edinirken Tahtâvî'yi de Kahire'deki Avrupa Bürosu'nun yöneticiliğine getirdi, ardından Medresetü'r-ricâl adlı askerî okula müdür vekili tayin etti. 1856-1860 yılları arasında el-Medresetü'l-harbiyye'de müdür ve hoca olarak

görev yaptı. Bu okula daha sonra tercüme, muhasebe, mühendislik ve mimarlık bölümleri ilâve edildi. Tahtâvî'nin oğlu Bedevî Fethî Bey bu okulun mezunlarındandır. 1860'ta tuğgenerallik rütbesine yükseltilen Tahtâvî okulun aynı yıl kapatılmasının ardından bir süre açıkta kaldı. 1863'te Mısır valiliğine tayin edilen İsmâil Paşa'nın Dîvânü'l-medâris'i tekrar faaliyete geçirmesiyle birlikte Tahtâvî de buraya üye ve yeniden açılan Tercüme Kalemi'ne müdür oldu; bazı Fransız kanunlarını tercüme etti. 1870'te Dîvânü'l-medâris tarafından neşredilmeye başlanan Ravżatü'l-medâris dergisinin editörlüğüne getirildi ve ölümüne kadar altı sayının editörlüğünü yaptı. 27 (veya 29) Mayıs 1873'te Kahire'de vefat etti.

Rifâa et-Tahtâvî gerek tercüme ve telif eserleriyle gerekse yetiştirdiği talebelerle Osmanlı ve Mısır'ın düşünce hayatında önemli bir yer işgal eder. Kendisi ve talebeleri birçok kitabı Avrupa dillerinden Arapça ve Türkçe'ye tercüme etmiştir (Gibb, IV/4 [1928], s. 748). Eserlerinde Batı edebiyatını, eğitimini, siyasal ve sosyal kültürünü ele alması ve bunları Mısır şartlarıyla karşılaştırması itibariyle Tahtâvî, Mısır Batılılaşma hareketinin ve XIX. yüzyıl Mısır aydınlanması denilen "nehda" hareketinin önderlerinden kabul edilir. Onun fikrî gelişmesinde en önemli rolü hocası Hasan el-Attâr'ın yönlendirmesiyle Fransız düşüncesi oynamıştır. Fransa'daki gözlemlerinden oluşan Taḫlîṣü'l-ibrîz adlı eseri, XIX. yüzyıl Fransa'sını tanıtan seyahatnâme türünde Arapça tek eser olma özelliğini 1850'li yıllara kadar korumuştur. Eserde XIX. yüzyıl Fransa'sının gelenekleri, içtimaî ve siyasî hayatı, bunların Mısır'dakilerle karşılaştırılması, Fransızlar'ın örf ve âdetleri, kadın-erkek ilişkileri, yabancılara karşı davranışları, Fransa halkının dinî hayatı, Fransız düşüncesi ve tanık olduğu 1830 devrimiyle ilgili olaylar anlatılmıştır. Tahtâvî eserleri, tercümeleri ve talebeleriyle Batı-Doğu arasında bir nevi köprü vazifesi görmüştür. Mısır'da vatan kavramının siyasal içerikle kullanılmaya başlanmasında onun önemli rolü bulunmaktadır. Tahtâvî'nin, Mısır tarihini müslümanların Mısır'ı fethiyle değil firavunlar dönemiyle başlatması Arap tarih yazıcılığında bir

yenilik kabul edilir. Eğitim alanındaki görüşlerini 1872'de kaleme aldığı el-Mürşidü'l-emîn li'l-benât ve'l-benîn isimli kitabında toplamıştır. Eğitimin önemini vurgulayan Tahtâvî bu hususta kız-erkek ayırımı yapmaz. Kızların eğitimi konusunda çabaları modern anlamdaki ilk kız okulunun Ocak 1873'te açılmasıyla sonuçlanmıştır. Tahtâvî, Arap dili ve edebiyatının

gelişmesinde de önemli katkılarda bulunmuş, Fransızca'dan çeviri yaparken terimleri bazan Arapçalaştırmış, karşılığını bulamadıklarında Fransızca terimleri Arapça'ya adapte etmiştir. Onun Fénélon'dan tercüme ettiği Mevâḳıʿu'l-eflâk fî veḳāʾiʿi Telîmâk (Les aventures de Télémaque) adlı eser Batı dillerinden Arapça'ya çevrilen ilk edebî eserler arasında yer alır.

Eserleri. A) Seyahatnâme, Tarih, Coğrafya. 1. Taḫlîṣü'l-ibrîz fî (ilâ) telḫîṣi Bârîz (ed-Dîvânü'n-nefîs bi-îvâni Bârîs). İlk defa A. Caussin de Perceval tarafından "Relation d'un voyage en France" adıyla özetlenip Arapça bazı bölümleriyle birlikte yayımlanmış (JA, XI [Paris 1833], s. 222-251), daha sonra Bulak'ta (1250, 1265; Kahire 1323), ayrıca Ahmed el-Allâm, Ahmed Ahmed el-Bedevî ve Enver Lûkā tarafından dil ve gramer açısından düzeltilerek Kahire'de (1958) neşredilmiştir. Fransızca tam tercümesini Anouar Louca L'or de Paris: Relation de voyage, 1826-1831 adıyla yayımlamıştır (Paris 1988). Seyâhatnâme Tercümesi başlığıyla Rüstem Besim (Bulak 1255), Paris Gözlemleri adıyla Cemil Çiftçi (İstanbul 1992) tarafından Türkçe'ye çevrilen eseri Daniel L. Newman An Imam in Paris: Account of a Stay in France by an Egyptian Cleric 1826-1831 ismiyle İngilizce'ye tercüme etmiştir (London 2002). 2. el-Kenzü'l-muḫtâr fî keşfi'l-arâżî (iktişâfi'l-arżi) ve'l-biḥâr (Malta 1833; Kahire 1250). Tahtâvî'nin soru-cevap tarzında yazdığı beşerî ve siyasî coğrafyaya giriş niteliğinde bir ders kitabıdır. 3. el-Meṣâbîḥu'l-münîre fî tevârîḫi'l-ḳurûni'l-aḫîre (Bulak 1266). 4. Envârü tevfîḳı'l-celîl fî aḫbâri Mıṣr ve tevs̱îḳı Benî İsmâʿîl (Bulak 1285). Mısır'ın firavunlar döneminden müslümanların fethine kadarki tarihine dairdir. 5. Menâhicü'l-elbâbi'l-Mıṣriyye fî mebâhici'l-âdâbi'l-ʿaṣriyye (Kahire 1286, 1330). 6. Nihâyetü'l-îcâz fî sîreti sâkini'l-Ḥicâz. Tahtâvî'nin Ravżatü'l-medâris dergisinde tefrika edilen bu eseri Hz. Peygamber'in hayatına dair olup vefatından sonra oğlu Ali Fehmî Rifâa tarafından neşredilmiştir (Kahire 1291, 1990). Eserde Ali b. Muhammed el-Huzâî'nin Taḫrîcü'd-delâlâti's-semʿiyye'sinin özeti de yer almaktadır (s. 305-531). 7. ed-Devletü'l-İslâmiyye niẓâmühâ ve ʿamâlâtühâ. Abdurrahman Hasan Mahmûd ve Fârûk Hâmid Bedr tarafından Nihâyetü'l-îcâz'a ilâve edilerek yayımlanmıştır (Kahire 1990).

B) Şiirleri ve Diğer Eserleri. 1. Cemâlü'l-Âcurrûmiyye (Bulak 1280). İsmâil Paşa zamanında açılan yeni okullarda İbn Mâlik'in el-Elfiyye'sinin yerine okutulmak üzere el-Âcurrûmiyye esas alınarak hazırlanan manzum

küçük bir gramer kitabıdır. 2. et-Tuḥfetü'l-mektebiyye li-taḳrîbi'l-luġati'l-ʿArabiyye (Kahire 1286/1869). Silvestre de Sacy'nin et-Tuḥfetü's-seniyye'sinden (Paris 1831) etkilenerek yazılmıştır. 3. Ḳaṣîde vaṭaniyye Mıṣriyye (Bulak 1272). Kendisini Sudan'dan geri çağıran Hidiv Said Paşa'ya ithafen yazdığı şiirlerden oluşur. 4. Ḳaṣîde vaṭaniyye Mıṣriyye. Hidiv İsmâil Paşa'ya ithafen yazılan bir kasidedir (Kahire 1281). 5. Muḳaddime vaṭaniyye Mıṣriyye (Bulak 1283). 6. el-Kevâkibü'n-neyyire fî leyâlî efrâḥi'l-ʿAzîz el-muḳmire (Bulak 1289). Tevfik Paşa'nın evliliğini tebrik için yazılan şiirlerden oluşur. 7. Taḫmîsü ḳaṣîdeti'ş-Şihâb Maḥmûd (Kahire 1309). 8. Tehniʾe ʿîdiyye vaṭaniyye (Bulak, ts.). 9. Tehniʾe vaṭaniyye li'l-vizâreti's-seniyye (Bulak, ts.). 10. Dîvânü Rifâʿa eṭ-Ṭahṭâvî (nşr. Tâhâ Vâdî, Kahire 1979, 1984). 11. el-Mürşidü'l-emîn li'l-benât ve'l-benîn (Kahire 1289). 12. el-Ḳavlü's-sedîd fi'l-ictihâd ve't-taḳlîd (Kahire 1287).

C) Tercümeleri. 1. Naẓmü'l-ʿuḳūd fî kesri'l-ûd (Paris 1827). Agoub'un (Agop Paşa ?) La lyre brisée adlı kitabının tercümesidir. 2. Coġrâfiyye ṣaġīre (Bulak 1830). Mehmed Ali Paşa'nın emriyle ders kitabı olarak Fransızca'dan çevrilmiştir. 3. Fi'l-meʿâdini'n-nefîse li-tedbîri meʿâyişi'l-ḫalâʾiḳ (Bulak 1248). Cyprien Prosper Brard'ın eserinin tercümesidir. 4. Ḳalâʾidü'l-mefâḫir fî ġarîbi ʿavâʾidi'l-evâʾil ve'l-evâḫir (Bulak 1249). İki bölümden oluşan eserin birinci bölümünün Moeurs et usages des nations adlı bir eserin tercümesi olduğu tahmin edilmektedir. İkinci bölüm, Georg Bernhard Depping'in Aperçu historique sur les moeurs et coutumes des nations başlıklı eserin çevirisidir. 5. et-Taʿrîbâtü'ş-şâfiye li-mürîdi'l-coġrâfiyye (Bulak 1250, 1838). 6. el-Coġrâfiyyetü'l-ʿumûmiyye (Bulak, ts. [1834]). Conrad Malte-Brunn'un Geographie completaire universelle isimli eserinin ilk cildinin tercümesidir. 7. Bidâyetü'l-ḳudemâʾ ve hidâyetü'l-ḥukemâʾ (Bulak 1254, 1282). Tahtâvî ile birlikte Mustafa Efendi ez-Zerâbî, Muhammed Abdürrâzık ve Medresetü'l-elsün öğrencilerinden bazılarının tercüme ettiği Yunan, Hint, Arap, Acem vb. milletlerin tarihi ve kültürüyle ilgili bir eserdir. 8. Kitâbü Ḳudemâʾi'l-felâsife (Bulak 1252; Kahire 1256). 9. el-Manṭıḳ (Bulak 1254). Dumarsais'nin La logique adlı eserinin çevirisidir. 10. Mebâdiʾü'l-hendese (Bulak 1291; Kahire 1258). Andrien-Marie Legendre'nin Eléments de géometrie başlıklı eserinin tercümesidir. 11. el-Ḳānûnü'l-medenî el-ifrencî (I-II, Bulak 1283, 1293). Tahtâvî ile öğrencisi Abdullah es-Seyyid tarafından yapılan Fransız Medenî

Kanunu’nun tercümesidir. 12. Ḳānûnü’t-ticâre (Bulak 1285). 13. Mevâḳıʿu’l-eflâk fî veḳāʾiʿi (aḫbâri) Telîmâk (Beyrut 1867). Bu eser Mısır ve Arap romancılığının gelişiminde bir hareket noktası teşkil etmiştir. Rifâa’nın bunlardan başka coğrafya, madenler ve hendeseyle ilgili bazı eserlerinin yanı sıra (Serkîs, I, 943-947) yayımlanmamış kitapları da vardır. el-Meẕâhibü’l-erbaʿa ve Şenferâ’ya ait Lâmiyyetü’l-ʿArab üzerine yaptığı şerh bunlardandır. Müellifin eserleri ayrıca el-Aʿmâlü’l-kâmile li-Rifâʿa Râfiʿ eṭ-Ṭahṭâvî adıyla Muhammed Amâre tarafından yayımlanmıştır (I-V, Beyrut 1973-1981).

Rifâa et-Tahtâvî hakkında Karl Stowasser, Shehu Ahmad Saîd Galadanci, İsrael Altman, John Ricardo Cole, Salwa Ali Rida Sawi, Lâmia Mahmûd Zekî, Ahmed Ahmed Seyyid Ahmed yüksek lisans ve doktora tezleri hazırlamış; Fethî Rifâa et-Tahtâvî, Nu‘mân Âşûr, Abdülhamîd Hilâl Abdülazîz, Raouf Abbas Hamed, Semîr Ebû Hamdân, İhlâs Fahrî İmâre, Ahmed Ahmed Bedevî, Cemâleddin eş-Şeyyâl, Sâlih Mecdî, Rüşdî Sâlih, Bedrâvî Zehrân, Muhammed İmâre, Hüseyin Fevzî en-Neccâr, Süleyman Hatîb ve Sâmî Süleyman Ahmed monografiler yazmıştır. Ayrıca müellifle ilgili çok sayıda makale yayımlanmış olup bunların yazarları arasında Leon Zolondek, Nadye Ebû Zehre, W. Walter, İmâd Şâhîn ve Juan R. I. Cole yer alır (Goldschmidt, s. 419-423; Abdülcebbâr er-Rifâî, s. 327-330).

## BİBLİYOGRAFYA

Rifâa et-Tahtâvî, Ein Muslim entdeckt Europa (trc. Karl Stowasser), Leipzig 1988, tercüme edenin son sözü, s. 305-324; Serkîs, Muʿcem, I, 943-947; Cemâleddin eş-Şeyyâl, Târîḫu’t-terceme ve’l-ḥareketi’s̱-s̱eḳāfiyye fî ʿaṣri Muḥammed ʿAlî, Kahire 1951, s. 119-146; A. Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939, London 1962,

s. 67-102, ayrıca bk. Fihrist; J. A. Haywood, Modern Arabic Literature: 1800-1970, London 1971, s. 32-35; P. Gran, Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760-1840, Austin 1979, s. 197-208, ayrıca bk. Fihrist; J. Brugman, An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt,

Leiden 1984, s. 18-25; Abdülcebbâr er-Rifâî, el-İḥtirâḳu’s̱-s̱eḳāfî, Kum 1374/1416, s. 327-330; A. Goldschmidt, Ḳāmûsü terâcimi Mıṣri’l-ḥadîs̱e (trc. Abdülvehhâb Bekir), Kahire 2003, s. 418-423; Jomard, “Ecole égyptienne de Paris”, JA, II (1828), s. 96-116; H. A. R. Gibb, “Studies in Contemporary Arabic Literature”, BSOAS, IV/4 (1928), s. 745-760; J. Heyworth-Dunne, “Rifāʿah Badawī Rāfiʿ al-Ṭaḥṭāwī: The Egyptian Revivalist”, a.e., IX/4 (1939), s. 961-967; X/2 (1940), s. 399-415; B. Lewis, “Watan”, Journal of Contemporary History, XXVI/3, London 1991, s. 523-533; J. W. Livingston, “Western Science and Educational Reform in the Thought of Shaykh Rifā‘a al-Tahtāwī”, IJMES, XXVIII (1996), s. 543-564; Mohammed Sawaie, “Rifā‘a al-Ṭahtāwī and His Contrubution to the Lexical Development of Modern Literary Arabic”, a.e., XXXII (2000), s. 395-410; K. Öhrnberg, “Rifāʿa Bey al-Ṭahṭāwī”, EI$^2$ (İng.), VIII, 523-524.

Hilal Görgün

# RİFÂDE

(الرفادة)

Hac döneminde hacılara yemek dağıtma görevi.

Sözlükte “yardım etmek, desteklemek; bağışlamak” anlamlarına gelen rifâde kelimesi, Câhiliye döneminde “hac günlerinde Kâbe’yi ziyaret için gelenlerin yemek ihtiyaçlarının karşılanması” mânasında kullanılmıştır. Câhiliye devri Arapları arasında misafirperverliğin çok yaygın olması, İslâmiyet’ten sonra da Mekke ve Medine halkının şehirlerine gelen yabancılara yemek ikram etmeyi sürdürmesi rifâde geleneğinin köklü bir geçmişi olduğunu göstermektedir. Câhiliye döneminde önceleri, Kâbe’yi ziyarete gelenler Mekke halkından toplanan yardımlarla oluşturulan bütçeden ağırlanırken daha sonra bu görevi, onu bir itibar ve şeref vasıtası olarak gören zenginlerle Mekke ve Kâbe yönetiminde etkili olan kabile reisleri üstlenmiştir. Daha çok hurma ve kuru üzümden ibaret olan yemeğin ana malzemesine zamanla et, ekmek, yağ, buğday ve arpa eklenmiştir. İlk defa deve etinden yemek yaptırıp hacılara dağıtan kimsenin Mekke’ye putperestliği sokan Amr b. Lühay olduğu rivayet edilir.

Rifâde hizmeti, Hz. Peygamber’in dördüncü dedesi Kusay b. Kilâb tarafından bir kurum haline getirilmiştir. Kinâne ve Kudâa kabilelerinin yardımıyla Mekke’ye hâkim olan Kusay, Kâbe hizmetleriyle ilgili düzenlemeler yaparken Kureyşliler’e, “Sizler Allah’ın komşuları ve harem ehlisiniz, hacılar ise Tanrı’nın misafirleri ve O’nun evinin ziyaretçileridir. Onlar ikram edilmeye en lâyık olan misafirlerdir, buradan ayrılıncaya kadar onlara yemek hazırlayın, içecek ikram edin. İmkânlarım bunun tamamını karşılamaya yetecek olsaydı bunu bizzat kendim yerine getirirdim” demiş (İbn Sa‘d, I, 60), Kureyşliler, Kusayy’ın bu teklifini kabul ederek mallarından bir kısmını bu iş için ayırmıştır. Rifâde hizmeti için Kureyşliler’den her yıl para ve mal toplanarak bir bütçe oluşturulması bu olaydan sonra gelenek halini almıştır. Bütçeye katılmanın üst sınırının 100 miskal ağırlığındaki Bizans parası olduğu rivayet edilir. Bu uygulamayla Mekke’ye gelen herkesin ağırlanması hedeflenmişse de malî durumu iyi

olmayanlara öncelik tanınmıştır. Haccın ilk günlerinde Mekke yollarında ve şehrin belli yerlerinde oluşturduğu özel mekânlarda develer kestirip hazırlattığı yemekleri hacılara ikram eden Kusay (Ya‘kūbî, I, 259), yaşlandığı zaman oğlu Abdüddâr’a hacılara yemek yedirme hizmetini sürdürmesini vasiyet etmiştir. Ezrakī, Kusayy’ın bu görevi öbür oğlu Abdümenâf’a verdiğini kaydederse de (Aḫbâru Mekke, I, 110) bu bilgi diğer kaynaklar tarafından teyit edilmemektedir. Bir süre sonra başta Abdümenâf olmak üzere Hâşim, Muttalib, Nevfel ve Abdüşems sayı ve itibar bakımından daha üstün olduklarını ileri sürerek bu görevlerin Abdümenâfoğulları’na verilmesi gerektiğini belirtmiş ve onlara karşı mücadeleye girişmiştir (bk. HİLFÜ’l-MUTAYYEBÎN). Sonunda rifâdenin de aralarında bulunduğu bazı görevlerin Abdümenâfoğulları’na verilmesi kararlaştırılmış, böylece rifâde görevi, zenginliği ve cömertliğinden dolayı Abdümenâf b. Kusayy’ın oğlu ve Hz. Muhammed’in büyük dedesi Hâşim’e geçmiştir.

Hâşim de Kureyşliler’den mal toplama geleneğini sürdürmüş, rifâde ve sikāye görevleri için harcanan paranın dörtte birini kendi malından karşılamıştır (İbn Habîb, s. 27). Bu konuda yaptığı hizmetlerle Mekke ve çevresindeki Arap kabileleri arasında büyük itibara sahip olan Hâşim, kıtlığın hüküm sürdüğü bir yıl Dımaşk’tan getirttiği ekmekleri et suyunda tirit yaparak hacılara ikram etmiş, bundan dolayı asıl adı Amr olmakla birlikte “Hâşim” (kıran, ufalayan, parçalara ayıran) lakabıyla meşhur olmuştur (İbn Sa‘d, I, 62-63; Belâzürî, I, 67). Rifâde hizmetini Hâşim’den sonra küçük kardeşi Muttalib üstlenmiş, ondan da Hz. Peygamber’in dedesi Abdülmuttalib’e geçmiştir.

Abdülmuttalib’den sonra rifâde görevi oğlu Ebû Tâlib’e intikal etmiştir (Ezrakī, I, 112). İslâm’ın ilk yıllarında da bu görevi yürüten Ebû Tâlib malî durumu bozulunca kardeşi Abbas’tan önce 10.000, ertesi yıl 15.000 dirhem borç almak zorunda kalmıştır. Üçüncü yıl borcunu ödeyemeyince rifâde ve sikāye görevlerini Abbas’a devretmiş (Belâzürî, I, 64), Abbas bu görevleri Mekke’nin fethine kadar sürdürmüştür. M. Watt, Abdümenafoğulları’nın rifâdenin de aralarında bulunduğu Kâbe hizmetlerini üstlenme konusundaki çabalarını ve hizmetlerini maddî çıkar elde etmek amacıyla ilişkilendirir (Hz. Muhammed Mekke’de, s. 26). Böylece Hâşim’in harcamaların bir kısmını kendi malından karşıladığını ve Ebû Tâlib’in borçlandığı için bu

görevleri kardeşine devrettiğini göz ardı eder.

Resûl-i Ekrem, Mekke'nin fethinden sonra rifâdeyi şahısların uhdesinden alıp bir kamu görevi haline getirmiştir. 9 (631) yılında hac emîri olarak görevlendirdiği Hz. Ebû Bekir'e hacılara yemek hazırlatması için bir miktar mal veren Hz. Peygamber Vedâ haccında bu görevi bizzat üstlenmiştir (Ezrakī, I, 112, 194-195). Rifâde görevi Hulefâ-yi Râşidîn döneminden itibaren Mekke'ye hâkim olan halife ve devlet başkanları tarafından yürütülmüştür (a.g.e., I, 112). İbn Kesîr rifâdenin zaman zaman kesintiye uğradığını, Abbâsîler'in ilk yıllarında bu görevin sürdürülebilmesi için masrafları beytülmâlden karşılanmak üzere bazı kişilerin görevlendirildiğini kaydeder (el-Bidâye ve'n-nihâye, II, 193). Sonraki dönemlerde rifâde hizmetinin hac mevsimlerinde Medine'de de sürdürüldüğü görülmektedir. Haremeyn fakirlerine ikram edilmek üzere Mekke ve Medine imaretlerinde pişirilen bir çeşit çorba olan deşîşe rifâdenin değişik bir uygulamasıdır (bk. DEŞÎŞE). Takıyyüddin el-Fâsî (ö. 832/1429), halife ve sultanların emriyle hac mevsimlerinde Mekke ve Mina'da yemek pişirilerek insanlara dağıtıldığını kaydeder (Şifâʾü'l-ġarâm, II, 141). Eyüp Sabri Paşa bu uygulamanın Osmanlı döneminde de sürdürüldüğünü, Mina'da bulunan Osmanlı askerlerine ve özellikle fakir hacılara Mekke Emirliği tarafından et ve erzak dağıtıldığını, Müzdelife'den Mekke'ye dönülen ikinci günün akşamında büyük bir ziyafet düzenlendiğini, 1873 yılı hac mevsimindeki bu ziyafete Mekkeliler ve hacı adaylarıyla birlikte kendisinin de katıldığını söyler (Mir'âtü'l-Haremeyn, I, 327).

## BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "rfd" md.; İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Kahire 1987, I, 144, 148-150, 156-158, 163; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1410/1990, I, 60, 62-63, 67; İbn Habîb, el-Münemmaḳ, s. 27-28; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhas), I, 110, 112, 194-195; İbn Şebbe, Târîḫu'l-Medîneti'l-münevvere, IV, 1149; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), I, 58, 62, 64, 67-68; IX, 415; Ya'kūbî, Târîḫ, I, 239, 259; İbn

Abdürabbih, el-ʿİkdü'l-ferîd (nşr. Abdülmecîd et-Terhînî), Beyrut 1407/1987, III, 267-269; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XVI, 34-38; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye (nşr. Ali Abdüssâtir v.dğr.), Kahire 1408/1988, II, 192-194, 270; XIII, 52; Fâsî, Şifâʾü'l-ġarâm (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, II, 121-124, 139-141; Mir'âtü'l-Haremeyn, I, 327; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, II, 845; W. Montgomery Watt, Hz. Muhammed Mekke'de (trc. Rami Ayas - Azmi Yüksel), Ankara 1986, s. 26; İbrahim Sarıçam, Emevî-Hâşimî İlişkileri, Ankara 1997, s. 62, 67-68, 99; G. R. Hawting, "The 'Sacred Offices' of Mecca from Jahiliyya to Islam", Jerusalem Studies in Arabic and Islam, XIII, Jerusalem 1990, s. 64.

Mustafa Sabri Küçükaşcı

# RİFÂÎ, Ahmed b. Ali

(bk. AHMED er-RİFÂÎ).

# RİFÂÎ ÂSİTÂNESİ

Rifâiyye tarikatının İstanbul'daki merkez tekkesi.

Üsküdar İnadiye'deki Gündoğumu caddesi (eski Menzilhâne Yokuşu) üzerinde önce küçük bir zâviye olarak kurulmuştur. Bânisi, 1591-1592 civarında Yemen'den İstanbul'a gelen ve âsitânenin karşısındaki Tavâşî Hasan Ağa (İnadiye) Camii'nde Rifâî âyini icra etmeye başlayan Şeyh Muhammed b. Ukayl'dir (ö. 1037/1627). Bugün mevcut olan 1145 (1732) tarihli kitâbeden bu tarihte bir tekke binasının yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu bina, Defteri Hâkānî Emini Hâfız Yûsuf Rızâ Efendi tarafından 1812'den önce eskisinden daha geniş biçimde ihya edilerek vakfiyesi düzenlenmiştir. Rifâiyye'nin asıl âsitânesi, Bağdat'ın güneyinde Basra ile Vâsıt arasındaki Ümmü Abîde köyü yakınlarında Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin türbesinin yanında pîr makamı niteliğinde olan tesistir. Ancak İstanbul'un İslâm âlemindeki imtiyazlı mevkiinden dolayı Üsküdar'daki bu âsitâne Anadolu ve Rumeli'deki Rifâî tekkelerinin merkezi haline gelmiştir.

Bazı kısımları 1898'de onarım geçirse de tekkelerin kapatıldığı 1925 yılında tamire muhtaç durumda bulunan tekkenin harem kısmında son postnişin Hasan Hüsnü Efendi oturmuş, selâmlık kısmı 1929'da Vakıflar İdaresi tarafından kiraya verilmiştir. 13 Haziran 1942'de çıkan bir yangında iki evle birlikte tekkenin büyük kısmı yanmış, Vakıflar İdaresi restorasyon projesini hazırlatmış, ancak tamirat gerçekleşmemiştir. Yangından kurtulan kısım 1953'te yıktırılınca Gündoğumu caddesi üzerindeki küçük hazîre dışında âsitâneden herhangi bir iz kalmamıştır. Günümüzde tekke binasının yerinde eski yapıyla hiçbir ilgisi olmayan alelâde bir mesken bulunmaktadır.

Kaynaklarda âyin gününden ve farklı tarihlerde postta oturan şeyhlerden dolayı Perşembe, Feyzîzâde, Hâfız İbrâhim Efendi, Şeyh Hâfız Efendi, Şeyh Mehmed, Şeyh Sâdık Efendi, Şeyh Ziyâ Efendi gibi adlarla zikredilmektedir. Rifâiyye'nin Ulvâniyye koluna bağlı olan âsitâne perşembe günleri öğle namazını müteakip yapılan mukabele sırasında gösterilen "burhan"larla tanınmaktaydı. Bu sebeple Avrupa'da oryantalizm

ve egzotizm eğilimlerinin ağırlık kazandığı XIX. yüzyılda basılmış seyyah rehberlerinin çoğunda İstanbul'da "kaçırılmaması gereken ilginç hususlar" arasında Üsküdar'da "haykıran dervişler tekkesi" adıyla yer almış ve çok sayıda yabancı yazarın ve ressamın uğrağı olmuştur. Fransız Albert Aublet ile "ressâm-ı Hazreti Şehriyârî" İtalyan Fausto Zonaro'nun tevhidhânede âyin sırasında şeyh efendi tarafından hastaların çiğnenmesini (devsiye yapılmasını) tasvir eden tabloları bunlardandır. Aublet, "Cérémonie des derviches hurleurs de Scutari" adlı 1882 tarihli tablosunda mihrap duvarını mefruşatına ilişkin ayrıntılarıyla aslına uygun biçimde tasvir etmiştir.

Âsitâne postuna oturan meşâyih şunlardır: Şeyh Muhammed el-Hadîdî (1732-1756), Şamlı Şeyh Yâsin Efendi (1756 [?]), Hocazâde Şeyh Mehmed Tâhir Efendi (1812), Şeyh Ali Rızâ Efendi (1812-1813), Şeyh Mehmed Sâdık Hilmi Efendi (1813-1826), Şeyh Seyyid Feyzullah Efendi (1826-1843), Lârendeli Tatar Şeyh Hâfız İbrâhim Hilmi Efendi (1843-1865), Şeyh Hâfız Abdurrahman Tevfik (Büyük) Efendi (1865-1898), Şeyh Abdülkadir Ahmed Ziyâeddin Salâhî Efendi (Ziyâ Molla) (1898-1917), Şeyh Hasan Hüsnü Sarıer (Ceyhun) Efendi (1917-1925).

Arsanın batı kesiminde tek bir yapıdan ibaret olan tekke batıda Gündoğumu caddesi, doğuda Ferah sokağı, diğer iki yönde komşu parsellerle çevrilidir. Cadde üstündeki çevre duvarıyla tekke binası arasında kalan sahanın kuzey kesimi hazîre, güney kesimi küçük bir avludur. Cadde üzerindeki, köfeki taşıyla örülü ve harpuştalı çevre duvarında dikdörtgen açıklıklı ve demir parmaklıklı yedi pencere sıralanır. İkinci bâni Yûsuf Rızâ Efendi'nin kabrinin hizasında büyük pencerenin üzerindeki basık kemer biçimli yükseltide ta'lik hattıyla Ankebût sûresinin 57. âyeti yazılıdır. Duvarın güney ucunda halen mevcut olmayan cümle kapısının üstünde âsitânenin 1145 (1732) tarihini taşıyan manzum kitâbesi vardı. Tekke binası içinde kuzeyde tevhidhâneyle türbe, batıda giriş taşlığı, güneybatıda selâmlık, güneydoğuda harem yer almakta, haremin tek katlı olan bir kısmı bu yönde kitleden taşmaktadır. Arsadaki eğime uyularak mekânlar batıdan doğuya doğru alçalan kademeler üzerine oturtulmuştur. Tekkenin boyutları en geniş yerinde 25 × 17 metreyi bulur. Haremin güneydoğu yönündeki çıkıntısı dışında yapı iki katlıdır. Türbenin kuzey ve batı duvarları ile haremin bodrum katındaki dış duvarlar kâgirdir. Diğer bütün duvarlar ahşap karkaslı olup içeriden bağdâdî sıva,

dışarıdan ahşapla kaplanmıştır. İki kat yüksekliğinde ve 9,60 × 9,60 m. boyutlarındaki tevhidhânenin sağır olan güney duvarının ortasında yarım daire planlı mihrap hücresi vardır. Doğu ve kuzey yönlerinde 1,50 m. derinliğindeki mahfillerin zemini bir kademe yükseltilmiş, sınırlarına fevkanî kadın mahfillerini taşıyan ahşap dikmeler dizilmiş, dikmelerin arası -girişin karşısına isabet eden yer dışında-ahşap korkuluklarla kapatılmıştır. Doğu ve kuzey duvarlarındaki yedi pencereden ışık alan tevhidhânenin mihrabı ve çevresi Rifâî tekkelerine özgü bir biçimde tefriş edilmiştir. Mihrabın içine burhan göstermekte kullanılan topuz (şiş), tığ, kılıç, gürz gibi aletler asılmış, iki yanına teberler dikilmiş, sağ ve soldaki duvarlara iki defa kutbiyet makamına nâil olduğu için “ebü’l-alemeyn” olarak anılan Pîr Ahmed er-Rifâî’nin çifte tarikat sancağı gerilmiştir. Tevhidhânenin batı duvarında zemini üç basamakla yükseltilmiş türbe ahşap korkuluklarla sınırlandırılmıştır. İki kat yüksekliğindeki dikdörtgen planlı (5,40 × 3,70 m.) türbede bulunan beş adet ahşap sandukanın başuçlarında âsitânenin dervişlerinden Hattat İsmâil Dede Efendi’nin nesih hattıyla yazılmış manzumeleri içeren levhalar yer almaktaydı. Rifâî Âsitânesi tasarım mantığı, cephe düzeni, mimari ayrıntılar ve süsleme programı bakımından dönemin ahşap sivil mimari örnekleriyle büyük bir yakınlık gösteren XIX. yüzyılın tipik bir örneğidir. Gösteriş iddiasından ve biçim kaygısından uzak, ihtiyaca göre tasarlanmış yapının selâmlık ve harem bölümlerini oluşturan mekânları arasında tekkelerin kullanım şemasını yansıtan girift bağlantıların kurulduğu dikkati çekmektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Tekkeleri Listesi, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1825, sıra nr. 136; TSMA, nr. E. 1772, 3333, sıra nr. 168; Süleymaniye Ktp., Zühdü Bey, nr. 489, vr. 2b; Üsküdar’da Menzilhane Yokuşu’ndaki Şeyh Tevfik Efendi Dergâhı’nın Planı, BA, Plan-Proje-Kroki Kataloğu, nr. 93; Galata Mevlevihanesi Müzesi, Cemâleddin Server Revnakoğlu Arşivi, dosya nr. A/168; Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 13; Melekpaşazâde Kadri Bey, Hankahnâme, Süleymaniye Ktp., Nuri Arlasez, nr. 36, vr. 8b (nr. 206); Âsitâne Tekkeleri, s. 17;

Mecmûa-i Cevâmi‘, II, 64-65; Mehmed Râif, Mir’ât-ı İstanbul, İstanbul 1314, s. 113; Tekâyâ ve Zevâyâya Mahsus Defter, İstanbul Vakıflar Başmüdürlüğü Arşivi, nr. 309; Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ (nşr. Ali Yılmaz - Mehmet Akkuş), İstanbul 2006, V, 305; I. Friedlander, The Whirling Dervishes, New York 1975, s. 120-121; Konyalı, Üsküdar Tarihi, I, 61, 247-248, 433; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 77; a.e.: İstanbul Hankahları Meşâyihi (nşr. Turgut Kut), Harvard 1995, s. 73-74; L. Thornton, Les orientalistes peintres et voyageurs 1828-1908, Paris 1983, s. 218-219; T. Gautier, Constantinople, İstanbul 1990, s. 139-148; a.e.: İstanbul (trc. Nurullah Berk), İstanbul, ts. (Apa Ofset Basımevi), s. 151-161; M. Baha Tanman, “Settings for the Veneration of Saints”, The Dervish Lodge: Architecture, Art and Sufism in Ottoman Turkey (ed. R. Lifchez), Berkeley 1992, s. 155-156; a.mlf., “İstanbul’un Ortadan Kalkan Tarihî Eserlerinden Üsküdar’da Rifa’î Âsitânesi”, 100 Yaşında Bir Osmanlı Ekrem Hakkı Ayverdi ve Osmanlı Mimârîsi Sempozyumu (haz. Ayşe Yıldız Topuz), Ankara 2002, s. 117-174; a.mlf., “Rıfaî Âsitanesi”, DBİst.A, VI (1994), s. 324-325; Sâlim Yorgancıoğlu, Üsküdar Dergâhları (haz. Ahmed Yüksel Özemre), İstanbul 2004, s. 114-116; Ziya Şâkir, “Tarikler, Tekkeler”, Resimli Tarih Mecmuası, sy. 12, İstanbul 1950, s. 464-467; Nedret İşli - T. Zarcone, “La population des couvents de derviches d’Istanbul à la fin du XIXè siècle”, Anatolia Moderna: Yeni Anadolu, II, Paris 1991, s. 209-220; Esin Demirel İşli, “Üsküdar’da Rufai Asitanesi”, Arkitekt, sy. 433, İstanbul 1996, s. 84-85.

M. Baha Tanman

# RİFÂİYYE

(الرفاعيّة)

Ahmed er-Rifâî'ye (ö. 578/1182) nisbet edilen İslâm dünyasının ilk tarikatlarından biri.

Kurucusunun nisbesinden dolayı Rifâiyye diye bilindiği gibi ismine izâfetle Ahmediyye, kurulduğu bölge olan Batâih'e nisbetle Batâihiyye adlarıyla da anılır. Ancak sonraki yıllarda muhtemelen Batâihiyye adının fazla kullanılmaması ve XIII. yüzyılda Ahmediyye adıyla ortaya çıkan Bedeviyye ile karıştırılmaması için daha çok Rifâiyye adı yaygınlaşmıştır. Tarikat günümüzde Türkiye'de Rufâiyye şeklinde de söylenmektedir. 512'de (1118) Irak'ın güneyindeki Batâih bölgesinde Ümmüabîde köyünde doğan Ahmed er-Rifâî önce Ebü'l-Fazl Ali el-Vâsıtî'den, daha sonra dayısı Mansûr el-Batâihî'den hilâfet aldığı için Rifâiyye'nin Hz. Ali'ye ulaşan iki silsilesi bulunmaktadır. İlk şeyhi vasıtasıyla silsile Ebü'l-Fazl b. Kâmih el-Vâsıtî, Gulâm b. Türkân, Ebû Ali er-Rûzbârî, Ali el-Acemî, Ebû Bekir eş-Şiblî; ikinci şeyhi vasıtasıyla Ebû Mansûr et-Tayyib, Ebû Saîd en-Neccâr, Ebû Ali el-Karmezî, Ebü'l-Kāsım es-Sundûsî (es-Sundurûsî), Ebû Muhammed Ruveym el-Bağdâdî ile Cüneyd-i Bağdâdî'ye varmakta, ondan da Hz. Ali'ye ulaşmaktadır.

Rifâiyye'nin XII. yüzyılda teşekkül eden tarikatlar arasında kuruluşunu tamamlayıp teşkilâtlanan ilk tarikat olduğunu söylemek mümkündür. Ahmed er-Rifâî'nin genç yaşta devrin meşhur sûfîlerinden olan dayısı Mansûr el-Batâihî'den kalabalık bir mürid topluluğu devralmış olması bu teşkilâtlanmanın en önemli sebebi olarak görülebilir. Zira Şeyh Mansûr, onu 540 (1145-46) yılında "şeyhü'ş-şüyûh" unvanıyla Ümmüabîde'de bulunan tekkeye yerleştirerek kendisine bağlı bütün tekkelerin başına geçirmişti. Buradaki merkez tekkenin on yıl sonra ilâvelerle genişletildiği görülmektedir. 550'de (1155) 4000 kemerli olarak inşa edilen ve "rivâk" diye anılan bu tekke yüzlerce metrekarelik bir alanı kapsayacak büyüklükteydi. Zâviye yerine daha çok rivâk kelimesinin kullanılması, tekke binasının ahşap direkler ve direkler arasında üstü örtülü kemerlerle

bağlantılardan meydana gelen revaklardan oluşması sebebiyledir. Kurulduğu bölge Güney Irak'ta Kûfe, Vâsıt ve Basra arasında Fırat ile Dicle nehirlerinin meydana getirdiği, içinde bolca ağaç ve kamış bulunan bataklıklardan (batâih) ibaret olduğundan tekkenin bu şekilde inşa edildiği anlaşılmaktadır. Tekkenin binlerce muhip ve müntesibin sağladığı bağış, hediye ve vakıflarla on binlerce cemaate hizmet edebilecek tarzda yapılandığı belirtilir. Büyük zikir meclislerinin kurulduğu geceler (mahyâ) 100.000 mürid Ümmüabîde civarında çadırlarını kurar ve her gün 20.000 mürid rivâkta toplanırdı. Bunlara sabah akşam yiyecek ikram edilirdi. VI (XII) ve VIII. (XIV.) yüzyıllarda müreffeh bir yer olarak anılan, yerleşim yerlerinin birbirine dereler ve su

kanalları ile bağlandığı, ulaşımın kayıklarla yapıldığı anlaşılan bu bölgede günümüzde sadece Ahmed er-Rifâî'nin türbesi kalmıştır. Ahmed er-Rifâî'den sonra Ümmüabîde'deki rivâkta irşad postuna ilk olarak yeğeni ve damadı Ali b. Osman (ö. 584/1188), ardından diğer damadı Abdürrahîm b. Osman (ö. 604/1207), onun ardından ilk damadından torunu İbrâhim el-A'zeb (ö. 609/1212) oturmuş, böylece şeyhlik Rifâî ailesi içinde devam etmiştir. İbrâhim el-A'zeb ile birlikte kardeşi Ahmed el-Ahdar'dan Rifâiyye kaynaklarında kutub olarak söz edilmektedir. Rifâiyye, Ahmed er-Rifâî'nin İskenderiye'ye gönderdiği Ebü'l-Feth el-Vâsıtî (ö. 632/1234-35) aracılığıyla Mısır'da teşkilâtlanan ilk tarikat olmuştur. Ahmed er-Rifâî ve tarikatıyla ilgili el-Maʿârifü'l-Muḥammediyye fi'l-veẓâʾifi'l-Aḥmediyye adlı eserin yazarı, Rifâî'nin torunlarından İzzeddin Ahmed es-Sayyâd (ö. 670/1271) zamanında tarikat Irak, Suriye, Hicaz, Yemen ve Mısır'da yaygınlık kazanmıştır. Ayrıca Tunus'ta XV. yüzyılda bir Rifâî şeyhinin bulunduğu bilinmektedir.

Amasya Taşova'da Rifâiyye'ye ait Seyyid Nûreddin Alparslan Zâviyesi için düzenlenen vakfiyenin Ramazan 655 (Eylül 1257) tarihini taşıması (Bayram, sy. XXIII [1994], s. 32), Kayseri civarında Develi'de Seyyid Şerif adlı bir Rifâî şeyhine ait 695 (1295-96) tarihli bir mezar taşının bulunması (Özgüç - Akok, XIX/75 [1955], s. 382) ve Eflâkî'nin kaydına göre Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (ö. 672/1273) sağlığında Konya'da Rifâîler'in mevcudiyeti (Âriflerin Menkıbeleri, II, 149-150) Rifâiyye'nin Anadolu'da XIII. yüzyılın ortalarından itibaren varlığını göstermektedir. İbn Battûta 732-734 (1332-1334) yıllarında dolaştığı yerlerden Kuzey Anadolu,

Amasya, İzmir, Bergama ve Macar adlı bir Türkistan şehrinde Rifâiyye mensuplarından söz etmektedir (Seyahatnâme, I, 417, 425, 427, 471). M. Fuad Köprülü, İbn Battûta'dan hareketle Rifâiyye mensuplarının XIII. yüzyılın sonları ile XIV. yüzyılın başlarında Anadolu'da faaliyet gösterdiklerini (Türk Edebiyâtında İlk Mutasavvıflar, s. 174), Osmanlı Devleti'nin kurulduğu bu dönemde Rifâîliğin en etkili tarikatlardan biri olduğunu (Osmanlı Devletinin Kuruluşu, s. 95-96) kaydetmektedir. Rifâiyye'nin yanı sıra birkaç tarikata daha intisabı bilinen Molla Fenârî'nin XV. yüzyılda Bursa'da yaşamış olması Rifâiyye'nin Anadolu'da bu yüzyılda da devam ettiğini göstermektedir. Kaynaklar, XVI. yüzyılın ilk yarısında Anadolu ve İstanbul'da Rifâîliğin varlığından söz etmemekte (Öngören, s. 19), Rifâiyye mensuplarına İstanbul'da ancak XVI. yüzyılın sonlarından itibaren rastlanmaktadır. Yemen'den İstanbul'a gelen Şeyh Muhammed b. Ukayl (ö. 1037/1627) Üsküdar'da Tavâşî Hasan Ağa (İnâdiye) Camii'nde Rifâî âyini icra etmiştir. İstanbul'da tarikatın yaygınlaşması XVIII. yüzyılda Üsküdar'da Rifâî Âsitânesi'nin kurulmasıyla başlar (bk. RİFÂÎ ÂSİTÂNESİ). Bu yüzyılda tarikatın İstanbul'daki altı büyük tarikattan biri olduğu belirtilmektedir (d'Ohsson, IV, 661-662). Aynı yüzyılın başlarından itibaren tarikatın birkaç tekke ile Edirne'de temsil edildiği ve burada Kabûlî Mustafa Efendi gibi divan sahibi bir şeyhin yetiştiği bilinmektedir (Şimşek, s. 29). Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî adında hem soy hem tarikat bakımından Rifâî-Sayyâdî olan bir şeyhin nakîbüleşraf olarak II. Abdülhamid'in yakınında bulunması, Rifâiyye'nin XIX. yüzyılın sonu ve XX. yüzyılın başlarında bütün Osmanlı topraklarında faal olduğunu göstermektedir. XIX. yüzyıl sonunda sadece İstanbul'da kırktan fazla Rifâî tekkesi mevcuttu (Depont - Coppolani, s. 328-329). G. Veinstein ve N. Clayer, bu dönemde İstanbul'daki Rifâî tekkelerinin diğer bütün tekkelere oranının yüzde on bir olduğunu tesbit etmiştir (Les voies d'Allah, s. 323). Enver Behnan Şapolyo, tekkelerin kapatılmasından (30 Kasım 1925) önce İstanbul'daki kırk Rifâî tekkesinin ismini kaydetmiştir (Mezhepler ve Tarîkatlar Târihi, s. 464-465).

XIX. yüzyılın sonlarında Endonezya'dan Hindistan, Afrika ve Balkanlar'a kadar hemen hemen bütün İslâm dünyasına yayılmış olan Rifâiyye günümüzde Mısır, Suriye, Yemen, Irak, Türkiye ve Balkan ülkelerinde varlığını sürdürmektedir (Tahralı, Ahmad al-Rifâî, s. 335-336). Bulgaristan'ın Şumnu şehrinde Rifâî dervişlerinin faaliyetlerine ve XIX.

yüzyılda Sofya ile Köstendil'de iki Rifâî tekkesine rastlanmaktadır. Yunanistan'ın Yanya, Serez, Eğriboz, Gümülcine, Selânik şehirlerinde ve Girit adasında Rifâî tekkeleri kurulmuştur. Arnavutluk'ta Rifâiyye'nin XVII. yüzyılın ortalarından itibaren yayılmaya başladığı anlaşılmaktadır. XIX. yüzyılın sonlarına doğru Yakovalı Şeyh Mûsâ Muslihuddin er-Rifâî'nin Yakova'da kurduğu Hacı Mûsâ Tekkesi'ndeki faaliyetleri sonucu Rifâiyye, Arnavutluk'un yanı sıra Kosova ve Makedonya'ya da yayılmıştır. Arnavutluk'un Tiran, Berat, Pegin (Peçin), İşkodra, Ergiri kasrı (Gjirokaster), İlbasan (Elbasan), Petrela ve Tropoya şehirlerinde bu tarikata ait ondan fazla tekke kurulmuştur. Ayrıca Bosna-Hersek'in Saraybosna; Kosova'nın İpek, Prizren, Yakova (Gjakovë); Makedonya'nın Manastır, Kavadarcı, Üsküp; Hırvatistan'ın Yakova (Djakovo) şehirlerinde Rifâiyye adına tekkeler kurulduğu görülmektedir. Buradan Avrupa ülkelerine, Amerika Birleşik Devletleri, Kanada ve Avustralya'ya göç eden Rifâîler'den bir kısmının oralarda da tekkeler açtığı belirtilmektedir.

Rifâiyye tarikatının esasları Ahmed er-Rifâî tarafından tesbit edilmiştir. Onun ifadesine göre Rifâiyye Kitap ve Sünnet'e dayanan, tevazu ve alçak gönüllülüğün esas alındığı bir tarikattır (el-Burhânü'l-müʾeyyed, s. 62-63, 88; el-Mecâlisü's-seniyye, s. 17-18). Rifâiyye'de şeyhe intisap müridle mürşid arasında bir anlaşma ve sözleşme (biat ve mübâyaa) olarak kabul edilmekte ve bir merasimle gerçekleştirilmektedir. Kenan Rifâî tarikattaki biat merasimini ayrıntılı şekilde kaydetmiştir (Ahmed er-Rifâî, s. 155-157). Tarikata giren sâlikten evvelâ şeriatın emir ve yasaklarını öğrenerek gereğini yerine getirmesi, sonra farzlarla birlikte çokça nâfile ibadetlerle meşgul olması istenir. Sâlik için şeriat edeplerinden tercih edilen öncelikle sohbettir; yani mürid mürşidinin sözlerini dikkatle dinlemeli, onun hal ve hareketlerine dikkat etmeli, davranışlarını ona göre düzenlemelidir. Şeyh ile sohbet ve beraberlik müridin kötü huylarını güzel huylara dönüştürmesine yardımcı olur. Seyrü sülûkün başlangıcı Hakk'a yönelip kalp huzurunu elde etmektir. Bu huzura mürşidin talimatına göre çokça salâtü selâm getirmekle ulaşılır. Salâtü selâm getirmekten maksat sâlike Hz. Peygamber'den feyiz ve "nefha"ların erişmesini sağlamaktır. Zira salâtü selâm vesilesiyle aradaki perdeler kalkmakta ve sâlik Resûl-i Ekrem'den zat nurlarını görebilmektedir. Buna göre Hakk'ın huzuruna vâsıl olmada Hz. Peygamber bir kapı mesabesindedir. Salâtü selâmın her namazdan sonra mürşidin belirleyeceği sayıda okunan beş şekli olmakla birlikte ümmî müridler için,

“Allāhümme salli alâ seyyidinâ Muhammedin ve alâ âlihî ve sahbihî ve sellim” şeklinde okunması yeterli görülmüştür.

Müridler, tek başlarına yaptıkları bütün zikirleri kendi işitecekleri kadar yüksek sesle (cehrî) yaparlar. Toplu zikir ise hem oturarak (kuûdî) hem ayakta (kıyâmî) yapılmaktadır (bu zikrin İstanbul’da icra edilen şekli Ömer Tuğrul İnançer tarafından ayrıntılı biçimde kaydedilmiştir; bk. DBİst.A, VI, 330-331). Zikir meclislerinde genelikle Ahmed er-Rifâî’nin tertip ettiği evrâd ve ahzâbdan bir bölümü (sekizinci hizip) okunmaktadır. Ayrıca bazı gün ve gecelerde zikir sırasında “burhan” denilen kerametlerin izharı da söz konusudur. İsm-i celâl zikrinin hızlandığı bir sırada zikri yöneten şeyh kılıç, şiş, tığ, topuz gibi aletleri zikir yapan dervişler arasından seçtiği kimselerin yanak, karın, gırtlak, göz çukuru ucu gibi vücudun değişik yerlerine saplar. Dervişler vücutlarına saplanmış aleti elleriyle tutarken zikre devam ederler. Bunun yanı sıra şeyh yassı bir kaşık biçimindeki “gül” denilen, ateşte akkor haline getirilmiş demiri yalar veya dervişlerin belden yukarı çıplak bedenlerine temas ettirir. Bu tür gösteriler arasında ateşe girme, zehir içme, vahşi hayvanlarla oynama, ağızda cam parçalarını çiğneme gibi uygulamalar da zikredilebilir. Bu gösterilerle Allah dilemedikçe ateşin yakmasının, kesici aletlerin kesmesinin, yırtıcı hayvanların zarar vermesinin mümkün olmayacağı deliliyle ispatlanmak istenmekte, ayrıca bu yolla inkârcıların hidayete ermesi hedeflenmektedir.

Ahmed er-Rifâî’ye göre velâyet yolunda olan insanlarda bu hallerin meydana gelmesi mümkün olmakla birlikte bunlar o aşamada kemal alâmeti olmadığından önemsenmemelidir. Rifâî’den bahseden ilk kaynaklarda bu tür olaylara yer verilmemiş, ancak ona bağlı olarak devam eden silsilelerde bu uygulamalar tarikatın belirleyici niteliği haline gelmiştir. Bununla birlikte Ahmed er-Rifâî’ye nisbet edilen, “Eğer bir ateşe ismim anılacak olsa asla alev alev yanmaz”; “Ateşin alevleri yükseldiği esnada zikredince mahlûkatın rabbinin izniyle alevler benim için sakinleşir”; “Rabbim bana dedi ki: Sen yırtıcı hayvanlar üzerinde büyük bir hükme sahipsin” şeklindeki ifadelerden hareketle (Kenan Rifâî, s. 179-181, 228) onun esasen bu tür kerametlere sahip olduğu, ondaki potansiyel gücün daha sonra halifelerinde zuhur ettiği ileri sürülmektedir. Nitekim Ahmed er-Rifâî’nin irşad faaliyeti için İskenderiye’ye gönderdiği Ebü’l-Feth el-Vâsıtî’nin halifesi Abdüsselâm el-Kalîbî’nin (el-Kuleybî) yanan bir ateşin içine

girerek sönünceye kadar durduğu, Rifâî'nin torunu İbrâhim el-A'zeb'in aslan, yılan gibi vahşi hayvanlarla ve ateşle oynadığı belirtilmekte, Rifâî'nin diğer bir torunu İzzeddin Ahmed es-Sayyâd'ın bu tür olayları Allah'ın bir lutfu olarak değerlendirdiği görülmektedir.

M. Fuad Köprülü'nün bu uygulamaları Abbâsî Devleti'nin Moğollar tarafından yıkılmasından sonra şamanist tesirlerle ortaya çıkan olaylar olarak değerlendirmesi (L'influance du Chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans, s. 12-13) isabetli bir yaklaşım değildir. Zira Moğollar'ın gelmesinden önce de Rifâiyye mensuplarında bu uygulamaların varlığı bilinmektedir. Nitekim Bağdat Moğollar tarafından işgal edilmeden (656/1258) önce vefat etmiş olan Sıbt İbnü'l-Cevzî (ö. 654/1256) eserinde 578 (1182-83) yılı olaylarını anlatırken Rifâîler'de sözü edilen hallerin görüldüğünü kaydetmektedir (Mirʾâtü'z-zamân, s. 370-371). Öte yandan bu tür haller Şamanizm tesiriyle ortaya çıkmış olsaydı aynı hallerin o dönemde diğer tarikat mensuplarında da görülmesi gerekirdi, halbuki diğer tarikatlarda bu tür uygulamalara rastlanmamaktadır.

Rifâiyye'de riyâzet ve halvet müridin mertebesine göre değişiklik gösterir. Dokuz çeşit riyâzetin dördü sâlikin çavuşluk mertebesine, beşi de nakiblik mertebesine gelmesinden sonra uygulanır. Şeyh, çavuşluk mertebesine yükseltilecek sâlike her namazın arkasından şartlarına riayet ederek ve anlamını hatırından çıkarmayarak en az 1000 defa kelime-i tevhid zikrini yerine getirmesini, bununla kalbi nurlanınca Allah ismiyle zikretmesini, ardından yine her namazdan sonra 2500'den az olmamak üzere şeyh tarafından belirlenecek miktarda en az üç ay ism-i celâl zikrine devam etmesini emreder. Bu zikir müridin kalbinde iyice yerleşip nuru yüzünde zâhir olunca onu çavuşluk mertebesine yükseltir. Daha sonra ona her biri belli sayıda günü kapsayan ve yine belli sayıda kendine mahsus zikirleri olan dört riyâzet yaptırır. Bu riyâzetlerin ardından mürid şeyhe mânevî bir işaret gelinceye kadar her gün 1000 adet "zü'l-celâli ve'l-ikrâm" zikrine devam eder ve sonunda nakiblik derecesine yükseltilir. Şeyh bu dereceyle ilgili gerekli işlemleri yerine getiren müride beş riyâzet daha yaptırır. Daha sonra günlük namazların peşinden belirlenen miktarda istigāse zikri denilen "lâ ilâhe illâ ente sübhâneke innî küntü mine'z-zâlimîn" (el-Enbiyâ 21/87) zikrine devam eder. Ardından şeyhi onu halife olacak nakibler için uygulanan kırk bir günlük tehzîb halvetine sokar. Halveti tamamlayan sâlik

belli zikirleri de yerine getirdikten sonra kendisine hilâfet verilir. Hilâfet verilen müridlerin devam edeceği belli evrâd ve hizipler vardır. Rifâiyye'de ayrıca her yıl muharrem ayının on birinden itibaren yedi gün devam eden ve her güne mahsus belli sayıda zikirleri olan muharrem ayı halvetiyle bir i'tikâftan ibaret olan "halveti üsbûiyye" yapılmaktadır.

Rifâiyye tarikatında sünnet olduğu kabul edildiği için siyah taç tercih edilmiştir. Tarikatta kullanılan kendine has şekil ve nitelikteki bayrak (alem) ve sancak, nefse karşı yapılan büyük cihad ordusunda saf tutup sebat etmenin sembolleri olarak kabul edilir. Cuma günü müminin bayramı olduğundan o gün gerçekleştirilen zikir merasimlerinde def ve nevbet vurmak âdet haline getirilmiştir. Rifâiyye mensupları arasında XIX. yüzyıl ile XX. yüzyılın ilk çeyreğinde ünlü mûsikişinas ve zâkirbaşılar yetişmiştir. 700 kadar ilâhiyi notaya alıp bir koleksiyon hazırlayan Ali Rıza Şengel bunlardan biridir. Bu koleksiyonun büyük bölümü Abdülkadir Töre'nin koleksiyonuyla birleştirilerek dokuz cilt halinde yayımlanmıştır (Yusuf Ömürlü, Türk Mûsikîsi Klasiklerinden İlâhîler, İstanbul 1979-1996).

Rifâiyye'nin Kolları. Rifâiyye'nin şubesi veya kolları olarak anılan tarikatların birbirinden hangi hususlarda farklı olduğuna dair ilgili kaynaklarda bilgi verilmemektedir. Bundan hareketle kol isimlerinin çeşitli bölgelerde tarikatı temsil eden ya da yayılmasını sağlayan ilk şahsiyetlerden ileri geldiği, bu kolları seyrü sülûk esasları bakımından ana tarikattan ve birbirinden ayıran herhangi bir özelliğinin bulunmadığı söylenebilir. Nitekim ilk dönemlerden itibaren Rifâiyye'nin ana kolu veya en yaygın kolu olduğu anlaşılan Sayyâdîlik içindeki uygulamanın Ümmüabîde'de mevcut ana tarikattan pek farklı olmadığı görülmektedir (Tahralı, Ahmad al-Rifâî, s. 347).

1. Harîriyye. Ahmed er-Rifâî'nin kızından torunu Ebü'l-Hasan Ali el-Harîrî (ö. 620/1223) tarafından kurulmuştur (Harîrîzâde, I, vr. 288b-293a; Hüseyin Vassâf, I, 245). Harîrî Suriye'de Rifâîliği başlatan ilk şeyh olarak bilinir. Müridlerinden Ebû Muhammed Ali el-Harîrî b. Ebü'l-Hasan ile (ö. 645/1247) isim benzerliğinden dolayı bazı yazarlar bunlarla ilgili bilgileri birbirine karıştırmıştır (Tahralı, Ahmad al-Rifâî, s. 349-350). 2. Sayyâdiyye. Ahmed er-Rifâî'nin kızından diğer torunu İzzeddin Ahmed es-Sayyâd (ö. 670/1271) tarafından kurulmuştur (Harîrîzâde, II, vr. 58b, 261b; Hüseyin

Vassâf, I, 243). Tarikatın en yaygın kolu olup Irak, Suriye, Mısır, Hicaz ve Yemen'de yayılmıştır. 3. İmâdiyye. Kaynaklarda Ahmed er-Rifâî'nin halifelerinden olduğu kaydedilen İmâdüddin el-Ekber'e nisbet edilmiştir (Harîrîzâde, II, vr. 60b; Hüseyin Vassâf, I, 245). 4. Keyyâliyye. Ümmüabîde köyünde doğan İsmâil el-Meczûb el-Keyyâl tarafından kurulmuştur (Harîrîzâde, III, vr. 93b-95a; Hüseyin Vassâf, I, 244-245). Şeyh İsmâil, Moğollar'ın 656'da (1258) Irak'a girişinden sonra memleketinden ayrılıp Halep'e gitmiş ve ölümüne kadar orada faaliyet göstermiştir. Bazı kaynaklarda Keyyâliyye'nin kurucusu ile İsmâil el-Keyyâl b. İbrâhim el-Belhî (ö. 900/1495 civarında) birbirine karıştırılmıştır (Tahralı, Ahmad al-Rifâî, s. 351). 5. Cendeliyye. Şam yakınlarında Menîn'de türbesi bulunan Cendel b. Muhammed er-Rifâî (ö. 675/1276) tarafından kurulmuştur (Harîrîzâde, II, vr. 60a-b; Ahmed b. Muhammed elVeterî, s. 107; Hüseyin Vassâf, I, 245). 6. Dîrîniyye. Azîziyye olarak da bilinir. Ahmed er-Rifâî'nin İskenderiye'ye gönderdiği halifelerinden Ebü'l-Feth el-Vâsıtî'nin müridi Ebü'l-Feth el-Baltacî'nin halifesi Mısırlı Abdülazîz b. Ahmed ed-Dîrînî'ye (ö. 694/1295) nisbet edilmiştir (bk. DÎRÎNÎ). 7. Atâiyye. Kudüs civarında medfun bulunan Muhammed Atıyye er-Rifâî'ye (VII./XIII. yüzyıl) nisbet edilmiştir (Harîrîzâde, II, vr. 60b; Hüseyin Vassâf, I, 245). 8. Katnâniyye. Seyyid Hasan el-Katnânî'ye (ö. 747/1346) nisbet edilmiştir (Harîrîzâde, II, vr. 60b; III, vr. 73b-74b; Hüseyin Vassâf, I, 245). 9. Nûriyye. Nûreddin Habîbullah el-Hadîsî tarafından kurulmuştur (Harîrîzâde, III, vr. 212a; Hüseyin Vassâf, I, 245). 10. İzziyye. Ebü'l-Feyz Hüseyin el-İzzî el-Mısrî tarafından kurulmuştur (Harîrîzâde, II, vr. 58b-59a; Hüseyin Vassâf, I, 245). 11. Cebertiyye. İsmâil b. İbrâhim el-Cebertî'ye (ö. 806/1403) nisbet edilmiştir (bk. CEBERTÎ, İsmâil b. İbrâhim). 12. Fenâriyye. Antakyalı Şeyh Abdurrahman b. Muhammed el-Hanefî'den hilâfet alan Molla Fenârî'ye (ö. 834/1431) nisbet edilmiştir (Kemal b. Ahmed Ahlatî, vr. 17a-21b; Harîrîzâde, II, vr. 59a; Hüseyin Vassâf, I, 245). 13. Îseviyye. Muhammed b. Îsâ (ö. 930/1524) tarafından Mağrib'de kurulmuştur (EI2 [İng.], VIII, 526). 14. Şa'râniyye. Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'ye (ö. 973/1565) nisbet edilmiştir (bk. ŞA'RÂNÎ, Abdülvehhâb b. Ahmed). 15. Burhâniyye. Burhâneddin İbrâhim b. Ömer b. Ali el-Alevî'ye nisbet edilmiştir (Harîrîzâde, II, vr. 59b; Hüseyin Vassâf, I, 245). Tibyân'da kaydedildiği şekliyle Burhâneddin İbrâhim'e biri Cemâleddin Abdülhamîd b. Abdurrahman el-Kûhî, diğeri Ebü'l-Abbas Ahmed b. İbrâhim el-Cebbâs vasıtasıyla iki farklı silsile ulaşmakta ve Burhâneddin İbrâhim iki ayrı kolun kurucusu olarak

görülmektedir. 16. Fazliyye. Ahmed er-Rifâî'nin neslinden Hindistanlı sûfî Cemâleddin Muhammed b. Fazlullah el-Hindî el-Burhânpûrî'ye (ö. 1029/1620) nisbet edilmiştir (Harîrîzâde, III, vr. 31b-35a; Hüseyin Vassâf, I, 245). 17. Cemîliyye. Cemâleddin el-Irâkī'ye nisbet edilmiştir (Harîrîzâde, II, vr. 60b; Hüseyin Vassâf, I, 245). 18. Sebsebiyye. Süleyman es-Sebsebî'ye nisbet edilmiştir (Harîrîzâde, II, vr. 60b; Hüseyin Vassâf, I, 245). 19. Mahmûdiyye. Mahmûd ez-Zencî'ye nisbet edilmiştir (Harîrîzâde, II, vr. 60b). 20. Aclâniyye. Şam'da nakîbüleşraf olan Muhammed b. Aclân el-Hüseynî'ye nisbet edilmiştir (Harîrîzâde, II, vr. 60b; Hüseyin Vassâf, I, 245). 21. Mahdûmiyye. Mahdûm-ı Cihâniyân'a (ö. 785/1384) nisbet edilmiştir (Harîrîzâde, II, vr. 60b). 22. Ulvâniyye. Ahmed el-Ulvân'a nisbet edilmiştir (Hüseyin Vassâf, I, 246). 23. Ma'rûfiyye. Hüseyin Vassâf'ın Şeyh Ma'rûfî'ye nisbet ederek Ma'rûfiyye adıyla kaydettiği bu kol (Sefîne, I, 246), Şeyh Mehmed Maârifî (ö. 1279/1863) adına nisbet edilen Maârifiyye ile (Ma'rifiyye) aynı olmalıdır. XIX. yüzyılda ve XX. yüzyıl başlarında İstanbul'da Kartal, Kasımpaşa, Toygartepe'de ve Manisa şehrinde bu kola ait tekkeler olduğu bilinmektedir (bk. MÂRİFÎ TEKKESİ). 24. Vâsıtiyye. Hüseyin Vassâf sadece adını zikrettiği bu kol hakkında (Sefîne, I, 245) başka mâlûmat vermemiştir. Ancak isminden Ahmed er-Rifâî'nin Mısır'a gönderdiği halifesi Ebü'l-Feth el-Vâsıtî ile (ö. 632/1234-35) meydana gelen bir kol olduğu tahmin edilebilir. Nitekim Murtazâ ez-Zebîdî, Ebü'l-Feth el-Vâsıtî'den Zekeriyyâ el-Ensârî'ye kadar gelen bir silsile kaydetmiştir (' İḳd, s. 59).

Bu kollardan başka Mısır'da Bâziyye, Mâlikiyye, Hulûliyye adıyla kolların oluştuğu (İA, XII, 13-14), genellikle müstakil bir tarikat olarak değerlendirilen Bedeviyye'nin, kurucusu Ahmed el-Bedevî'nin mürşidlerinden Şeyh el-Berrî'nin silsilesinin Ahmed er-Rifâî'ye ulaşması sebebiyle Rifâiyye'nin bir kolu olarak da ele alındığı (DİA, V, 318), Halep şeyhü'ş-şüyûhu Zeynelâbidîn el-Cezerî'nin birkaç tarikatın yanı sıra Rifâiyye'den de hırka giydiği (Gazzî, II, 145), Zeyniyye tarikatının kurucusu Zeynüddin el-Hâfî'nin şeyhi Abdurrahman Şirsî, Rifâiyye'den de hilâfet aldığı için esasen Sühreverdiyye'nin bir kolu sayılan Zeyniyye'nin Rifâiyye'nin de kolu olduğu ve aynı zamanda Sühreverdiyye ile Rifâiyye'yi birleştirdiği (Harîrîzâde, II, vr. 59b-60a, 107b) kaydedilmektedir. Murtazâ ez-Zebîdî, Seyyid Abdurrahman b. Mustafa el-Ayderûs (ö. 1192/1778)

vasıtasıyla kendisine ulaşan bir silsile kaydetmiştir (ʿİḳd, s. 58-59).

## BİBLİYOGRAFYA

Ahmed er-Rifâî, el-Burhânü'l-müʾeyyed, Dımaşk, ts., s. 33, 46, 62-63, 88, 94; a.mlf., el-Mecâlisü's-seniyye: Sohbet Meclisleri (trc. Ali Can Tatlı), İstanbul 1996, s. 17-18, 53; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân, s. 370-371; İzzeddin Ahmed es-Sayyâd, el-Maʿârifü'l-Muḥammediyye fi'l-veẓâʾifi'l-Aḥmediyye, İstanbul 1305, s. 58, 64; İbn Hallikân, Vefeyât (Abdülhamîd), I, 154; Safiyyüddin İbn Ebü'l-Mansûr, Risâle: Biographies des maîtres spirituels connus par un cheikh égyptien du VIIe/XIIIe siècle (nşr. ve trc. D. Grill), Kahire 1986, tercüme edenin girişi, s. 30; Ahmed b. İbrâhim el-Fârûsî, İrşâdü'l-müslimîn li-ṭarîḳati şeyḫi'l-müttaḳīn, İstanbul 1307, s. 3-7, 27, 32, 39-40, 81, 92-112; Ali b. Hasan el-Vâsıtî, Ḫulâṣatü'l-iksîr, Kahire 1306, s. 68-70; Abdurrahman Ebü'l-Ferec el-Vâsıtî, Ṭabaḳātü ḫırḳati'ṣ-ṣûfiyye, Kahire 1305, s. 35; a.mlf., Tiryâḳu'l-muḥibbîn fî sîreti sulṭâni'l-ʿârifîn, Bibliothèque Nationale de Paris, code 5291, vr. 266b-267a; Eflâkî, Âriflerin Menkıbeleri (trc. Tahsin Yazıcı), İstanbul 1973, II, 149-150, 287; İbn Battûta, Seyahatnâme (trc. A. Sait Aykut), İstanbul 2004, I, 260-261, 417, 425, 427, 471; Kemâl b. Ahmed Ahlatî, Münevvirü'l-eẕkâr fî ẕikri silsileti'l-meşâyiḫ, Hacı Selim Ağa Ktp., Kemankeş, nr. 253, vr. 17a-21b; Sübkî, Ṭabaḳāt, V, 75-80; M. Sirâceddin el-Mahzûmî, Ṣıḥâḥu'l-aḫbâr, İstanbul 1306, s. 73, 92-96, 117-118; Gazzî, el-Kevâkibü's-sâʾire, II, 145; D'Ohsson, Tableau général, IV, 661-662; Zebîdî, ʿİḳd, s. 58-59; Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 288b-293a; II, vr. 51b, 58b-61b, 261b, 273a-274b; III, vr. 31b-35a, 73b-74b, 93b-95a, 212a; Ahmed b. Muhammed elVeterî, Ravżatü'n-nâẓırîn ve ḫulâṣatü Menâḳıbi'ṣ-ṣâliḥîn, Kahire 1306, s. 106-107; Yahyâ b. Sâlih el-İslâmbolî, Tarîkat Kıyafetleri (haz. M. Serhan Tayşi - Mustafa Aşkar), İstanbul 2006, s. 73-74, 77-79, 147-150, 170, 186, 193; Sayyâdî, Ḳılâdetü'l-cevâhir, Beyrut 1301, s. 69, 218, 299-301, 366-367; a.mlf., el-Ḳavâʿidü'l-merʾiyye fî uṣûli'ṭ-ṭarîḳati'r-Rifâʿiyye, İstanbul 1305; M. Fuad Köprülü, Türk Edebiyâtında İlk Mutasavvıflar (İstanbul 1919), Ankara 1966, s.174; a.mlf., L'influance du Chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans, İstanbul 1929, s. 12-13; a.mlf., Osmanlı

Devleti'nin Kuruluşu, Ankara 1959, s. 95-96; Kenan Rifâî, Ahmed er-Rifâî, İstanbul 1340, s. 155-164, 167-168, 179-183, 228; Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ (haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz),

İstanbul 2006, I, 243-246; Amasya Târihi, II, 489; III, 8; H. Laoust, Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takī-d-Dīn Ahmad b. Taimīya, Kahire 1939, s. 92; a.mlf., Les schismes dans l'Islam, Paris 1965, s. 248; Enver Behnan Şapolyo, Mezhepler ve Tarîkatlar Tarihi, İstanbul 1964, s. 464-465; Necmi Tarkan, Kartal'da Kurulmuş Bir Tarîkat Ma'rifiye, İstanbul 1964, s. 3-18; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi I, s. 24; a.mlf., Avrupa'da Osmanlı Mi'mârî Eserlerleri II, s. 365, 391; a.mlf., a.e. III, s. 46, 84, 109, 211, 292, 316; a.mlf., a.e. IV, s. 107, 181, 122, 260, 296; J. S. Trimingham, The Sufi Orders in Islam, Oxford 1971, s. 39, 40, 45; Mustafa Tahralı, Ahmad al-Rifâî, sa vie, son oeuvre et sa tariqua (doktora tezi, 1973), Sorbonne Nouvelle Paris III, tür.yer.; a.mlf., "Ahmed er-Rifâî", DİA, II, 127-130; O. Depont - X. Coppolani, Les confréries religieuses musulmanes (nşr. M. J. Cambon), Paris 1987, s. 328-329; G. Veinstein - N. Clayer, "l'Empire otoman", Les voies d'Allah (ed. A. Popovic - G. Vienstein), Paris 1996, s. 323, 339; Reşat Öngören, Osmanlılar'da Tasavvuf, İstanbul 2000, s. 19; Yûsuf Hâşim er-Rifâî - Mustafa er-Rifâî, el-İmâmü's-Seyyid Aḥmed er-Rifâʿî, Dımaşk 2002, tür.yer.; Hür Mahmut Yücer, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl), İstanbul 2003, s. 114, 390-424; Necdet Okumuş, Manisa Rifâî Dergâhı Entekkeliler: Bir Tekkenin Tasavvufî ve Sosyal Tarihi, Manisa 2003; Metin İzeti, Balkanlarda Tasavvuf, İstanbul 2003, s. 211-222; Ramazan Muslu, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl), İstanbul 2004, s. 547-556; Nurhan Atasoy, Derviş Çeyizi: Türkiye'de Tarikat Giyim-Kuşam Tarihi, Ankara 2005, s. 136-145; Selami Şimşek, Edirneli Kabûlî Mustafa Efendi, Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri, Kenzü'l-esrâr ve Dîvân'ı, İstanbul 2005, s. 29; İbrâhim er-Râvî, es-Seyr ve'l-mesâʿî fî aḥzâbi ve evrâdi's-seyyid el-ġavs̱i'l-kebîr Aḥmed er-Rifâʿî (nşr. Abdülcelîl Atâ), Dımaşk 2006, s. 159-195; C. Mayeur - Jaouen, "Maîtres, cheikhs et ancêtres: Saints du delta à l'époque mamelouke", Le développement du soufisme en Egypte à l'époque mamelouke, Le Caire 2006, s. 41-50; Tahsin Özgüç - Mahmut Akok, "Develi Âbideleri", TTK Belleten, XIX/75 (1955), s. 382; E. Bannerth, "La Rifâiyya en Egypte", MIDEO, X (1970), s. 20-21; A. Popovic, "Les derviches balkaniques: La Rifâiyya", ZBalk., XXV/2 (1989), s. 176-192; XXVI/2 (1990), s. 142-183;

Sadi Bayram, “Amasya-Taşova-Alparslan Beldesi Seyyid Nureddin Alparslan er-Rufâî’nin 655 H./1257 M. Tarihli Arapça Vakfiyesi Tercümesi ile 996 H./1588 M. Tarihli Seyyid Fettah Velî Silsilenâmesi”, VD, XXIII (1994), s. 31-74; R. Elsie, “Islam and the Dervish Sects of Albania: An Introduction to Their History, Development and Current Situation”, IQ, XLII/4 (1998), s. 269-279; Louis Massignon, “Harîriye”, İA, V, 238-239; a.mlf., “Tarîkat”, a.e., XII, 13-14; C. E. Bosworth, “Rifāʿiyya”, EI² (İng.), VIII, 525-526; Ali Refîî, “Rifâʿiyye”, DMT, VIII, 290-291; Mustafa Kara, “Bedeviyye”, DİA, V, 318; Ekrem Işın, “Rifâîlik”, DBİst.A, VI, 325-330; Ömer Tuğrul İnançer, “Rifâîlik (Rifâîlik’te Zikir Usûlü ve Mûsikî)”, a.e., VI, 330-331.

Mustafa Tahralı

# RİFAT BEY, Sermüezzin

(1820-1888)

Türk mûsikisi bestekârı, hânende.

İstanbul'da doğdu. Babası II. Mahmud dönemi bestekârlarından Tanbûrî Keçi (Şirin) Ârif Ağa, annesi Hamâmîzâde İsmâil Dede Efendi'nin kızı Hatice Hanım'dır. III. Selim devrinden beri Enderun'da bulunan babası vasıtasıyla küçük yaşta Enderun Mektebi'ne girdi. İlk mûsiki bilgilerini meşkhânede aldığı derslerden edindi. Özellikle Eyyûbî Şâhinbeyzâde Mehmed Bey, dedesi Hamâmîzâde İsmâil Efendi, Hacı Ârif Bey, Hâşim Bey ve Âmâ Sebûh'tan yararlandı. II. Mahmud'dan itibaren beş padişah döneminde sarayda musâhib-i şehriyârî, sermüezzinlik, Enderun'da mûsiki hocalığı, fasl-ı hümâyun serhânendeliği ve Muzıka-i Hümâyun Türk Mûsikisi Bölümü müdürlüğü yapan Rifat Bey sarayda miralay rütbesine kadar yükseldi. Bilhassa Sultan Abdülaziz'in yakınlığını kazanmış ve padişahın Mısır seyahatinde (1863) beraberindeki heyette yer almıştır. İstanbul'da vefat eden Rifat Bey'in mezarının nerede olduğu bilinmemektedir.

Zamanının en meşhur hânendelerinden olan Rifat Bey ayrıca bestelediği eserlerle devrin önde gelen bestekârları arasında yer almıştır. Hacı Ârif Bey'den büyük olmasına rağmen bestekârlığa ondan daha geç başlayan Rifat Bey, Hacı Ârif Bey ve Şevki Bey'den sonra şarkı formunu geliştirerek bu formun en tanınan bestekârı sayılmıştır. Geleneksel kurallara bağlılığın ön planda olduğu eserlerinde kullanılan makamların bütün incelikleriyle işlendiği, melodilerin zarif motiflerle süslendiği görülür. Kırım savaşında kazanılan zafer dolayısıyla (1855) bestelenen, "Sivastopol önünde yatar gemiler" mısraıyla başlayan Sivastopol Marşı ile 1871-1872 Yemen harekâtı sırasında Yemen çöllerinde bulunan askerlerin duyduğu vatan özleminin dile getirildiği "Annem beni yetiştirdi bu ellere yolladı" mısraıyla başlayan Alay Marşı günümüz marş repertuvarının gözde eserlerindendir. Rifat Bey'in tertip ettiği muhayyer-kürdî makamını ilk defa kullandığı, "Ey keremkâr-ı mekârim-perver-i âlî-tebâr" mısraıyla başlayan Hamidiye Marşı

ile hisar-bûselik makamında bestelediği, “Tâmir eyledik meydan bizimdir” mısraıyla başlayan Osman Paşa Marşı, Muzıka-ı Hümâyun kumandanlarından Callisto Guatelli Paşa tarafından çok sesli olarak düzenlenmiştir.

Mevleviyye tarikatına mensup olan Rifat Bey, âyin formunun seçkin eserleri arasında yer alan ferahnâk ve sûzinak makamlarında iki âyinin yanı sıra ilâhileriyle de dinî mûsikide gücünü ortaya koymuştur. Bunlar arasında, “Yâ Habîballah meded eyle!” mısraıyla başlayan sûzinak, “Müştâk olup özlediğim” mısraıyla başlayan uşşak, “Mest ü hayrânım zâr ü giryânım” mısraıyla başlayan şevkefzâ ilâhileriyle, “Şâh-ı iklîm-i risâlet doğduğu aydır gelen” mısraıyla başlayan hüseynî ve “Ey Resûl-i mir’ât-i Hak” mısraıyla başlayan sabâ tevşîhleri bu sahadaki eserlerinden birkaçıdır. Çeşitli formlarda eser bestelemiş olmasına rağmen Rifat Bey bir şarkı bestekârı olarak tanınmıştır. En az yarısının unutulduğu söylenen şarkıları arasında, “Hâlimi arzeyleyim sultânıma” mısraıyla başlayan bestenigâr; “Gülşen-i hüsnüne kimler varıyor?”, “Niçin bülbül figān eyler, bahâr eyyâmıdır şimdi”, “Sislendi havâ, tarf-ı çemenzârı nem aldı” mısralarıyla başlayan hicaz; “Gözden cemâlin çün ırağ oldu” mısraıyla başlayan muhayyer; “Bir dâme düşürdü ki beni baht-ı siyâhım”, “Gözümden ey perî-rûyum”, “Karlı dağı aştım geldim”

mısralarıyla başlayan rast; “Hayâl-i yâre değme girye dursun” mısraıyla başlayan sabâ-zemzeme şarkıları çok sevilen eserleri arasındadır. Yılmaz Öztuna, Rifat Bey’in iki âyin, yedi tevşîh, on üç ilâhi, bir beste, üç semâi, altı marş, sekiz köçekçe ve 296 şarkıdan oluşan 336 eserinin (BTMA, II, 232-235), Etem Ruhi Üngör ise bestelediği dokuz adet marşının (Türk Marşları, s. 58-59) listesini vermiştir. Aynı zamanda usta bir lavtacı olan ve birçok talebe yetiştiren Rifat Bey’in öğrencileri arasında Santûrî Edhem Efendi, Bolâhenk Nûri Bey ile Zekâi Dede sayılabilir. Rifat Bey’in eserleri, özellikle güfte mecmualarında XIX. yüzyılda yaşamış hânende ve bestekâr Şehlevendimzâde Büyük Rifat Bey’in (Cündî) eserleriyle zaman zaman karıştırılmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

Sicill-i Osmânî, I, 381; Rauf Yekta, Esâtîz-i Elhân: Dede Efendi, İstanbul 1341/1925, s. 132; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul, ts., III, 236, 278-279; Türk Musikisi Klâsiklerinden Mevlevî Âyinleri (İstanbul Konsevatuvarı neşriyatı), İstanbul 1939, XVII, 887-898; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1943, II, 441, 570-572; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 247; Etem Ruhi Üngör, Türk Marşları, Ankara 1965, s. 58-59, 118-119, 169-172; Şengel, İlâhîler, II, 10-12; III, 18-19; IV, 75-76; Töre, İlâhîler, V, 94-95; VI, 569; VIII, 92-93; IX, 172; Bülent Aksoy, Sermüezzin Rifat Bey'in Ferahnak Mevlevî Ayini, İstanbul 1992; Sadun Aksüt, Türk Musikîsinin 100 Bestekârı, İstanbul 1993, s. 181-193; Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, I, 584-585; Öztuna, BTMA, II, 231-235.

Nuri Özcan

# RİFAT EFENDİ, Topal

(ö. 1876)

Tanzimat devri biyografi yazarı.

İstanbul'da doğdu. Tam adı Rifat Ahmed, babasının adı İsmâil'dir. Biraz aksak yürüdüğü için Topal Rifat diye tanınır. Kaynaklarda ailesi, tahsil hayatı ve yetişmesi hakkında bilgi olmadığı gibi eserlerinde de kendisiyle ilgili pek az mâlûmat vardır. Memuriyet hayatına maliye kaleminde başladı. Dîvân-ı Muhâkemât Maliye Dairesi üyeliğinde bulundu. Ardından Rüsûmat Dairesi'nde çalışarak 1863'te Rüsûmat muhasebecisi oldu ve bu görevi 1865 yılına kadar devam etti. 1869'da Bursa defterdarlığı görevinde bulundu. Daha sonra bu görevinden ayrılıp İstanbul'a döndü. Vefatında Edirnekapı dışındaki mezarlığa defnedildi.

Eserleri. 1. Devhatü'l-meşâyih maa zeyl. Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Efendi'ye ait eserin zeylidir. Süleyman Sâdeddin'in ilk Osmanlı şeyhülislâmı olarak kabul edilen Molla Fenârî'den başlayarak kaleme aldığı esere Mehmed Münîb Ayıntâbî, Süleyman Fâik ve Mektûbîzâde Abdülaziz efendiler birer zeyil yazmışlardır. Rifat Efendi, eseri yeniden düzenleyip Sultan Abdülaziz devri şeyhülislâmlarından Âtıfzâde Ömer Hüsâmeddin Efendi'ye kadar gelen şeyhülislâmların biyografilerini ekleyerek neşretmiştir (İstanbul, ts.). Kitabın 1978 yılında bir tıpkıbasımı yapılmıştır. 2. Devhatü'n-nükabâ*. Ahmed Nazif Efendi'nin Riyâzü'n-nükabâ adlı eserinin zeylidir. I. Bayezid devrinden (1389-1403) itibaren elli altı nakîbüleşrafın biyografisini içeren Riyâzü'n-nükabâ'ya Rifat Efendi altı nakîbüleşrafın biyografisini ilâve etmiştir. Eserin neşri sırasında nakîbüleşraf olan Seyyid Mehmed Hilmi'ye kadar gelen kitap, Rifat Ahmed Efendi'nin Rüsûmat muhasebecisi olduğu sırada 1283 Rebîülâhirinin sonlarında (Eylül 1866) İstanbul'da basılmıştır. Eserin başında nakîbüleşrafların tayin, azil ve ölüm tarihleriyle gömülü oldukları yerleri bildiren bir cetvel yer alır. 3. Verdü'l-hadâik. Osmanzâde Ahmed Tâib'in Hadîkatü'l-vüzerâ'sının dördüncü zeyli olup Sadrazam Yûsuf Ziyâ Paşa'nın ikinci sadâretinden (1809-1811) Yûsuf Kâmil Paşa'nın sadrazamlığına (5

Ocak 1863 - 1 Haziran 1863) kadar gelen yirmi dört sadrazamın biyografisini içerir. Eserin sonunda, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan o güne kadar sadrazamlık makamında bulunanların isimlerini alfabetik olarak veren bir liste vardır. 1283'te (1866) İstanbul'da neşredilen kitabın 1970'te Freiburg'da tıpkıbasımı gerçekleştirilmiştir. 4. Ravzatü'l-azîziye. Hz. Peygamber'in şeceresinden başlamak suretiyle Hulefâ-yi Râşidîn, on iki imam, İslâm hükümdarları ve Osmanlı padişahlarının, sadrazamların, şeyhülislâmların, kaptan paşaların ve Mısır hidivlerinin kısa biyografisini içerir. Yeniçeri Ocağı'nın ilgasından (1826) 1866 yılına kadar devlet teşkilâtının (mansıblar) geçirdiği değişimi ve mansıblara tayin edilen kişilerin bir cetvelini de ihtiva etmektedir. Franz Babinger, Ravzatü'l-azîziye'nin, basımı esnasında çıkan bir yangın yüzünden basılamadığını söylerse de (Babinger [Üçok], s. 395) eser yayımlanmış olup basım yeri ve tarihi bulunmamaktadır. Kitabın 9-24, 33-40, 49-80 ve 89-96. sayfaları eksiktir ve muhtemelen yangın esnasında yanan fasiküllere aittir. 5. Mir'âtü'l-makāsıd* fî def'i'l-mefâsid. Eserde Hz. Peygamber'in doğumu, dört halife, on iki imam, tarikatların ortaya çıkışı ve müellifin mensup olduğu Bektaşîlik ile diğer tarikatların âyin ve erkânı hakkında bilgi verilir. 20 Cemâziyelâhir 1293 (13 Temmuz 1876) tarihinde İstanbul'da basılmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Rifat, Ravzatü'l-azîziye, İstanbul, ts., s. 181,182, 183; a.mlf., Osmanlı Toplumunda Sâdât-ı Kirâm ve Nakibüleşrâflar: Devhatu'n-nukabâ (haz. Hasan Yüksel - M. Fatih Köksal), Sivas 1998; Devlet Salnâmesi, 1283, s. 39; 1284, s. 49; Hüdâvendigâr Salnâmesi, Hüdâvendigâr (Bursa), 1286, s. 30; Sicill-i Osmânî, II, 408; Osmanlı Müellifleri, III, 62; Gövsa, Türk Meşhurları, s. 325; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1973, s. 367; Babinger (Üçok), s. 394-395; Yılmaz Öztuna, "Rıf'at Efendi, Topal Ahmed", TA, XXVII, 324; Nuri Akbayar, "Ahmed Rifat Efendi", TDEA, I, 74-75.

Mehmet Ali Beyhan

# RİFAT OSMAN

(1874-1933)

Tabip, şehir tarihi araştırmacısı.

18 Şubat 1874'te Üsküdar'da doğdu. Babası Rusçuk ve Selânik kadılıklarında bulunan Tosyavîzâde Osman Feyzi Efendi, annesi İkbal Hanım'dır. Selimiye İbtidâî Mektebi'nde üç yıl okuduktan sonra Paşakapısı Askerî Rüşdiyesi'ne devam etti, 1889'da Mektebi İdâdî-i Tıbbiyye'ye kaydoldu. Bu yıllarda dolabında V. Murad'ın fotoğrafının bulunması yüzünden tutuklandı ve bir süre hapis yattı. Ayrıca evi arandı; babasının kütüphanesine ait birçok el yazması kitap, aralarında ailesinin soy kütüğünün de bulunduğu evrak, kıymetli hat, resim ve levhalar evinin bahçesinde yakılarak imha edildi. 1892'de girdiği Mektebi Tıbbiyye'den 1899'da yüzbaşı rütbesiyle mezun oldu. Gülhane Serîriyat Hastahanesi'nde göreve başlayan Rifat Osman bir süre Reider Paşa'nın yardımcılığını yaptıktan sonra hastahanenin röntgen dairesinin şefliğine getirildi. 1903'te Edirne Hastahanesi'ne tayin edildi. Selânik, Manastır ve Edirne arasında hekimlik çalışmalarını sürdürdü. Bu şehirlerin hastahanelerinin röntgen cihazlarını kurdu. Edirne'de görev yaptığı yıllarda şehrin tarihine ait bilgi ve belge toplamaya başladı. Önce Sarayiçi'nde artık mevcut olmayan sarayın haritasını hazırladı. Çalışmalarını sürdürürken Balkan Savaşı'nın çıkması ve Edirne'nin Bulgar işgaline uğraması ruhunda derin izler bıraktı. 1915 Martında Edirne Askerî Hastahanesi baştabipliğinden İstanbul Haydarpaşa Hastahanesi röntgen dairesi şefliğine nakledildi ve binbaşılığa terfi ettirildi. 1919 Mayısında sıhhî sebeplerden dolayı emekliye ayrıldı. Ardından Edirne'ye döndü, bu defa da Edirne'nin Yunanlılar tarafından işgaliyle karşılaştı (Ekim 1920). Kitapları, topladığı tarihî evrak, hat koleksiyonu ve resimleri yağmalanınca İstanbul'a kaçmaya mecbur oldu. Millî Mücadele sırasında Trakya Paşaili Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti'nde görev aldı. Kurtuluş Savaşı'ndan sonra tekrar Edirne'ye döndü. Hekimlik görevi yanında çeşitli okullarda sağlık ve resim öğretmenliği yaptı. 10 Mayıs 1933'te Edirne'de vefat etti ve Hacılar Ezanı Kabristanı'na defnedildi.

Rifat Osman, 1904 yılından itibaren “fâtihler yuvası” dediği ve büyük bir aşkla bağlı olduğu Edirne için çalışmış, şehri sulu boya-kara kalem resimlerinde, plan ve krokilerinde, mimari projelerinde, eserleri ve mektuplarında yaşatmıştır. Onun Muallim Cevdet, Osman Nuri Ergin ve A. Süheyl Ünver ile uyum içerisinde çalıştığı görülmektedir. Rifat Osman’ın bu kişilerle ortak yanı, bir mezar taşından en küçük arşiv belgesine kadar Türklüğün izini taşıyan her eserin araştırılması, tanıtılması ve korunması konusundaki hassasiyetidir. Edirne Sarayı üzerinde çalışırken bazı tarihî mekânların mimari planlarını yapan Rifat Osman’ın önemli bir yönü de mimarlığı ve mühendisliğidir. İttihat ve Terakkî Kulübü için inşa edilen ve halen Halk Eğitim Merkezi olarak kullanılan binanın hem mimarlığını hem inşaat mühendisliğini yapmış, bu binanın iç mekân süslemeleri de onun elinden çıkmıştır. Sivil mimari örnekleri içerisinde daha çok Türk ev tipleri üzerinde çalışmış, bu evlerin iç ve dış donanımıyla Türk ruhunu en iyi şekilde yansıttığını söylemiştir. Rifat Osman’ın tarihçiliğine destek veren dikkate değer tarafı ressamlığıdır. Onun fırçasından veya kaleminden çıkmış Edirne resimleri Edirne tarihi için vazgeçilmez birer kaynaktır. Ayrıca çektiği fotoğraflardan oluşan albümleri de Edirne için büyük önem taşır. Süheyl Ünver’e yazdığı on yıllık zaman dilimine yayılan mektupları Edirne şehrinin bir kütüğü niteliğindedir. Aynı zamanda Edirne Türk ve İslâm Eserleri Müzesi’nin kurucusu olan Rifat Osman müzeye birçok mezar taşının naklini gerçekleştirmiş, Selimiye Kütüphanesi’nde çalışarak yazma eserleri gün ışığına çıkarmıştır. Ölümünden sonra İsmail Hakkı Uzunçarşılı ve Süheyl Ünver’in aracılığı ile Edirne tarihi ve Edirne Sarayı’na dair not defterleri ve tabloları Türk Tarih Kurumu tarafından satın alınmıştır.

Eserleri. 1. Edirne Rehnümâsı (Edirne 1336; nşr. Ratip Kazancıgil, Edirne 1994). 2. Edirne Sarayı. Süheyl Ünver tarafından tamamlanarak yayıma hazırlanmıştır (Ankara 1957). 3. Edirne Evleri. Yine Süheyl Ünver tarafından neşre hazırlanan bu esere (İstanbul [1976]) Ünver’in Edirne evleri ve konakları hakkındaki çalışması da eklenmiştir (s. 3-36). 4. Edirne Şehir Tarihi Kronolojisi. Rifat Osman’ın müsveddelerinden hareketle tâdil ve ikmal edilen bu eser Ratip Kazancıgil imzasıyla yayımlanmıştır (Edirne 1995). Millî Mecmua, Hayat Mecmuası ve İstanbul Şehremâneti Mecmuası’nda Edirne tarihiyle ilgili makaleleri neşredilen Rifat Osman’ın Türk Tarih Kurumu tarafından satın alınan terekesinde yayıma hazır bazı

eserleri bulunmaktadır.

## BİBLİYOGRAFYA

Rifat Osman, Edirne Sarayı (nşr. A. Süheyl Ünver), Ankara 1957, s. IX-X, XI-XIV; a.mlf., Dr. Rıfat Osman'a Göre Edirne Evleri ve Konakları (nşr. A. Süheyl Ünver), İstanbul 1983, s. 3-36; a.mlf., Edirne Rehnüması (nşr. Ratip Kazancıgil), Edirne 1994, neşredenin girişi, s. 5-9; A. Süheyl Ünver, Edirne Sarayı, 1339, Süleymaniye Ktp., Defter, nr. 3; a.mlf., Dr. Rıfat Osmanname, Süleymaniye Ktp., Defter, nr. 792; a.mlf., "Edirne Medeniyetimiz ve Tezyinî Misâlleri", Edirne: Edirne'nin 600. Fetih Yıldönümü Armağan Kitabı, Ankara 1965, s. 243-251; a.mlf., "Bir Tıp Âlimi Doktor Rıfat Osman Bey Öldü", Vakit, İstanbul 1 Haziran 1933; a.mlf., "Dr. Rıfat Osman'a Göre Bizde Radyolojinin Başlangıcı", Tedavi Kliniği Laboratuarı, VII/28, İstanbul 1937, s. 189-196; a.mlf., "Dr. Rıfat Osman'a Göre Edirne'de

İki Buçuk Asır Önce Çiçek Aşısı", GDAAD, I (1972), s. 253; a.mlf., "The Yalıs (Waterside Residences) and Boats of Edirne", Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul Meddelanden, IV, Stockholm 1979, s. 99-101; Osman Nuri Ergin, Muallim M. Cevdet'in Hayatı, Eserleri ve Kütüphanesi, İstanbul 1937, s. 22, 91, 280, 360; a.mlf., "Dr. Rifat Osman Bey", İstanbul Belediye Mecmuası, sy. 71-72, İstanbul 1930, s. 416-417; Cevdet Çulpan, Tosyavîzâde Dr. Rıfat Osman: 1874-1933, Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1959; Tevfik Bıyıklıoğlu, Trakya'da Millî Mücadele, Ankara 1987, I, 275, 346-347; Ratip Kazancıgil, Edirne Sarayı ve Yerleşim Planı, Edirne 1994, s. 10, 12 vd.; Ahmed Güner Sayar, A. Süheyl Ünver (Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri) 1898-1986, İstanbul 1994, s. 155-160; Semavi Eyice, "Edirne (Mimari)", DİA, X, 432, 434.

Ahmet Güner Sayar

# RİFAT SÜLEYMAN EFENDİ

(ö. 1139/1726'dan sonra)

Bestekâr, devlet adamı.

İstanbul Üsküdar'da doğdu. Adı Süleyman, mahlası Rifat'tır. Üsküdarlı diye de tanınır. On yedi yaşında hıfzını tamamlayıp dinî ilimlerde öğrenim gördükten sonra kadılık makamına kadar yükseldi. Bu sebeple Kadı veya Molla olarak da anılır. III. Ahmed devrinin mûsikişinasları arasında önemli bir yeri olan ve özellikle sesinin güzelliğiyle bilinen Rifat Süleyman Efendi ayrıca bestelediği eserlerle meşhur olmuş, daha çok din dışı besteleriyle tanınmıştır. Esad Efendi onun beste, semâi ve şarkı formunda yirmi kadar bestesinin bulunduğunu kaydetmiş (Atrabü'l-âsâr, vr. 14a), Sadettin Nüzhet Ergun ise Rifat Süleyman Efendi'yi dinî eser bestekârları arasında saydıktan sonra râhatülervah makamındaki durağı ile eviç makamındaki ilâhisinin güftesini vermiştir (Türk Musikisi Antolojisi, I, 125, 322, 323; ayrıca bk. Müstakimzâde, vr. 107b). Rifat Süleyman Efendi'nin vefat tarihi hakkında bilgi bulunmamakla birlikte Mehmet Suphi Ezgi, 1139 (1726) tarihli bir fasıl mecmuasında isminin geçmesi dolayısıyla onun bu tarihte hayatta olması gerektiğini belirtmiştir (Nazarî-Amelî Türk Musikisi, I, 87). Bestelerinden bazılarının güftesi kendisine ait olan Rifat Süleyman Efendi'nin günümüze on bir bestesinin ulaştığı bildirilmektedir. Bunların altısı beste, diğerleri semâi formundadır (BTMA, II, 235). Suphi Ezgi onun kürdî, segâh ve uşşak makamlarındaki besteleriyle bûselik aşiran yürük semâisinin notalarını vermiştir (Nazarî-Amelî Türk Musikisi, I, 86-87, 90-92, 175-176; IV, 66-68).

## BİBLİYOGRAFYA


Ebûishakzâde Esad Efendi, Atrabü'l-âsâr, İÜ Ktp., nr. 6204, vr. 14a; Şengül Sağman, Müstakimzâde'nin "Mecmûa-i İlâhiyyât" Adlı Güfte Mecmuası

(yüksek lisans tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, vr. 107b; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1933-40, I, 86-87, 90-92, 175-176; IV, 66-68; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1942, I, 125, 322-323; Sadun Aksüt, Türk Musikîsinin 100 Bestekârı, İstanbul 1993, s. 48; Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, I, 439; Öztuna, BTMA, II, 235.

DİA

# RİHLE

(bk. SEYAHATNÂME).

# RİHLE

(الرحلة)

Hadis öğrenmek için yapılan yolculuklara verilen ad.

Sözlükte “yola koyulmak; bir şeyin sırtına binmek” anlamlarındaki rahl kökünden türeyen rihle kelimesi, terim olarak “hadis öğrenmek (talebü’l-hadîs) ve râvi hakkında bilgi edinmek için seyahate çıkma” mânasında er-rihle fî talebi’l-hadîs şeklinde kullanılır. Bu yolculuğa çıkan kimseye râhil, bu maksatla çok yolculuk yapanlara rahhâle, ruhle, cevvâle, tavvâfü’l-ekālîm denir. Rihle muhaddislerle görüşmek, mevcut rivayetleri derlemek ve hadisle ilgili bilgilere ulaşmak amacıyla yolculuk yapmayı da ifade eder. Tanınmış pek çok musannif, önceki hadis mecmualarında mevcut hadisleri dinlemek ve rivayet icâzeti almak üzere uzun yolculuklara çıkmıştır (Sezgin, s. 37, 75-77). Goldziher, rihleyi ilk üç asırda çeşitli bölgelerdeki şifahî hadis kültürünü derlemek için yapılmış faaliyetler olarak kabul etmiş olup (Muslim Studies, II, 165-167) onun bu değerlendirmesi, ilk üç asırdaki ilim yolculuklarını sadece şifahî rivayetlerle sınırlı tutması ve yerel hadis kültürünü toplama şeklinde algılaması dolayısıyla yanlıştır.

Rihlenin meşruiyetine, genellikle Kur’ân-ı Kerîm’de anlatıldığı üzere Hz. Mûsâ’nın yol arkadaşı gençle birlikte ilim uğrunda yolculuk etmesi (el-Kehf 18/60-82) ve bir bedevînin Resûl-i Ekrem’e gelerek elçisinin söylediği sözleri tahkik etmesi (Müslim, “Îmân”, 12) delil gösterilmiştir. Buhârî ise el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inde (“ʿİlim”, 26), bir kadının Ukbe b. Hâris’e hem kendisine hem yeni evlendiği hanımına süt emzirdiğini söylemesi üzerine onun bu iddiayı Resûl-i Ekrem’e sormaya gelişini rihleye delil gösterir. Rihlenin aklî dayanağı ise elde edilen âlî isnadlar sayesinde seneddeki râvi sayısının azalması sebebiyle rivayetteki yanılgı ihtimalinin de azalacak olmasıdır. Öte yandan bazı hadis âlimleri, daha çok râvinin tenkidiyle meşgul olmanın münekkidi daha derin araştırmaya ve titiz davranmaya sevkedeceği gerekçesiyle nâzil isnadı makbul saymış, fakat daha fazla rivayet toplamak amacıyla yapılan rihleyi gereksiz bulmuştur. Rihlenin âlî isnad elde edilmesi yanında bir diğer faydası da meşhur hadis hâfızlarıyla

tanışarak onlardan faydalanmaktır (Hatîb el-Bağdâdî, el-Câmiʿ, II, 223).

Rihlenin ilk uygulamaları Resûl-i Ekrem dönemine kadar gider. Hz. Muhammed'in peygamber olduğunu duyan bazı kimseler onu tanımak, Kur'an'ı, İslâm esaslarını ve yeni dinin tatbikatını öğrenmek maksadıyla yanına gelirler, ihtiyaç duydukları bilgileri öğrendikten sonra kabilelerine dönüp oradakilere anlatırlardı. Her ne kadar bu seyahatler İslâmiyet'i öğrenmeye yönelik ise de bu vesileyle hadis de öğrenilir ve diğer insanlara öğretilirdi. Bilinen anlamıyla rihle faaliyeti başlamadan önce özellikle hac ve umre ziyareti dolayısıyla Hicaz'a gelenler, gerek yolculukları sırasında gerekse mukaddes topraklarda hadis ehliyle karşılaşıp onlardan hadis öğrenirlerdi. Rihlenin daha çok rivayet almak veya rivayeti teyit etmek amacıyla yapılması tâbiîn dönemine rastlar. Ancak bazı çağdaş müelliflerin iddialarının aksine (Hamza Abdullah Melîbârî, s. 87-88) Hz. Peygamber'in vefatından sonra hadis öğrenmek için hac güzergâhı dışında yolculuk yapılması işi bazı sahâbîlerle sınırlı değildir. Ashabın kendi aralarındaki yolculukları, Resûlullah'tan bizzat duydukları haberleri arkadaşlarının bilgisiyle kontrol etme ve duymadıkları bir haberi ilk ağızdan dinleme düşüncesine dayanmaktaydı. Resûl-i Ekrem'in ilim öğrenmeye teşvik etmesi ve ashabın bir tek hadis için bile seyahate çıkması tâbiîn neslini etkilemiş, onların bu uygulaması VI. (XII.) yüzyılın başlarına kadar sürmüştür.

Hadislerin II (VIII) ve III. (IX.) yüzyıllarda büyük ölçüde hadis külliyatı şeklinde derlenmesinden sonra da rivayetin geçerli olabilmesi için hadislerin bizzat hocadan alınması şartı aranmış ve bu amaçla rihlelere devam edilmiştir. Hıfz, kitâbet ve icâzetin birbirini takviye edecek biçimde varlığını sürdürmesinde rihle çok önemli katkılar sağlamış, ancak zamanla yazma işinin belirli esaslara bağlanması, icâzetle kitaptan rivayete izin verilmesi, kitaba olan güvenin artması gibi hususlar rihlelerin azalmasına yol açmış ve Ebû Abdullah İbn Mende

(ö. 395/1005) yoğun rihle döneminin son temsilcilerinden sayılmıştır. II-IV. (VIII-X.) yüzyıllar arasında en hareketli dönemini yaşayan rihle geleneği kısmen devam etmiş, büyük hadis mecmualarının tasnif edilmesinin ardından V. (XI.) yüzyılın ortalarından itibaren medreselerin, VI. (XII.) yüzyılın ortalarından itibaren dârülhadislerin kurulmasıyla ilim yolculuğuna

çıkma âdeti sona ermiş, dârülhadislerin yaygınlaşmasından sonraki rihleler belirli kitapların rivayet icâzetini almak için yapılmıştır.

Fetihler dolayısıyla pek çok ülkeye dağılan sahâbîlerin bildiği hadisler rihleler sayesinde kaybolmaktan kurtulmuştur. Öte yandan bu yöntemle tek bir hadisin çok sayıda tarikine ulaşmak, bilinmeyen rivayetleri elde etmek, âlî isnada sahip olmak, zabt kusurundan dolayı zayıf kabul edilen hadisin başka tariklerini bularak onu takviye etmek, âlimlerle bilgi alışverişinde bulunarak hadislerin illetleri, cerh ve ta‘dîli gibi konularda yeni bilgiler elde etmek, olayı bizzat yaşamış sahâbîye veya ondan edinilmiş bilgiye ulaşıp hadislerin vürûd sebeplerini öğrenmek, râvilerin hayatlarına dair bilgilere ulaşmak mümkün olmuş, böylece tabakat literatürü zenginleştirilmiştir. Rivayet edilen metinlerin ortak vasıfları rihleler sayesinde anlaşılmış, hadislerin ifade tarzı tesbit edilmiş, icmâ edilen uygulamalarla şâz ve münker rivayetler ortaya çıkmıştır. Metinleri birbirine benzeyen hadislerin sıhhat derecesinin artmasıyla uygulama farklılıkları kalkmış, güvenilirlik derecesine göre rivayetlerin arası telif edilmiştir. Rihle İslâm ülkeleri arasındaki bağların kuvvetlenmesinde ve kültür birliğinin sağlanmasında da etkili olmuştur. Rihle muhaddisin hem ilmî hem insanî açıdan kemale ermesini sağlayan bir faaliyettir. Hadis rivayetiyle ünlü bir âlimin üstün edebini, dini yaşama tarzını ve kabiliyetlerini görmek râvi üzerinde olumlu tesir bıraktığı için pek çok kimse fazilet ehli ulemâyı tanımak, onları kendine örnek almak için ilim yolculuğuna çıkmıştır. Öte yandan rihleler sayesinde hadis külliyatı oldukça erken bir dönemde toplanmış, sadece bir kişinin bildiği bir hadis topluma mal edilmiş, nesiller arasında güçlü bir iletişim kurulmuş ve bilgiler sağlam şekilde sonraki nesillere aktarılmıştır. Hadis öğrencileri hocalarının hayatını tesbit ederek tabakat, tezkire, meşyeha, terâcim, nakd-i ricâl, vefeyât, menâkıb gibi adlarla anılan ricâl edebiyatını geliştirmişler, ayrıca gittikleri yerlerle ilgili tarihî ve coğrafî bilgileri kaydederek diğer bilim dalları açısından da zengin bir miras bırakmışlardır. Rihle zamanla hadis öğreniminin bir parçası haline gelmiş, rihle yapanların cerh ve ta‘dîle ilişkin görüşlerine daha fazla itibar edilmiştir. Meşhur muhaddislerin rivayetlerde aradıkları hoca ile görüşme (likā) ve aynı zaman diliminde yaşama (muâsarat) şartları rihle ile doğrudan ilgilidir. Rivayetin rihle sırasında şifahî olarak alınması rihle yapılmadan doğrudan kitaptan alınmasından daha değerli görülmüştür. Hatta kitabî rivayetlerin yaygınlaştığı dönemlerde bile kitabın rivayet icâzetini vicâhen

almak bir üstünlük sebebi sayılmıştır.

Rihle sırasında ibadet ve zikirde devamlılık yanında cömertlik, sefer meşakkatine katlanma gibi sefer âdâbına riayet gereklidir. İlim yolculuğuna çıkmak isteyen kimse öncelikle kendi beldesindeki ulemânın rivayetlerini öğrenmeli ve gittiği yerlerde bunları rivayet etmelidir. Yola çıkmadan önce beldesindeki hocalarıyla istişare edip hangi bölgelere gideceğini ve kimlerle görüşeceğini tesbit ettikten sonra bir perşembe günü yola çıkmalıdır. Varmak istediği yere ulaşınca hadis öğrenmek istediği hoca ile bir an önce görüşüp onun rivayetlerini almaya çalışmalıdır. Râvi birçok hocadan hadis öğrenmek yerine âlî isnadla aldığı rivayet sayısını arttırmalı, kendisinin bilmediği rivayetlerin ve isnadların peşine düşmeli, her hocanın kendine has rivayetlerini öncelikle almalı, aşırı semâ arzusuna kapılmamalı ve rihlesinin çokluğunu böbürlenme vesilesi yapmamalıdır. Bir beldede mutlaka bilinmesi gereken bilgileri öğretecek kimsenin bulunmaması halinde rihle yapmak zorunlu olduğundan ailesi izin vermese bile râvi ilim yolculuğuna çıkmalıdır. Elde edilmek istenen bilginin bir beldede bulunması halinde rihleye gerek olmadığı söylenmişse de diğer beldelerde farklı bilgiler bulunabileceği için rihle teşvik edilmiştir. Rihleye çıkacak kişi ailesinin nafakasını temin etmek zorunda olduğundan bazı muhaddisler erken dönemde evlenmeyi uygun görmemiştir. Hadis talebesinin rihleye çıkmadan önce iyi bir yol arkadaşı edinmesi tavsiye edilmiştir. Rihle sırasında yollarda fazla oyalanmamalı, amacına ulaştıktan sonra hemen geri dönüp rivayetleri tasnif etmeli ve öğretmeye vakit ayırmalıdır. Diğer İslâmî ilimlerde de rihle yapılmakla birlikte bunların hiçbiri hadis ilminde olduğu gibi geniş bir coğrafyayı kapsamamıştır. Fetihlerle İslâm toprakları genişledikçe rihlenin kapsamı da genişlemiştir.

Rihleye dair en önemli eser Hatîb el-Bağdâdî'nin er-Riḥle fî ṭalebi'l-ḥadîs̱'idir (nşr. Nûreddin Itr, Beyrut 1395/1975). Hadis ilminde tek bir hadis için yapılan rihleleri ele alan bu eser sahâbenin bir hadis için yaptığı rihleler yanında tâbiîn nesli ve daha sonraki nesillerin rihleleri, âlî isnad elde etmek için yapılan rihleler gibi konuları içermektedir. Nâşir, eserin sonuna ilâve ettiği İstidrâkü'z-ziyâdât ʿalâ Kitâbi'r-Riḥle adlı otuz yedi sayfalık incelemesinde ashabın Hz. Peygamber'e yaptığı rihlelerle tâbiînin, daha sonraki nesillerin ve bazı muhaddislerin rihlelerini ele almıştır. Eseri ayrıca Subhî es-Sâmerrâî Mecmûʿatü'r-resâʾil fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (Medine

1389/1969, s. 37-72) ve Nasr Ebû Atâ Mecmûʿatü'r-resâʾil fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (Riyad 1415/1994, s. 127-242) içinde neşretmiştir. Rihle konusunu ele alan diğer bazı çalışmalar şunlardır: Îsâ ez-Zeytûnî, er-Riḥle ve es̱eruhâ fi'l-ḥadîs̱ ve ʿulûmih (doktora tezi, 1988, Câmiatü'z-Zeytûne el-külliyyetü'z-Zeytûniyye [Tunus]); Yusuf Açıkel, Hadis Toplamak İçin Yapılan Seyahatler (Rihle) (yüksek lisans tezi, 1992, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Hüseyin Nassâr, Edebü'r-riḥle (Kahire 1991); Hüsnü Mahmûd Hüseyin, Edebü'r-riḥle ʿinde'l-ʿArab (Kahire 1976); Mustafa Münîr Edhem, Riḥletü'l-İmâm eş-Şâfiʿî ilâ Mıṣr (Kahire 1930); Ahmed Ramazan Ahmed, er-Riḥle ve'r-raḥḥâletü'l-müslimîn (Cidde 1984 [?]); İmâdüddin Halîl, Riḥle fî ʿaṣri'r-risâle (Bağdat 1987); Ali Muhsin Mâlullah, Edebü'r-riḥlât ʿinde'l-ʿArab fi'l-meşriḳ neşʾetühû ve teṭavvürühû ḥattâ nihâyeti'l-ḳarni's̱-s̱âmini'l-hicrî (Bağdat 1978); Kāsım b. Yûsuf et-Tücîbî es-Sebtî, Müstefâdü'r-riḥle ve'l-iġtirâb (nşr. Abdülhafîz Mansûr, Libya-Tunus 1395/1975); İsmâil el-Arabî, Târîḫu'r-riḥle ve'l-istikşâf fi'l-berri ve'l-baḥr (Cezayir 1986); I. R. Netton, Seek Knowledge: Thought and Travel in the House of Islam (Richmond-Surrey 1996); Nazik Saba Yared, Arab Travellers and Western Civilization (London 1996).

## BİBLİYOGRAFYA

Râmhürmüzî, el-Muḥaddis̱ü'l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1404/1984, s. 216-218, 234; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Haydarâbâd 1935 → Medine-Beyrut 1397/1977, s. 1-5; Hatîb el-Bağdâdî, el-Câmiʿ li-aḫlâḳı'r-râvî ve âdâbi's-sâmiʿ (nşr. Mahmûd et-Tahhân), Riyad 1403/1983, II, 223-248; a.mlf., er-Riḥle fî ṭalebi'l-ḥadîs̱ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1395/1975, neşredenin girişi, s. 12-59; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1401/1981, s. 222-223; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire 1392/1972,

II, 52-53; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, II, 6-7, 60-65, 151, 314; III, 6; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1385/1966, II, 45, 142, 160; Tâhir el-Cezâirî,

Tevcîhü'n-naẓar (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416/1995, II, 720-721; M. Tayyib Okiç, Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler, İstanbul 1959, s. 99-100; M. Accâc el-Hatîb, es-Sünne ḳable't-tedvîn, Beyrut 1383/1963, s. 176-183; Seyyid Abdülazîz Sâlim, et-Târîḫ ve'l-müʾerriḫûne'l-ʿArab, İskenderiye 1967, s. 211-212; I. Goldziher, Muslim Studies (trc. C. R. Barber - S. M. Stern), London 1971, II, 165-167; Muhammad Zubayr Siddiqi, Hadīth Literature (ed. Abdal Hakim Murad), Cambridge 1993, s. 40-42; C. F. Beckingham, "The Rihla: Fact or Fiction?", Golden Roads: Migration, Pilgrimage and Travel in Mediaeval and Modern Islam (ed. I. R. Netton), Richmond 1993, s. 86-94; Subhî es-Sâlih, Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), İstanbul 1997, s. 36-45; Hamza Abdullah Melîbârî, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱ fî ḍavʾi taṭbîḳāti'l-muḥaddis̱îne'n-nuḳḳād, Beyrut 1423/2003, s. 87-88; Fuat Sezgin, Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar, Ankara 2007, s. 37, 75-77; L. Librande, "The Categories High and Low as Reflections or the Rihlah and Kitabah in Islam", Isl., LV/2 (1978), s. 267-280.

İbrahim Hatiboğlu

# er-RİHLETÜ’l-MAĞRİBİYYE

(الرحلة المغربيّة)

Ebû Muhammed el-Abderî’nin özellikle VII. (XIII.) yüzyıl sonlarında Kuzey Afrika’daki ilim ve kültür hayatına yer veren seyahatnâmesi

(bk. ABDERÎ, Ebû Muhammed).

# RİHVET

(الرخوة)

Arap alfabesinin bazı harflerindeki yumuşak telaffuz özelliğini ifade eden terim

(bk. HARF).

# RİK‘A

(الرقعة)

Osmanlılar tarafından geliştirilen bir yazı çeşidi.

Sözlükte “kâğıt, deri parçası” anlamına gelen rik‘a (ruk‘a) hat sanatında çabuk, kolay yazma ve okuma ihtiyacından doğmuş, kalemin tabii akışına uygun divanî özelliklerini taşıyan bir yazı türünün adıdır. Ne zaman ortaya çıktığı kesin olarak bilinmeyen rik‘a yazının XV. yüzyılın ikinci yarısından sonra Dulkadıroğulları döneminde kullanıldığı ileri sürülmektedir (Gökbilgin, s. 46). Bu yazı XVIII. yüzyılın ikinci yarısından sonra Osmanlılar’da Dîvân-ı Hümâyun’da belli kurallara bağlanmış ve ana çizgileriyle beliren bir karakter kazanmıştır. XIX. yüzyılda günlük hayatta, mektuplarda ve resmî yazılarda yaygın biçimde kullanılmış, Bâbıâli hükümet dairelerinde işlek hale getirilmiştir. Kısa sürede diğer İslâm ülkelerinde de beğenilen rik‘a günümüze kadar basitliği ve kolaylığı sebebiyle eğitim ve öğretimde önemini korumuş, matbu kitap dışında geniş kullanım alanı bulmuştur. Bâbıâli’de hükümet dairelerinde çalışan memurların yazdığı eski rik‘a veya Bâbıâli rik‘ası Mümtaz Efendi (ö. 1872) tarafından belli kurallara bağlanarak üslûplaştırılmıştır. Bu sebeple Mümtaz Efendi rik‘ası da denen bu tarzın divanî yazıdan ayrı belirgin özellikleri vardır.

Rik‘ada divanî yazıdaki elif, kâf, lâm gibi dikey harflerin boyları küçülmüş; zülfe, kavis ve ayrıntıları ortadan kalkmış; sol tarafa olan meyli dik, keskin, köşeli bir biçim almış; fâ, kāf, mîm, vav harflerinin gözleri kapanmış, sin dişleri kaybolmuş ve düz bir çizgi haline gelmiştir. Rik‘a yazıda nokta kalemin çıkardığı noktanın yarısıdır. İki nokta bir çizgi, üç nokta kıvrık bir biçim kazanmıştır. Şîn, dâd, nûn harflerinin çanağı “~” şeklini almıştır. Rik‘ada harfler ve kelimeler harekesiz, 20-30 derece açıyla satıra oturacak şekilde dizilmiş, yalnız küpler ve “mîm”in “elif”i satırdan aşağı sarkmıştır. Süratle yazılabilmesi için harf bünyelerinde yapılan bu kısaltmalar rik‘a yazının estetik ifade gücünü azaltmış, şahsî his ve heyecan unsurlarını öne çıkarmıştır.

Mümtaz Efendi’den sonra Galatasaray Mektebi Sultânîsi hat hocası Mehmed İzzet Efendi (ö. 1903) Âlî Paşa, Fuad Paşa ve Cevdet Paşa’nın yazıları üzerinde yaptığı inceleme ve değerlendirmenin ardından rik‘a yazıda yeni bir üslûp ortaya koymuştur (Baltacıoğlu, Sanat, s. 106). Bu üslûpta harf bünyeleri klasik, kesin oran ve ölçülerini bulmuş, bodurluktan kurtulmuş, dikey harflerin sola meyli azalmış, kelimeler geometrik düzen içinde daha açık yazılarak en güzel âhenk sağlanmıştır. Bu özellikleriyle sanat yazısı seviyesine yükselen İzzet Efendi rik‘ası hattatlar tarafından çok beğenilmiş ve yaygınlaşmış, zamanla Mümtaz Efendi rik‘ası unutulmuştur. Rik‘anın süratli, kuralları kırılarak yazılması sonucu rik‘a kırması veya Bâbıâli kırması denilen bir şekli ortaya çıkmış, bu tarzda sık kullanılan bazı kelimeler, birleşmeyen harfler birleşerek özel bir biçim almıştır. Kalem ağzı genişliği 1 mm. olan rik‘anın celî şekli harf inkılâbından önce dükkân levhalarında, ilânlarda ve az da olsa kitâbelerde kullanılmıştır. Günümüzde müslüman ülkelerde gazete başlıkları ve dükkân levhaları genellikle celî rik‘a ile yazılmaktadır.

İbnülemin Mahmud Kemal Son Hattatlar adlı eserinde sülüs, nesih ve ta‘lik hattatlarından sonra rik‘a hattatlarının biyografilerini yazmış ve yazılarından örnekler vermiştir. Bunlar arasında Âlî Paşa, Ahmed Ârifî Paşa, Ali Fuad Bey, Emin Paşa, Esad Bey, Cemil Paşa, Hâdî Paşa, Hüseyin Hâşim Bey, İsmet Bey, Kâmil Paşa, Kemal Bey, Mahmud Celâleddin Paşa, Reşid Bey, Said Bey, Şerîfî Efendi rik‘a yazıyı güzel yazan hattatlardandır. Sülüs, nesih ve ta‘lik hattatları rik‘ayı da yazmıştır. Mehmed Şefik Bey, Ferid Bey, Hâfız Hasan, Tahsin Hilmi, Mehmed Şevket, Vahdetî, Sâmi Efendi, Sofu Mehmed Efendi, İsmail Hakkı Altunbezer, Kâmil Akdik, Necmeddin Okyay, Macit Ayral, Hamit Aytaç, Halim Özyazıcı ve Kemal Batanay rik‘ayı güzel yazan hattatlardandır.

## BİBLİYOGRAFYA

Ismayıl Hakkı Baltacıoğlu, Sanat, İstanbul 1934, s. 106; a.mlf., Türklerde Yazı Sanatı, Ankara 1958, s. 69-71; Mahmut Yazır, Eski Yazıları Okuma

Anahtarı, İstanbul 1974, s. 140-142; A. Süheyl Ünver, Türk Yazı Çeşitleri, İstanbul 1953, s. 20; M. Tayyib Gökbilgin, Medeniyet Tarihi Çerçevesinde Osmanlı Paleografya ve Diplomatik İlmi, İstanbul 1979, s. 46; Cahit Baltacı, İslâm Paleografyası, İstanbul 1989, s. 28; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik), İstanbul 1994, s. 67; Ali Alparslan, Osmanlı Hat Sanatı Tarihi, İstanbul 1999, s. 198-202; M. Uğur Derman, Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı Müzesi Hat Koleksiyonundan Seçmeler, İstanbul 2002, s. 20; Muhittin Serin, Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar, İstanbul 2003, s. 328.

Muhittin Serin

# RİKĀ‘

(الرقاع)

Altı çeşit yazıdan (aklâm-ı sitte) biri.

Sözlükte “hızlanmak, hızlı yürümek” mânasındaki rak‘ kökünden türeyen, “kâğıt ve deri parçası” anlamına gelen ruk‘a kelimesinin çoğulu olan rikā‘, hat sanatında boyutları belirlenmiş küçük kâğıt ve parşömen parçaları üzerine süratle yazılan yazının adı olmuştur. Emevîler döneminde genişleyen idarî kurumlarda mektup ve yazışmalarda, ayrıca ilmî sahada müellif, müstensih ve kâtipler tarafından kullanılmak üzere boyutları belirlenmiş parşömen, papirüs ve kâğıtlara uygun, kalem ağzı eni değişik, konusuna ve kâğıt ebadına göre adlandırılan yazılar geliştirilmiştir. Bu hızlı oluşum içinde II. (VIII.) yüzyılın ortalarında kâtip ve şair Yûsuf Lakve sülüs yazıdan yeni bir tarz çıkarmış, “riyâsî” ve daha sonra “kalemü’t-tevkīât” adı verilen bu yazıdan rikā‘ yazısı doğmuştur. Rikā‘ kalemi değişik olmakla beraber genelde tevkī‘ kaleminin yarısıdır ve nesih kalemi enindedir (bk. AKLÂM-ı SİTTE).

Harf ve harf birleşimleri tevkī‘ biçiminde olmakla beraber rikā‘ kaleminin ayrı özellikleri vardır. Elif harfinin boyu sülüste yedi nokta iken tevkī‘ ve rikā‘da kendi kalemine göre beş noktadır. Aklâm-ı sittenin diğer çeşitlerinde olduğu gibi rikā‘da da harflerin eni ve boyu, satıra olan açısı, meyli, kâselerin, küplerin genişlik ve derinliği, keşidelerin uzunluğu gibi estetik kurallar kendi kalemine göre belirlenmiştir. Tevkī‘ kalemine göre rikā‘da harfler daha yuvarlaktır (mukavver). Bitişmeyen elif, râ ve vâv gibi harflerin diğer harflere bağlandığı, kelimelerin birbirine iliştiği, yaklaştığı görülür. Bu birleşme ve toplanma isteği rikā‘ yazısına devamlılık ve akıcılık (seyyâliyet), eğri çizgiler ise canlılık ve hareket verir. Harflerin boyu tevkī‘ kalemine göre daha kısa, küçük, ince ve güzeldir. Kelimenin ortasında ve sonunda ayın, kāf, mîm, vâv harflerinin gözü belli belirsiz kapalı, tevkī‘ kaleminde açık, “lâmelif”in düğümü yok olmuştur; sâd, tâ harfinin gözü ile kelimenin başında ve yalnız yazıldığında ayın harfinin ağzı açık yazılır. “Vâv”ın başı ve kâsesi yuvarlak, bitişi yukarı doğru yükselir. Rikā‘ yazısına

hat icâzetnâmelerinde kullanılması sebebiyle “hatt-ı icâze” de denilmiştir.

Yazım kuralları ve yazı özellikleri yönüyle tevkīʻ yazısına bağlı olan rikāʻ geniş kullanım alanı sebebiyle, gelişme safhalarına ait elde bulunan belge ve örneklerden hat sanatı tarihinde beliren ve gelişmesini ilk tamamlayan yazı tarzlarından olduğu anlaşılmaktadır. IV. (X.) yüzyılın başlarına kadar devam eden, “el-hattu’l-mevzûn” diye adlandırılan devrede tevkīʻ ve rikāʻ yazıları özellikle Dîvânü’l-inşâ’da işlenip geliştirilmiştir. Kâtiplerin üç asırlık tecrübe ve arayışlarını değerlendirerek hat sanatında “el-hattu’l-mensûb” denilen yeni bir dönem başlatan İbn Mukle ve kardeşi Ebû Abdullah Hasan yazı çeşitlerini sınıflandırarak belli geometrik ölçü ve kurallara bağlamış, Ebû Abdullah neshî, İbn Mukle ise özellikle tevkīʻ ve rikāʻ yazılarının nizam ve âhenginin elde edilmesinde büyük çaba göstermiştir. İbn Mukle’nin üslûbunu geliştiren İbnü’l-Bevvâb aklâm-ı sittenin oluşumunda yeni bir çığır açmış, bu yolu izleyen ve İbnü’l-Hâzin diye bilinen Ebü’l-Fazl Ahmed b. Muhammed ed-Dîneverî tevkīʻ ve rikāʻ yazılarının klasik ölçülerini ortaya koymuştur.

Müze ve kütüphanelerde günümüze ulaşan örneklerden Yâkūt el-Müstaʻsımî ekolünde diğer hat çeşitleriyle beraber rikāʻ yazısının da güzelleştiği görülür. Osmanlı hat ekolünde XX. yüzyıla kadar bu mektebe bağlı hattatların zevk ve sezişleriyle işlenerek değişikliğe uğrayan rikāʻ Osmanlılar’da tarihî gelişimini tamamlamıştır. Divanlarda resmî kayıt ve yazışmaların, hattat icâzetnâmeleriyle ketebe satırlarının, yazma eserlerde asıl metinden ayrı yazılan hüküm, mülahaza, mütalaa, mukabele, semâʻ, temellük, ketebe, ferâğ ve hâtime gibi kayıtların genelde rikāʻ kalemiyle yazılması gelenek halini almıştır. Kitap sanatlarında görülen bu kayıtlar, rikāʻ hattının ilk şekli hakkında bilgi veren ve XX. yüzyıla kadar geçirdiği gelişme safhalarını belgeleyen örneklerdir. Osmanlılar’da kadılığın düzenlediği borç alım satım senetlerinde, vakfiyelerde divanî yazının belirmesine ve İran’da taʻlikin ortaya çıkmasına kadar genelde resmî belgelerde rikāʻ yazısı kullanılmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 11; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, III, 115; Abdurrahman b. Yûsuf İbnü's-Sâyiğ, Tuḥfetü üli'l-elbâb fî ṣınâʿati'l-ḫaṭ ve'l-kitâb (nşr. Hilâl Nâcî), Tunus 1967, s. 100; Kummî, Gülistân-ı Hüner, s. 16, 17; Âlî, Menâkıb-ı Hünerverân, s. 10; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 11, 79; Habîb, Hat ve Hattâtân, İstanbul 1305, s. 48; Ismayıl Hakkı Baltacıoğlu, Sanat, İstanbul 1934, s. 102; Mahmud Bedreddin Yazır, Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli (haz. M. Uğur Derman), Ankara 1972-89, I, 95, 102; III, 331, 334; Yasin Hamid Safadi, Islamic Calligraphy, London 1978, s. 74; Habîbullah Fezâilî, Aṭlasu ḫaṭ, İsfahan 1362 hş., s. 274; Nihad M. Çetin, "Hat Sanatının Doğuşu ve Gelişmesi", İslâm Kültür Mirâsında Hat San'atı (haz. M. Uğur Derman), İstanbul 1992, s. 14-32; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik), İstanbul 1994, s. 58, 59.

Muhittin Serin

# RİKÂB

(ركاب)

Bazı Türk-İslâm devletlerinde ve özellikle Osmanlılar'da sultanın katını veya maiyetini ifade eden terim.

Kelimenin sözlük anlamı "üzengi"dir. Selçuklular'da ve Osmanlılar'da rikâb kelimesiyle sultanın bizzat kendisi, yanı, katı veya maiyetiyle huzura kabulü kastedilirdi. Osmanlılar'da hükümdarın maiyeti için mevkib-i hümâyun tabiri de kullanılmıştır. Seferde padişahın yanında koruma hizmeti yapan, merasimlerde ona eşlik eden Yeniçeri Ocağı'na mensup solaklara "rikâb solakları", hükümdarın kabul törenine "resm-i rikâb", huzurunda yapılan toplantıya rikâb denilirdi. "Padişahın huzuru" anlamında ise daha ziyade "rikâb-ı hümâyun" tabiri geçer. "Ma'rûzât-ı rikâb" terkibiyle de padişaha sunulan arzuhaller kastedilirdi.

Serdâr-ı ekrem unvanıyla seferde bulunan ve padişahın yanında kendisine vekâlet eden sadrazam vekili rikâb-ı hümâyun kaymakamı olarak anılırdı. Diğer yüksek rütbeli görevlilerin memuriyet unvanlarının başına rikâb kelimesi eklenir ve bunlara rikâb defterdarı, rikâb reisi, rikâb âmedcisi denirdi. Bu sırada yapılan divan toplantılarında alınan kararların yazıldığı defterler rikâb mühimmesi, rikâb defterdarının tuttuğu defterler rikâb ahkâm defterleri, Ruûs Kalemi'nde tutulanlar ise rikâb ruûsları gibi adlarla belirtilirdi. Sadrazam ve hükümet erkânı seferden döndükten sonra bu rikâb memurlarının görevleri sona ererdi.

Padişahın yakınında bulunan ve atının yanında yürüyen mîrâhur, mîr-i alem, kapıcılar kethüdâsı, kapıcıbaşılar, çavuşbaşı; atmacacıbaşı, şahincibaşı ve çakırcıbaşıdan oluşan şikâr ağaları; Yeniçeri Ocağı'nın yüksek rütbeli zâbitleriyle diğer yaya kapıkulu ocaklarının ağaları, dört bölük ağaları da denilen kapıkulu süvarilerinin zâbitleri gibi saray ve ordu mensupları ağalar rikâb-ı hümâyun ağaları, rikâb ağaları, bazan da üzengi ağaları şeklinde nitelendirilirdi. Rikâb-ı hümâyun ağalarının başlıca görevleri alay günlerinde padişah ata binerken ona yardım etmekti. Atın iç rikâbını büyük

mîrâhur, dış rikâbını başkapıcıbaşı, dizginini mîr-i alem tutardı. Diğer kapıcıbaşı ağalar etrafında dururlar, çaşnigîrbaşı padişahın koltuğuna girerek onu

ata bindirirdi. O sırada atın başını ahır halifesi tutardı. Kapıcılar kethüdâsı Dîvân-ı Hümâyun günleri dışında rikâb-ı hümâyun hizmetinde bulunurdu. Beylerbeyilere, Kırım hanına kılıç, kaftan, hatt-ı hümâyun ve ferman götürmek, padişah fermanlarıyla işleri yürütmek rikâb-ı hümâyun ağalarının göreviydi. Divan günlerinde müteferrika ağaları rikâb ağalarının sonunda yerlerini alırlardı. Rikâb ağaları XVI. yüzyılda dış hizmete 350 akçe gelirle çıkarlardı (Lutfi Paşa, s. 21). Yüzyılın sonlarında rikâb-ı hümâyun bölük ağalarına muayyen bir zeâmet miktarı arpalık verilmiştir. Bunların XVII. yüzyıl sonlarındaki mevcutları altmış altı kişi idi (Eyyûbî Efendi Kānûnnâmesi, s. 35).

Eflak ve Boğdan gibi bazı prensliklerden gelen ek vergilerle sadrazam, vezirler ve diğer yüksek rütbeli devlet adamları tarafından padişaha verilen hediyeler, Nevruz'da mîrâhurun sunduğu îdiyye / ıydiyye, Edirne bostancıbaşısı olanların vergi olarak takdim ettiği meblağ "rikâbiyye" şeklinde ifade edilirdi (BA, Cevdet-Saray, nr. 224). II. Mahmud zamanında (1808-1839) Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasının ardından yapılan değişiklikler çerçevesinde gösterişli törenler de önemli ölçüde sadeleşmiş, bu arada solak, peyk, haseki gibi saray görevlilerinin yerini rikâb-ı hümâyun hademesi almıştır (Hızır İlyas, s. 441). II. Abdülhamid döneminde (1876-1909) cuma selâmlığı esnasında halkın sunduğu arzuhallerin değerlendirilmesi amacıyla sarayda Ma'rûzât-ı Rikâbiyye Dairesi adıyla bir büro kurulmuştur (Tahsin Paşa, s. 22).

## BİBLİYOGRAFYA

Fatih Sultan Mehmed, Kānûnnâme-i Âl-i Osman (haz. Abdülkadir Özcan), İstanbul 2003, s. 7, 13, 15, 17, 20; Lutfi Paşa, Âsafnâme (nşr. Mübahat S. Kütükoğlu, Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan içinde), İstanbul 1991, s. 21 (ayrı basım); Selânikî, Târih (İpşirli), I, 28, 47, 145, 272; II, 575, 612,

690; Tevkīî Abdurrahman Paşa, Kānûnnâme (MTM, I/3 [1331] içinde), s. 526-527; Eyyûbî Efendi Kānûnnâmesi (haz. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1994, s. 33, 35, 50, 57; D'Ohsson, Tableau général, VII, 14, 25; Hızır İlyas, Târîh-i Enderûn, İstanbul 1276, s. 441; Tayyarzâde Atâ Bey, Târih, İstanbul 1292, I, 23; Tahsin Paşa, Sultan Abdülhamid-Tahsin Paşa'nın Yıldız Hatıraları, İstanbul 1990, s. 22; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 67, 350-351; Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1991, V, 270; Fikret Sarıcaoğlu, Kendi Kaleminden Bir Padişahın Portresi: Sultan I. Abdülhamid (1774-1789), İstanbul 2001, s. 108-111; Hakan T. Karateke, Padişahım Çok Yaşa: Osmanlı Devleti'nin Son Yüz Yılında Merasimler, İstanbul 2004, s. 101, ayrıca bk. tür.yer.; Pakalın, III, 44-47; J. Deny, "Rikâb", İA, IX, 741-742; a.mlf., "Rikāb", EI$^{2}$ (Fr.), VIII, 546-547; Cahit Baltacı, "Arpalık", DİA, III, 393.

Abdülkadir Özcan

# RİKÂBDAR

(ركابدار)

Arap ve İslâm Türk devletlerinde daha ziyade ahırlarda, Osmanlılar'da ise Enderun'da hizmet yapan görevli.

Sözlükte "atın üzengisini tutan" anlamındaki rikâb-dâr kelimesi terim olarak efendisi ata binerken üzengisini tutan saray görevlisini, bazan da seyis veya at uşağını ifade eder. Bu görevli koşum, eyer, biniş iskemlesi gibi at takımlarını da muhafaza ederdi. Endülüs Emevîleri'nde sâhibü'r-rikâb, Fâtımîler'de rikâbî veya sıbyânü'r-rikâbi'l-has unvanıyla anılan saray görevlilerinden söz edilmektedir. Bunlar Abbâsîler'de de saray görevlileri arasında olup halifenin maiyet erkânından, merasim ve teşrifattan sorumluydu. Rikâbdar Selçuklular'da ferrâşla (seyis) birlikte kullanılmış (İbn Bîbî, I, 174), onlardan Eyyûbîler'e ve Memlükler'e geçmiştir. İran Moğolları'nda ve Timurlular'da saray ve ahır görevlileri arasında bulunan rikâbdar şerbetdarlığa yükselebilirdi. Safevîler'de ise Türkçe karşılığı olan üzengi kurçisi, bazan da aynı anlamda celovdâr kelimeleri kullanılmıştır. Memlükler'de rikâbî denilen bu görevliler rikâbhâneye mensup idiler. Aynı anlamda bazan sarrâc tabiri de geçer.

Osmanlılar rikâbdar terimini Anadolu Selçukluları'ndan almıştır. Nitekim aynı görevli diğer Anadolu beylikleriyle Karakoyunlu ve Akkoyunlular'da da mevcuttur. Ancak Osmanlı Devleti saray teşkilâtında rikâbdar ahır görevlisi değil doğrudan padişaha bağlı önemli bir kişidir. Orhan Gazi döneminde Koca İlyas Ağa adlı bir rikâbdarın varlığından söz edilmekte (Tayyarzâde Atâ Bey, I, 94), fakat hangi görevi ifa ettiği belirtilmemektedir. Daha sonra gittikçe yükselen bu memurun mevkii ve görevleri Fâtih Sultan Mehmed'in Kānunnâme'sinde belirtilmiştir. Buna göre rikâbdar saray hiyerarşisinde çuhadarın üstünde, tülbent ağasının altında idi; fakat daha sonra çuhadarın altına düşmüştür. Aslî görevi önceleri padişahın çizmelerine bakmak, ayakkabılarını giydirmek iken daha sonra bu hizmetler başçuhadara ve maiyetine verilmiştir. XVI. yüzyıldaki görevi hükümdarın bahçe gezilerinde atının üzengisini tutmaktı (Âlî Mustafa Efendi, s. 301).

Resmî günlerde bu işlerle rikâb ağalarının ilgilendiği bilinmektedir. XVI. yüzyıl sonlarında ulûfesi 20 akçe olup senede dört defa elbiselik kumaş verilirdi. Diğer Has Oda ağaları gibi rikâbdar da padişahla birlikte sefere giderdi. 1566'da Sigetvar'da vefat eden Kanûnî Sultan Süleyman'ın cenazesini yıkayanlar arasında Rikâbdar Mustafa Ağa da vardı.

XVII. yüzyılın ikinci yarısında yevmiye olarak 35 akçe alan rikâbdarın (Hezârfen Hüseyin Efendi, s. 61) maiyetinde iki has odalı, bir karakullukçu, bir baltacı, iki sofalı, bir heybeci ile iki yedekçi bulunurdu. Silâhdar olamayan rikâbdarlar 60-100.000 kuruş yıllık gelirle emekli edilirdi. Has Oda'nın sultana çok yakın dört görevlisinden biri olan rikâbdara gayri resmî olarak koltuk veziri denilirdi. Doğrudan padişaha sunulan arzları efendisine vermesinden dolayı diğer dört has odalı ile birlikte arz ağaları diye de anılırdı. Çuhadarın bulunmadığı zamanlarda silâhdara vekâlet eden rikâbdar saray içi tayin ve terfilerde çuhadar, büyük mîrâhur, çavuşbaşı, müteferrika, kapıcıbaşı veya çaşnigîr olabilirdi. Saray dışına ise sancak beyi, beylerbeyi, bazan da vezir rütbesiyle çıkardı.

XVIII. yüzyılda III. Mustafa zamanında (1757-1774) rikâbdarın yukarıda belirtilen hizmetleri sadece resmî günlerde ifa ettiği anlaşılmaktadır. Rikâbdarın bu rütbeye ulaşabilmesi için uzun süre Enderun'da hizmet etmesi gerekirdi (Tayyarzâde Atâ Bey, I, 208). Aynı dönemde mevlid günü ve bayram selâmlıklarında rikâbdar da görev alır, saltanat kayığında silâhdar, has odabaşı ve çuhadarla birlikte bulunurdu. Rütbece üstündeki arz ağaları gibi başına sarık takardı (D'Ohsson, VII, 35). XVII. yüzyılda yeni tayin edilen rikâbdara acemilik adıyla kumaş verilirdi; ancak bunun daha sonra paraya çevrildiği anlaşılmaktadır. Mevlidlerde ve bayramlarda olmak üzere yılda iki defa rikâbdara 150 altın ihsan edilirdi. Rikâbdarlık muhtemelen II. Mahmud zamanında (1808-1839) kaldırılmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

BA, Cevdet-Saray, nr. 645, 5848; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (Bayburtlugil), s. 223, 230; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-Alâiyye (trc. Mürsel

Öztürk), Ankara 1996, I, 174, 291, 429; Fatih Sultan Mehmed, Kānûnnâme-i Âl-i Osman (haz. Abdülkadir Özcan), İstanbul 2003, s. 15; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 39, 59; II, 441, 612; Âlî Mustafa Efendi, Künhü'l-Ahbâr (haz. Ahmet Uğur v.dğr.), Kayseri 2006, s. 22, 301; Koçi Bey, Risâle (Aksüt), s. 80, 82; Hezârfen Hüseyin Efendi, Telhîsü'l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, s. 61, 79, 80, 262; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekayiât (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 80, 398, 821, 840; D'Ohsson, Tableau général, VII, 35; Hızır İlyas, Tarih-i Enderûn: Letaif-i Enderun (haz. Cahit Kayra), İstanbul 1987, s. 81, 213, 239, 258-259; Tayyarzâde Atâ Bey, Târih, İstanbul 1292, I, 94, 207, 208-209; Uzunçarşılı, Medhal, s. 12, 274, 330, 345,

393, 416; a.mlf., Saray Teşkilâtı, s. 67, 69, 195, 245, 323, 328, 337, 350-351; İsmail H. Baykal, Enderun Mektebi Tarihi, İstanbul 1953, s. 7; Spuler, İran Moğolları, s. 298; İsmail Aka, Timur ve Devleti, Ankara 1991, s. 115; Erdoğan Merçil, Türkiye Selçukluları'nda Meslekler, Ankara 2000, s. 40; J. Deny, "Rikâbdâr", İA, IX, 742-744; a.mlf., "Rikābdār", EI² (Fr.), XIII, 547-549.

Abdülkadir Özcan

# RİKĀK

(bk. ZÜHD ve REKĀİK).

# RİKÂZ

(bk. DEFİNE).

# RİND

(رند)

Kendini hiçbir kayıt ve dinî geleneğe bağlı görmeyen, sadece Allah’la yetinen mücerret kişi anlamında bir terim

(bk. ZÜHD).

# RİSÂ

(bk. MERSİYE).

# RİSÂLE

(الرسالة)

Edebî mektuplar ve belli konularda küçük hacimli eserler için kullanılan terim.

Sözlükte "göndermek" anlamındaki irsâl kelimesinden isim olan risâle (risâlet, çoğulu resâil) "sözlü veya yazılı mesaj iletme" mânasında "elçilik" demektir. Elçinin ilettiği yazılı mesaja, ayrıca küçük kitaba da risâle denilmiştir (Kāmus Tercümesi, III, 224). Risâlenin mânası zaman içinde hitap, kitap, mektup, makale; inceleme, araştırma, monografi kelimelerini karşılayacak şekilde genişlemiştir. II. (VIII.) yüzyıldan itibaren edebî mektup, ilim, sanat, edebiyat vb. alanlarda tek bir konu üzerinde yapılan araştırma (monografi) ve makale anlamları öne çıkmıştır (krş. Tâcü'l-ʿarûs, "rsl" md.). Modern Arapça'da risâle "ilmî tez" anlamını da kazanmış olup "risâletü't-duktora, risâletü'l-mâcester" şeklinde kullanılmaktadır. Kur'ânî bir terim olarak risâlet bir mesajın sözlü olarak ifadesi ve iletilmesidir. Kelime Kur'an'da tekil ve çoğul şekliyle on yerde geçmekte olup bunların "bilgi, mesaj veya haberi etkili

biçimde ifade ederek iletme" anlamındaki tebliğ kavramıyla kullanılması, dört yerde nasihat, bir yerde kelâmla birlikte zikredilmesi risâletin "iyi, yararlı ve güzel olan mesaj" mânasına geldiğini gösterir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "rsl" md.).

Risâlenin "yazılı mesaj, yazılı belge" anlamını kazanması Hişâm b. Abdülmelik'in (724-743) kâtibi Ebü'l-Alâ Sâlim b. Abdullah ile ilişkilendirilir (EI2 [İng.], VIII, 532). Sâlim'in Aristo'nun İskender'e yazdığı mektuplardan Arapça'ya yaptığı çevirinin başlığı risâle kelimesini içeriyordu (Risâletü Aristạtâlîs ile'l-İskender fî siyâseti'l-müdün). Ayrıca onun 100 varaklık bir risâlesinin olduğu belirtilmektedir (İbnü'n-Nedîm, s. 131). İslâm öncesinden itibaren Araplar'da resmî yazışmaları yapmakla görevli kâtipler mevcuttu. Bu tür kâtipler Hz. Ömer zamanında kurulan divanların hesaplarını tutuyordu. Emevîler döneminde divanların sayısı

beşe çıkarılmış, bunlardan sadece yazışmaları yapmakla görevli bölüme Dîvânü'l-inşâ adı verilmişti. Buralarda görevli kimselere kâtip, yaptıkları işe mükâtebe, yazılan şeylere kitap (mektup) deniyordu. Hz. Peygamber'in davet mektuplarına da kitap adı verilmiştir. Ahmed Zekî Saffet, koleksiyonundaki mektuplar için risâle terimini ilk defa Ömer b. Abdülazîz'in bir mektubu için kullanmıştır (Cemheretü resâ᾽ili'l-ʿArab, II, 311). Kitaptan risâleye, kâtipten müteressile ve mükâtebeden teressüle geçiş sürecinde ilk değişim, Emevîler devrinde Irak Valisi Ubeydullah b. Ziyâd'ın kâtibi Amr b. Nâfi'in, kaleme aldığı mektupları Araplar'ın daha önce alışık olmadıkları biçimde uzatmasıyla meydana gelmiştir (Şevkī Dayf, s. 106). Böylece gelişim sürecine giren mektup sanatı, son Emevî halifesi Mervân b. Muhammed'in kâtibi Abdülhamîd el-Kâtib (ö. 132/750) tarafından yeni bir biçime kavuşturulmuştur. Ebü'l-Alâ Sâlim'in kız kardeşinin kocası olan Abdülhamîd (İbnü'n-Nedîm, s. 131) risâle sanatını ondan öğrenmiştir. Mektuba hamdü senâ bölümünü ekleyen ve mektupları daha da uzatan Abdülhamîd'in bu alanda özel bir üslûba sahip olması ve sonraki risâle yazarlarını etkilemesi sebebiyle (İbn Hallikân, III, 230), "Risâle Abdülhamîd ile başlar, İbnü'l-Amîd ile son bulur" denmiştir (Şevkī Dayf, s. 114). İbnü'n-Nedîm onun 1000 varaklık risâle koleksiyonu olduğunu söylerse de (el-Fihrist, s. 131) bunlardan günümüze çok azı ulaşmıştır (bazıları için bk. Muhammed Kürd Ali, s. 164-175; ayrıca bk. MEKTUP).

Risâle kelimesinin kişiler arasındaki yazışmalara ad olmasından başka zaman içinde ilk örneklerinin mektup formunda olması sebebiyle monografi tarzı eserlere de bu isim verilmiştir. İlk defa, Mervân b. Hakem'in soyundan gelen halifeler döneminde bilginin aktarımı risâle formunda gerçekleşmiştir. İslâm'ın ilk yıllarındaki olaylarla ilgili olarak bilgi edinmek isteyen Abdülmelik b. Mervân dönemin ünlü fakihlerinden Urve b. Zübeyr'e mektup yazmış, o da istenen bilgileri risâle (mektup) yoluyla kendisine ulaştırmıştır (Taberî, I, 1180-1181, 1284-1288, 1634-1636, 1770). Mektupla bilgi aktarımı yazara çeşitli kolaylıklar sağladığı ve esere bir sohbet havası kattığı için daha sonraki zamanlarda da benimsenmiştir. Söz konusu kolaylıklardan biri, katı ve yerleşik kuralların izin vermeyeceği bazı şahsî görüşleri daha rahat ifade edebilme imkânıydı. Zira ilmî ölçülere göre aktarılan bilginin bir dayanağa oturtulması gerekiyordu, mektup formunda yazılan monografilerde ise bu zorunluluk yoktu. Bu sebeple bireysel düşüncelerin ve kabullenilmiş değer yargılarıyla çelişen fikirlerin ifade

edilmesi için risâle formuna başvuruluyordu. İlk Abbâsî halifeleri dönemindeki dinî, askerî, içtimaî, siyasî ve malî kurumların en mükemmel analiz ve eleştirilerinden biri olan İbnü'l-Mukaffa'ın eseri Risâletü'ṣ-ṣaḥâbe başlığını taşır (Muhammed Kürd Ali, s. 120-131). Eser Risâletü's-siyâse ve er-Risâletü'l-Hâşimiyye olarak da anılır. Câhiz'in felsefe, kozmoloji, astroloji, sihir ve müzik gibi konulara dair Risâletü't-terbîʿ ve't-tedvîr'i ile İbn Zeydûn'un Vezir İbn Abdûs'a hitaben sevgilisi Vellâde'nin ağzından yazdığı er-Risâletü'l-hezliyye'si, cinler âlemine gerçekleştirilen bir seyahat çerçevesinde Ebü'l-Alâ el-Maarrî'nin dinî ve felsefî problemleri özgün bir yaklaşımla ele aldığı Risâletü'l-ġufrân'ı, İbn Şüheyd'in aynı yöntem içinde edebî problemleri çağdaşlarının anlayışlarından farklı bir görüş açısıyla işlediği Risâletü't-tevâbiʿ ve'z-zevâbiʿi klasik Arap edebiyatının şaheserleri olarak değerlendirilir.

Başta inanç, felsefe, dil ve edebiyat problemleri olmak üzere risâle Arap kültürünün hemen bütün alanlarında görülmektedir. Pek çok eser arasında Câhiz'in risâleleri teolojik, sosyal, siyasal ve edebî problemler gibi çok geniş bir alanı kapsamaktadır. Teolojik alanda ortaya konan risâlelerin en eskileri Hasan-ı Basrî ve Gaylân ed-Dımaşkī gibi önemli kişilere atfedilen eserlerdir. Hasan-ı Basrî'nin Risâle fî faẓli Mekke'si ile Risâle ilâ ʿAbdilmelik b. Mervân fi'l-ḳader'i ve dönemin âlim ve yöneticilerine yazdığı bazı mektupları günümüze ulaşmıştır (Ahmed Zekî Saffet,

II, 233-234, 324-334). Kaderiyye fırkasının doğuşunu hazırlayanlardan biri sayılan Gaylân'ın Emevîler'e karşı siyasî muhalefet mesajları taşıyan bazı mektuplar yazdığı (Watt, s. 104) ve 2000 varakı aşan bir risâleler koleksiyonu bıraktığı kaydedilir (İbnü'n-Nedîm, s. 131). Louis Massignon, "Gaylâniyyât" diye adlandırılan bu koleksiyonun Hasan-ı Basrî'ye atfedilen risâlelerle karışmış olabileceğini düşünmektedir (Watt, s. 104). Onun bazı mektupları günümüze kadar gelmiştir (İbn Asâkir, IV, 287). Çoğu tâbiîn nesline mensup olan bu yazarlar risâle formunu teolojik düşüncelerini kolaylıkla anlatabilmek için seçmiştir. Şâfiî'nin fıkıh usulüne dair eseri er-Risâle adını taşımaktadır. Daha sonra gelenler de risâle formunu kendi görüşlerini ifade etmek için benimsemişlerdir. Bu alanda ortaya konan pek çok monografi arasında, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin Selef'in birleştiği inanç ilkelerine dair Demirkapı halkına gönderdiği mektup olan Risâle ilâ Ehli'ṣ-Ṣeġr'i (Kıvâmüddin Burslan tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. DİFM, sy. 7

[1928], s. 154-176; sy. 8, s. 50-59), İbn Ebû Zeyd'in Mâlikî fıkhına dair er-Risâle'si (nşr. Hâdî Hammû - Muhammed Ebü'l-Ecfân, Beyrut 1406/1986) ve Abdülkerîm el-Kuşeyrî'nin er-Risâletü'l-Ḳuşeyriyye'si (Bulak 1284) örnek olarak zikredilebilir. Mu'tezile düşünürlerinden Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin el-Baġdâdiyyât ve el-ʿAskeriyyât adlarını taşıyan koleksiyonları risâlenin gönderildiği kişinin ve ikamet yerinin adından oluşan bir başlık taşır. Kādî Abdülcebbâr'ın er-Râziyyât ve el-H̱ârizmiyyât'ı da bu niteliktedir. İbn Teymiyye'nin Mecmûʿatü'r-resâʾili'l-kübrâ'sında (Kahire 1385) genel yapıya ilâveten soru soran kişinin adı, sorunun başlığı ve risâleye daha gerçekçi bir görüntü veren diğer hususlar kaydedilmiştir.

Felsefe alanında risâle türündeki telifler ilk dönemlerden itibaren başlamıştır. İlk İslâm filozofu Ya'kūb b. İshak el-Kindî, sisteminin en önemli yönlerini Resâʾilü'l-Kindî el-felsefiyye adlı eserinde ortaya koymuş (nşr. M. A. Ebû Rîde, I-II, Kahire 1950-1953), Ebû Bekir er-Râzî de risâle türünü kendi düşüncelerini ifade aracı olarak kullanmıştır. III. (IX.) yüzyılda risâle, diğer alanlarda olduğu gibi felsefe alanında da monografi yazarlarınca seçilen bir telif şekli haline gelmiştir. Zaman zaman risâle yerine "makale" kelimesi kullanılmıştır. Nitekim İbn Sînâ'nın Risâletü'l-ḳuve'l-insâniyye ve idrâkihâ adlı eseri Maḳāle fi'l-ḳuve'l-insâniyye adıyla da bilinir. Tıp, matematik, eczacılık vb. alanlarda yüzlerce bilimsel eserin telifinde bu yapı seçilmiştir. Resâʾilü İḫvâni'ṣ-ṣafâ en önemli risâle tarzı olan monografi koleksiyonlarından birini teşkil eder. Endülüslü filozof İbn Bâcce'nin felsefî eserlerinin çoğu risâle şeklindedir (Resâʾilü İbn Bâcce, nşr. Mâcid Fahrî, Beyrut 1968). Makale adıyla da pek çok incelemesi bulunan İbn Rüşd'ün (EI2 [İng.], VIII, 534) Aristo'nun eserlerine yazdığı kısa yorumlar Resâʾilü İbn Rüşd adını taşımaktadır (Haydarâbâd 1947). Bazı monografi risâleleri oldukça hacimlidir. Meselâ İbn Ebû Zeyd'in Mâlikî fıkhına dair er-Risâle'si, Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin Risâletü'ṣ-ṣadaḳa ve'ṣ-ṣadîḳ'ı (İstanbul 1301) hayli uzundur. Halife Me'mûn döneminde iki dost olan müslüman Abdullah b. İsmâil el-Hâşimî ile hıristiyan Abdülmesîh b. İshak el-Kindî'nin birbirlerini kendi dinlerine davet eden risâleleri 270 ve 233 sayfadan oluşmaktadır.

Risâle, geleneksel edebî kategorilerden herhangi birine dahil edilip isimlendirme imkânı bulunmayan çalışmalar için de genel başlık vazifesi görmüştür. İbn Fadlân'ın Riḥle'sinin asıl adı Risâletü İbn Faḍlân'dır. İbn

Tufeyl’in günümüzde bir hikâye, bir roman gibi görülen Ḥay b. Yaḳẓân’ının tam adı Risâletü Ḥay b. Yaḳẓân’dır. Ayrıca risâle ile makāmeyi, makale ile makāmeyi birbirinin yerine kullanan müellifler de olmuştur. İbn Hamdûn, et-Teẕkire’sinde Bedîüzzamân el-Hemedânî’nin Maḳāmât’ına resâil adını vermiş, Kâtib Çelebi de Süyûtî’nin bazı makāmelerini risâle olarak nitelemiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, III, 224; Taberî, Târîḫ (de Goeje), I, 1180-1181, 1284-1288, 1634-1636, 1770; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 131; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse (nşr. Abdülkerîm Osman), Kahire 1967, s. 21-23; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Şihâbî), IV, 287; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 230; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ, Kahire, ts. (el-Müessesetü’l-Mısriyyetü’l-âmme), II, 192-339; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, s. 476; Muhammed Kürd Ali, Resâʾilü’l-büleġāʾ, Kahire 1913, s. 120-131, 164-175, 217-230; Şevkī Dayf, el-Fen ve meẕâhibüh fi’n-nes̱ri’l-ʿArabî, Kahire 1960, s. 106, 114; Hüseyin Nassâr, Neşʾetü’l-kitâbeti’l-fenniyye, Kahire 1966, tür.yer.; Ch. Pellat, The Life and Works of Jāḥiẓ (trc. D. M. Hawke), London 1967, s. 14-26; Tâhâ Hüseyin, Min târîḫi’l-edebi’l-ʿArabî, Beyrut 1971, II, 444-447; Ahmed Zekî Safvet, Cemheretü resâʾili’l-ʿArab fî ʿuṣûri’l-ʿArabiyyeti’z-zâhire, Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-ilmiyye), I-IV, tür.yer.; Zekî Mübârek, en-Nes̱rü’l-fennî fi’l-ḳarni’r-râbiʿ, Kahire 1352/1934, I, 105-112; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 104; Mustafa ez-Zebbâh, Fünûnü’n-nes̱ri’l-edebî bi’l-Endelüs fî ẓılli’l-Murâbıṭîn, Beyrut-Dârülbeyzâ 1987, tür.yer.; A. Arazi - H. Ben Shammay, “Risāla”, EI² (İng.), VIII, 532-539.

Rahmi Er

## FARS EDEBİYATI.

Risâlenin tarihi İran'da İslâm öncesi dönemlere kadar uzanır. İbnü'n-Nedîm el-Fihrist'inde Maniheizm'e dair yetmiş beş risâleden bahseder. Şehir coğrafyasıyla ilgili Risâle-i Şetristânhâ-yi Îrân, Risâle-i Mâdigân Çetreng, Çetrengnâmek, Şaṭrancnâme, Risâle-i Genc-i Şâyegân, Risâle-i Pendnâme-i Büzürgmihr Buhtekân, Risâle-i Enderj-i Ḫüsrev Guvâtân bunlardan birkaçıdır.

İslâmî devirde risâle yazımına önem verilmiş ve çeşitli alanlarda binlerce risâle kaleme alınmıştır. Kelâm sahasındaki risâleler arasında İbn Sînâ'nın Miʿrâcnâme'si, Nâsır-ı Hüsrev'in Güşâyiş ü Rehâyiş'i Ömer Hayyâm'ın Risâle der ʿİlm-i Külliyyât, Risâle fi'l-vücûd ve Silsile-i Tertîb'i (Risâle fî Külliyyâti'l-vücûd), Şehâbeddin Sühreverdî el-Maktûl'ün Ṣafîr-i Sîmurġ ve Mûnisü'l-uşşâḳ'ı, Seyyid Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmizî'nin Risâle-i Maʿârif'i, Necmeddîn-i Dâye'nin Risâle-i ʿIşḳ u ʿAḳl'ı, Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Risâle-i Âġāz u Encâm'ı, Sa'dî-i Şîrâzî'nin Risâle-i ʿAḳl u ʿAşḳ'ı ve Reşîdüddin Fazlullah-ı Hemedânî'nin kelâmın yanı sıra diğer dinî ve tasavvufî içerikli risâleleri sayılabilir. Bunlara İbn Sînâ, Fahreddin er-Râzî, Nasîrüddîn-i Tûsî, Efdalüddîn-i Kâşânî, Kutbüddin er-Râzî'nin çalışmaları başta olmak üzere İslâm felsefesi alanında yazılan çok sayıda risâleyi de eklemek gerekir. Şiî dünyasında fıkhî konularla ilgili olarak yazılan birçok risâle yanında merci-i taklîd seviyesindeki âlimler de bu özelliklerini "risâle-i ahkâm, risâle-i amelî" denilen ve fıkhın ana konularını özet halinde içeren birer fetva kitabı neşrederek ilân ederler.

Tasavvufî alanda yazılan risâleler de oldukça kabarık bir yekün tutar. Bunlar arasında Hâce Abdullah-ı Ensârî'nin Risâle-i Mufaṣṣala ber Fuṣûl-i Çihl ü Dû der Taṣavvuf, Ṣad Meydân, Kenzü's-sâlikîn, Maḥabbetnâme ve Vâridât'ı, Ahmed el-Gazzâlî'nin Risâletü'l-ʿaşḳıyye'si, Efdalüddîn-i Kâşânî'nin Muṣannefât-ı Efḍalüddîn Muḥammed Merâḳī-i Kâşânî adıyla toplu olarak basılan risâleleri, Fahreddîn-i Irâkī'nin Lemaʿât'ı, Nasîrüddîn-i Tûsî'nin tasavvufî sülûkten bahseden Risâle-i Evṣâfü'l-eşrâf'ı, Alâüddevle-i Simnânî'nin Muṣannefât adıyla bir arada basılan risâleleri, Seyyid Ali Hemedânî'nin Risâle-i Menâmiyye, Fütüvvetnâme, Âdâb-i Sofre gibi eserleri sayılabilir. Bunların yanında Hâce Muhammed Pârsâ, Sâyinüddin Türke, Ni'metullah-ı Velî, Abdurrahman-ı Câmî gibi edip ve şairlerin

tasavvufla ilgili birçok risâlesi vardır. Hâce Muhammed Dihdâr-ı Şîrâzî'nin Risâle-i Iṣṭılâḥât-ı Ṣûfiyân'ını da burada zikretmek gerekir.

Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Şerḥ-i Fetḥ-i Baġdâd be Dest-i Hülâgû'su, Atâ Melik el-Cüveynî'nin Tesliyetü'l-iḫvân'ı, yazarı bilinmeyen, Feridun Nafiz Uzluk tarafından tıpkıbasımı yapılan (Ankara 1952) Risâle-i Târîḫ-i Âl-i Selcûḳ, Mecdülmülk Hâc Muhammed Hân-i Sînekî'nin Kaçar Hükümdarı Nâsırüddin Şah'ın saltanatından bahsettiği Risâle-i Mecdiyye'si (Keşfü'l-ġarâʾib) tarih sahasında telif edilmiş risâlelerden bazılarıdır.

Şeyh Ali Hazîn'in Risâle-i Feresnâme'si, Şeyh Muhammed b. Ebû Tâlib Zâhidî-i Gîlânî'nin Risâle-i Ḥavâssü'l-ḥayevân'ı, İbn Sînâ'nın Risâle-i Nabz'ı, Şerefeddin Bâfkī'nin Risâle der Ḥıfz-ı Ṣıḥḥa'sı, Alâeddin Sebzevârî'nin Risâle der Muʿâlecet-i Beden'i, Mesîhuddin Gîlânî'nin Risâle der Teşrîḥ-i Beden'i veterinerlik ve tıp alanında yazılan çok sayıda risâle arasında yer alır. Ali Kuşçu'nun Risâle fi'l-heyʾe ve Risâle fi'l-ḥisâb'ı, Mîrim Çelebi'nin Risâle der Rubʿ-i Müceyyeb'i, Gıyâseddin Kâşî'nin Risâle der Şerḥ-i Âlât-ı Raṣad'ı, Ebû Ca'fer Muhammed b. Eyyûb Taberî'nin Risâle-i İstiḫrâc ve Risâle-i Şeş Faṣl'ı, Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Risâle der Ḥisâb'ı ve Risâle-i Bîst Bâb der Maʿrifet-i Usṭurlâb'ı, Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin İḫtiyârât-ı Muẓafferî'si, Yûsuf b. Ömer es-Sââtî'nin Yavuz Sultan Selim adına kaleme aldığı Risâle-i İḫtilâcât'ı astronomi ve matematik dalında yazılmış risâlelerden bazılarıdır.

Biyografik risâleler arasında Ferîdûn-i Sipehsâlâr'ın Risâle der Aḥvâl ü Zindegânî-i Mevlânâ Celâleddîn Muḥammed-i Belḫî'si, edebî risâleler arasında Hâcû-yi Kirmânî'nin Münâẓara-i Şems ü Seḥâb'ı, muamma konusunda Abdurrahman-ı Câmî'nin Risâle-i Ṣaġīr der Muʿammâ'sı, inşâ alanında Hasan b. Abdülmü'min-i Hûî'nin Ḳavâʿidü'r-resâʾil ve ferâʾidü'l-feżâʾil'i, siyasette Sa'dî-i Şîrâzî'nin Naṣîḥatü'l-mülûk'ü, tefsirde Molla Sadrâ'nın Mefâtîḥu'l-ġayb adı altında toplu olarak basılan risâleleri, sosyal konularda Ubeyd-i Zâkânî'nin Aḫlâḳu'l-eşrâf, Rîşnâme, Ṣad Pend ve Risâle-i Dilgüşâ gibi risâleleri örnek olarak gösterilebilir.

Gazneliler döneminde yazılan risâlelerde kısa ve sade cümleler kurulmasına önem verilmiş, ancak Selçuklular'dan itibaren Farsça'ya giren Arapça kelimelerin sayısı hızla artmaya başlamıştır. Bunda İslâmî bilimler, felsefe,

mantık, tarih ve edebiyatla ilgili terminolojinin büyük tesiri olmuştur. Secili ve sanatlı nesirle yazılan ve soyut kavramlarla doldurulan risâleler ancak eğitim derecesi yüksek sınıfa mensup insanlara hitap ediyordu.

Safevîler ve Kaçarlar devrinde Şîa âlimleri dinin esaslarına, fıkha ve hadise dair risâleleri Kur'an ve Sünnet'in dili olması sebebiyle Arapça kaleme alıyor ve dönemin modası kabul edilen tumturaklı, edebî sanatlarla dolu bir üslûp kullanıyorlardı. Nitekim Muhammed Bâkır el-Meclisî, Feyz-i Kâşânî, Ahsâî gibi âlimler risâlelerini Arapça kaleme almıştır. Ancak Şiî akîdesinin halk arasında yaygınlaşıp kökleşmesi amaçlandığından Meclisî ve Hey'etî'den sonra Şîa akîdeleri, fıkıh ve hadis ile ilgili risâleler Farsça kaleme alınmaya başlanmış ve bunun olumlu sonuçları kendini göstermiştir. Öte yandan dinî içerikli risâleler Kaçarlar devrinde İran dışında, özellikle Necef ve Kerbelâ'da telif edilirken daha sonra İran'da yazılmıştır. Farsça kaleme alınan bu risâlelerde Arapça'nın etkisi bulunsa da eski inşâ ve edebî sanatlarla süslenmiş üslûp terkedilerek halkın kolay anlayabileceği metinlerin yazılması tercih edilmiştir. Feth Ali Şah döneminden itibaren risâlelerin dil ve üslûbundaki bu değişim nesirde yenileşmeye yardımcı olmuştur. Çoğu soru-cevap tarzında düzenlenen bu risâlelerde Şiîlik, fıkıh ve hadisin yanı sıra Sünnîlik, Bâbîlik, Bahâîlik, Şeyhîlik ve Hıristiyanlığın reddi konuları işlenmiştir. Kaçarlar devrinde yazılan önemli risâleleri arasında, Feth Ali Şah'ın yenilikçi vezirlerinden Kāimmakām-ı Ferâhânî'nin 1803'te başlayan ve yıllarca süren İran-Rus savaşları dolayısıyla cihad bilincini uyandırmak için kaleme aldığı, Cihâdiyye-i Kebîr adıyla bilinen Risâle-i Aḥkâmü'l-cihâd ve Esbâbü'r-reşâd ile bunun özeti olan Risâle-i Cihâdiyye-i Saġīr sayılabilir.

## BİBLİYOGRAFYA

Ethé, Târîḫ-i Edebiyyât, tür.yer.; Nefîsî, Târîḫ-i Naẓm u Nes̱r, I-II, tür.yer.; Rypka, HIL, s. 462, 464, 465, 466, 467, ayrıca bk. tür.yer.; Bahâr, Sebkşinâsî, Tahran 1349 hş./1970, I-III, tür.yer.; Yahyâ Âryanpûr, Ez Ṣabâ tâ Nîmâ, Tahran 1350 hş./1971, I-II, tür.yer.; Rızâzâde-i Şafak, Târîḫ-i Edebiyyât-ı Îrân, Şîraz 1352 hş./1973, tür.yer.; Zebîhullah Safâ, Muḫtaṣarî

der Târîḫ-i Taḥavvül-i Naẓm u Neṡr-i Pârsî, Tahran 1353 hş./1974, tür.yer.; Muhammed İsti'lâmî, Berresî-yi Edebiyyât-ı İmrûz-i Îrân, Tahran 2535 şş./1976; a.e.: Bugünkü İran Edebiyatı Hakkında Bir İnceleme (trc. Mehmet Kanar), Ankara 1981, tür.yer.; Muhammed Emîn Riyâhî, Osmanlı Topraklarında Fars Dili ve Edebiyatı (trc. Mehmet Kanar), İstanbul 1995, tür.yer.; Dihhudâ, Luġatnâme (Muîn), VII, 10585; Munibur Rahman, “Risāla; 2. In Persian”, EI² (İng.), VIII, 539-544; Hamîde-i Hüccetî, “Risâle”, Ferhengnâme-i Edebî-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1376 hş., II, 630-634; Mehmet Kanar, “İran (Modern İran Edebiyatı)”, DİA, XXII, 424-427.

Mehmet Kanar

**TÜRK EDEBİYATI.**

Sözlüklerde “bir konuya, bir ilme ve fenne dair muhtasar eser” diye tanımlanan risâleyi Kâtib Çelebi, “bir meseleyi özetle ele alıp inceleyen ve o konudaki neticeyi ortaya koyan kısa metin” şeklinde tarif eder (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 840). Kelime Türkçe'de belirli aralıklarla yayımlanan gazete ve dergi mânasına da (risâle-i mevkūte) kullanılmıştır. XX. yüzyıl başlarında İstanbul'da aylık olarak neşredilen Risâle-i Fenn-i Baytarî, Risâle-i Mevkūte-i Bahriyye, Risâle-i Mevkūte-i Harbiyye gibi dergiler yanında on beş günde bir çıkan Risâle-i Mûsîkıyye adlı bir mecmua da yayımlanıyordu. Osmanlılar'da hacmi küçük ilmî eserlerin yaygın bir şekilde risâle olarak adlandırıldığı görülmekte, bu durum kütüphane kataloglarında rağbet gören bir uygulama olarak günümüzde de sürmektedir. Buna karşılık “süreli yayın” anlamı zamanla ortadan kalkmıştır. Müelliflerin genellikle bir tek meseleye dair düşüncelerini ifade etmek için “risâle-i mahsûsa” adı verilen çalışmalar kaleme aldıkları bilinmektedir. Ancak zamanla birden fazla konuya yer veren daha hacimli risâleler de ortaya çıkmıştır. Osmanlı kültüründe ilk dönemlerden başlayarak çeşitli konularda kaleme alınmış bu türdeki eserlerden çok zengin bir birikim oluşmuştur (bu çalışmalarla ilgili bir liste için bk. a.g.e., I, 840-910; Îżâḥu'l-meknûn, II, 432-439; Osmanlı müelliflerinin risâleye verdikleri önem ve kaleme aldıkları eserlerin çokluğu hakkında, Ahmed Remzi Dede tarafından hazırlanarak Bursalı Mehmed Tâhir Bey'in Osmanlı Müellifleri'ne ilâve edilmiş bulunan “Miftâhu'l-kütüb” kısmındaki liste de yeterli bir fikir vermektedir; III, 61-

69).

Yazma eser kütüphanelerinin en zengin bölümlerinden birini risâleler ve bunların bir araya getirilmeleriyle oluşturulan mecmûatü'r-resâiller teşkil etmektedir. Ancak tanınmış kişilere ait olanların dışındaki risâlelerin birçoğunun henüz bütünüyle literatüre girmediğini söylemek mümkündür. Kataloglarda bir tek kitap gibi gösterilen bazı çalışmaların aslında çeşitli risâlelerden meydana geldiği ve sadece ilk risâlenin adına bakılarak kayda geçirildiği bilinmektedir. Vakıf kütüphanelerinin katalogları sayılabilecek kitap listeleri ve defterlerinde risâleler hakkındaki ilk bilgiye, Kanûnî Sultan Süleyman devrinde 959 (1552) yılında hazırlandığı anlaşılan

"Defterü'l-kütüb"ün başındaki "Kānûnü'd-defter ve şevâzzihî" (kitap katalogu hazırlamanın kuralları ve bunların istisnaları) başlığını taşıyan bölümde rastlanmaktadır. Burada, birden fazla risâle ihtiva eden yazmaların (mecmûatü'r-resâil) müellif ve muhteva itibariyle en muteber risâlenin ait olduğu konu başlığına göre tasnif edilmesi esası getirilmiştir. XVIII. yüzyılın ikinci yarısında kurulan Nuruosmaniye Kütüphanesi'nin katalogunda konu başlıkları belirlenirken mecmûatü'r-resâiller ilk defa ayrı bir bölümde toplanmıştır. Üsküdar Selimiye Nakşibendî Dergâhı'ndaki kütüphanenin 1836'da hazırlanan katalogunda da mecmualar müstakil bir bölümde toplandığı gibi her birinin içindeki risâleler muhtevalarına göre ayrı ayrı kaydedilmiştir. Devr-i Hamîdî defterlerinde bu usul gelişerek devam etmiştir. Fehmi Ethem Karatay'ın hazırladığı Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Katoloğu'nda risâle ve mecmualar "Mütenevvi Risaleler Mecmuaları" başlığı altında verilmektedir (İstanbul 1961, II, 307-364).

Risâle zamanla gelişerek kitap telif türü haline dönüştüğünde başta hadis, fıkıh, tefsir gibi dinî ilimler olmak üzere astronomi, matematik, tıp ve mûsiki gibi fen ilimleriyle edebiyat, belâgat ve aruz gibi alanlara ait farklı konuların ele alındığı bir çeşitliliği de beraberinde getirmiştir. Osmanlı telif geleneğinde risâlelerin Arapça, Farsça, Türkçe gibi tek bir dil yanında bu dillerden ikisi veya üçüyle kaleme alındığı, sayı, konu ve muhteva itibariyle diğer müslüman toplumlarındaki gibi zengin olduğu görülmektedir. Bu eserlerin adlandırılmasında her üç dilin kullanılması yaygın olmakla birlikte Türkçe risâlelerin başlıklarında Farsça terkipler rağbettedir. İlmî ve dinî

konulardaki erken devir örnekleri Arapça adlar taşıdığı gibi bu dille de yazılmışlardır. Nitekim Ali Kuşçu, Risâle fi'l-ḥisâb adıyla Farsça yazdığı bu çalışmasını esas alarak Arapça hazırladığı er-Risâletü'l-Muḥammediyye adlı eserini Fâtih Sultan Mehmed'e sunmuştur. Muslihuddin b. Sinân tarafından iki ayrı madenden yapılmış bir kabın, şeklini bozmadan bu madenlerin hangi oranlarda birleşiminden meydana getirildiğini anlatmak üzere kaleme alınan Arapça Risâle-i Eflâṭûniyye, ilmî risâlelerin Arapça yazılması geleneğini göstermesi yanında bazan adlandırmada tanınmış bir isme izâfe yolunu da ortaya koymaktadır. Fen bilimleriyle ilgili risâlelerin Türkçe olanlarına Hassa hekimbaşılarından Hayâtîzâde Mustafa Feyzi Efendi'nin beş risâleden meydana geldiği için Hamse-i Hayâtî adıyla anılan Resâilü'l-müşfiye li'l-emrâzi'l-müşkile adlı risâleleri örnek gösterilebilir. Ayrıca Kadızâde-i Rûmî, Mîrim Çelebi gibi birçok Osmanlı âlimi tabiî ve riyâzî ilimlere dair çok sayıda risâle kaleme almıştır. Burada Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'nin risâlelerinden de söz etmek gerekir.

İlmî ve dinî konularda yazılan risâlelerin ekseriyetle mensur olmasına karşılık edebiyat ve sanata dair risâleler çoğunlukla manzum-mensur karışık olup Farsça ve Türkçe kaleme alınmıştır. Nitekim Yûnus Emre'nin nasihate dair eseri manzum olup Risâletü'n-nushiyye adını taşır. Latîfî'nin Evsâf-ı İstanbul isimli şehrengizi manzum ve mensur karışık olarak telif edilmiştir. Kalkandelenli Fakîrî'nin, devrindeki mesleklerden bahsettiği için sosyal açıdan da önemli olan Risâle-i Ta'rîfât'ı da mesnevi şeklinde yazılmış bir şehrengizdir.

Başlangıçta Şark mûsikisi nazariyatı hakkındaki eserlerin çoğu Arapça, Farsça ve Türkçe kaleme alınmış risâlelerden oluşmaktaydı. Bu bakımdan tür içinde mûsiki risâlelerinin en erken örnekler olarak ayrı bir yeri vardır. Ya'kūb b. İshak el-Kindî'nin risâle kelimesiyle başlayan isimler taşıyan mûsiki konusunda sekiz eseri bilinmektedir. Osmanlı müellifleri de üç dilde mûsiki risâleleri kaleme almıştır. Bunların ilki XV. yüzyılda Kırşehirli Nizâmeddin b. Yûsuf Dede'nin Farsça kaleme aldığı, fakat günümüze 873'te (1469) istinsah edilmiş Türkçe tercümelerinin ulaştığı Risâle-i Mûsîkī'dir. Bunu Ahmedoğlu Şükrullah Çelebi'nin edvar kitaplarından Türkçe'ye çevirerek hazırladığı Risâle-i Mûsîkī'si takip eder. Fethullah eş-Şirvânî'nin Fâtih Sultan Mehmed'e sunduğu Arapça Risâle fî ʿilmi'l-mûsîḳī (Mecelle fi'l-mûsîḳī), Lâdikli Mehmed Çelebi'nin yine Arapça er-

Risâletü'l-fetḥiyye, Kadızâde Tirevî'nin Mûsîkî Risâlesi ve Ahîzâde Ali Çelebi'nin Farsça Risâletü'l-mûsîḳī fi'l-edvâr'ı dönemin tanınmış risâlelerindendir. XVI. yüzyıldan itibaren mûsiki nazariyatı kitaplarının isimlerinde risâle yerine daha çok "edvâr" kelimesinin kullanıldığı, güfteleri toplayan eserlerin ise genel olarak "mecmua" başlığını taşıdığı görülmektedir.

Diğer sanat dallarında kaleme alınmış az sayıdaki risâlelerden biri ebru konusunda bilgi veren, müellifi bilinmeyen Tertîb-i Risâle-i Ebrî'dir. Buna Mimar Sinan'ın yaptığı binaların listesinden ibaret olan Risâle-i Mi'mâriyye'yi eklemek mümkündür. Lâlezârî nisbesiyle tanınan ve III. Ahmed döneminde çiçekçiler şeyhliği yapan Mehmed Efendi, iyi bir lâlenin nasıl yetiştirileceğini anlatmak üzere Risâle-i Lâle el-müsemmâ bi-Mîzâni'l-ezhâr adıyla bir eser kaleme almıştır.

Kuşeyrî'nin er-Risâle'sinden itibaren Osmanlı literatüründe tasavvufî konulara dair risâleler de kaleme alınmıştır. İsmâil Ankaravî'nin pek çok risâlesi özel adlar taşımakla beraber Risâle-i Usûl-i Tarîkat-ı Mevlânâ, Risâle-i Uyûn-i İsnâ Aşere, er-Risâletü't-tenzîhiyye fî şe'ni'l-Mevleviyye gibi risâleleri de mevcuttur. Bu son eserin de içinde bulunduğu, kısaca "semâ ve devran risâleleri" adıyla sadece bu konuyu ele alan örnekler arasında tasavvufî pek çok risâlenin de müellifi olan Niyâzî-i Mısrî'nin Arapça Risâle fî deverâni's-sâfiyye'sinin ayrı bir yeri vardır. Zenbilli Ali Cemâlî, Sünbül Sinan, Şeyhülislâm Ali Çelebi, Abdülahad Nûri, Kalender Efendi, İştipli Nûri Dede, Ömer Fuâdî, Safranbolulu Hacı Evhad Şeyhi Seyyid Hüseyin, Haydarzâde Fevzi Mehmed Kefevî, Şeyh Sırrı Abdülkādir ve Kadızâde Mehmed Efendi gibi şahsiyetler de semâ ve devran risâlesi kaleme almıştır. Farklı adlarla pek çok risâle yazan Müstakimzâde'nin Risâle-i Melâmiyye-i Şüttâriyye'si Bayrâmiliğin tarihi için önemli eserlerden biri olduğu gibi Risâle-i Tâciyye'si de tarikat taçlarına dair bilgi veren, sanat bakımından da değerli bir eserdir.

Risâle türünün önemli bir kısmını Osmanlı devlet teşkilâtı hakkında kaleme alınmış siyasetnâmeler teşkil eder. Bunların başında Sadrazam Lutfi Paşa'nın Âsafnâme'si gelir. Bu alanda tanınmış diğer bir isim Koçi Bey'dir. Onun devlet idaresinin aksayan yönlerine çare bulmak için kaleme alıp IV. Murad'a sunduğu eseri Risâle-i Koçi Bey adını taşımaktadır. Ancak Koçi

Bey’in yeterince üzerinde durulmamış bir çalışması daha vardır. Koçi Bey’in, Sultan İbrâhim’in tahta geçmesinden dokuz yıl sonra onun isteğiyle bir araya getirdiği bu risâleleri padişaha ilk cülûs yılı içinde sunduğu arzlardan meydana gelmektedir. Belli bir ismi olmayan eser, devlet mekanizmasının işleyişi ve saray teşrifatıyla ilgili konulara yer vermesinden dolayı günümüzde “Teşkilât Risâlesi” diye anılmaktadır. İbrâhim Müteferrika’nın 1726’da bir matbaa açılmasının gerekliliğini anlatmak için kaleme aldığı ve Damad İbrâhim Paşa’ya takdim ettiği Vesîletü’t-tıbâa adlı risâle ise (İstanbul 1141, Vankulu Lugatı’nın başında) başka örneklerde de görüleceği gibi kelimenin bazan “lâyiha” mânasına kullanıldığını göstermektedir. Tarih risâleleri arasında önemli bir yeri olan bir diğer eser Koca Sekbanbaşı’ya ait

olduğu söylenen, Nizâm-ı Cedîd’i savunma amacıyla yazılmış Hulâsatü’l-kelâm olup Koca Sekbanbaşı Risâlesi adıyla bilinmektedir. Cumhuriyet devrinde kaleme alınmış, risâle adını taşıyan eserlerin en meşhuru Said Nursi tarafından 1926-1949 yılları arasında hazırlanan Risâle-i Nûr Külliyatı’dır. Sözler, Mektûbât, Lem‘alar, Şualar adını taşıyan dört eserde toplanmış 130 parçadan oluşan bu külliyat, aynı zamanda türün mektup şeklinden gelişerek uğradığı değişiklikleri de aksettiren önemli bir örnektir.

## BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Müneccim, Risâle fi’l-mûsîḳā (nşr. Yûsuf Şevkī), Kahire 1976, s. 189; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 840-910; Osmanlı Müellifleri, III, 61-69; Abdülhak Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, İstanbul 1943, s. 34-35, 49, 204-205; ayrıca bk. İndeks; Îżâḥu’l-meknûn, II, 432-439; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1973, I, 162, 170, 197, 262, 290, 495; Özege, Katalog, IV, 1466-1483; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 218, 230, 234; a.mlf., “Katalog”, DİA, XXV, 25-27; Ahmet Hakkı Turabi, el-Kindî’nin Musikî Risâleleri (yüksek lisans tezi, 1996), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 38-62; a.mlf., “Kindî, Ya‘kūb b. İshak”, DİA, XXVI, 58-59; Hasan Duman, Başlangıcından Harf Devrimine Kadar Osmanlı-Türk Süreli Yayınlar ve Gazeteler Bibliyografyası ve Toplu Kataloğu, 1828-1928,

Ankara 2000, II, 704-706; Hatice Aynur, Üniversitelerde Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları, İstanbul 2005, bk. Dizin; Pakalın, III, 50; Dihhudâ, Luġatnâme (Muîn), VII, 10585; "Risâle", TDEA, VII, 336-337; Ramazan Şeşen, "Câhiz", DİA, VII, 22-23; Cemil Akpınar, "Fethullah eş-Şirvânî", a.e., XII, 466; Ömer Faruk Akün, "Koçi Bey", a.e., XXVI, 146-148; Kemal Beydilli, "Matbaa", a.e., XXVIII, 107; Rıza Kurtuluş, "Matbaa", a.e., XXVIII, 110; a.mlf., "Mektup", a.e., XXIX, 16-17; Turgut Kut, "Matbaa", a.e., XXVIII, 112; Tahsin Özcan, "Mehmed Efendi, Lâlezârî", a.e., XXVIII, 456; Nebi Bozkurt, "Mektup", a.e., XXIX, 13-14; İsmail Durmuş, "Mektup", a.e., XXIX, 14-16; M. Orhan Okay, "Mektup", a.e., XXIX, 17-18; Ahmet Yılmaz, "Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin", a.e., XXXII, 114.

Mustafa Uzun

# er-RİSÂLE

(الرسالة)

Ebû Hanîfe’nin (ö. 150/767) akaide dair risâlesi.

Tam adı Risâletü Ebî Ḥanîfe ilâ ʿOs̱mân el-Bettî ʿâlimi ehli’l-Baṣra’dır. Baş tarafında yer alan, Hüsâmeddin Hüseyin b. Ali es-Sığnakī ile başlayıp Ebû Yûsuf ile İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe’ye varan rivayet zinciri on dört kişiyi içermektedir. Risâle İbnü’n-Nedîm, Şehfûr b. Tâhir el-İsferâyînî, Ebü’l-Usr el-Pezdevî ve Bezzâzî gibi birçok âlimin yanı sıra Kâtib Çelebi, İsmâil Paşa, Carl Brockelmann ve Fuat Sezgin tarafından Ebû Hanîfe’ye nisbet edilmiştir. Diğer risâleleriyle birlikte Ebû Hanîfe’nin bu risâlesini kelâm kitaplarındaki tertibe göre düzenleyip şerheden Beyâzîzâde Ahmed Efendi, risâlenin tamamına Yûsuf b. Ali el-Cürcânî’nin Ḫizânetü’l-ekmel’inin sonlarında ve Nâtıfî’nin el-Ecnâs’ında Ebû Hanîfe’ye nisbet edilerek yer verildiğini nakleder (İşârâtü’l-merâm, s. 22). Hatîb el-Bağdâdî, adlarını belirtmemekle birlikte Ebû Hanîfe’nin bazı eserler telif ettiğini bildirir (Târîḫu Baġdâd, XIII, 338, 342). Bezzâzî, Taşköprizâde ve Zebîdî bunu teyit ederek Ebû Hanîfe’yi kendi mezheplerinden göstermeye çalışan Mu‘tezile’nin ona ait hiçbir eser bulunmadığını, Risâletü Ebî Ḥanîfe ile diğer dört risâlenin Ebû Hanîfe el-Buhârî’ye ait olduğunu öne sürdüklerini, bunu da sözü edilen eserlerin kendi mezheplerine karşıt görüşler ihtiva ettiği için yaptıklarını söyler. Schacht’ın, el-ʿÂlim ve’l-müteʿallim’in Ebû Hanîfe’ye nisbet edilmesinin yanlış olduğunu ileri sürerken dayandığı delillerden biri de ona izâfe edilen el-Fıḳhü’l-ebsaṭ ile er-Risâle’nin üslûplarının farklı oluşudur, dolayısıyla Schacht er-Risâle’nin İmâm-ı Âzam’a ait olduğunu kabul etmektedir (bk. bibl.). Muhammed Eyyûb Ali, er-Risâle’nin Ebû Hanîfe’nin telif tarzında vücut bulan tek kitabı olduğu görüşünü savunur (ʿAḳīdetü’l-İslâm, s. 105). Bu konuda araştırma yapan Ulrich Rudolph’un da benzer bir kanaat taşıdığı görülmektedir (al-Māturīdī, s. 31). er-Risâle’nin râvi zinciri içinde yer alan Alâeddin es-Semerkandî, Ebü’l-Muîn en-Nesefî ve Nusayr b. Yahyâ el-Fakīh gibi meşhur şahsiyetlerin el-Fıḳhü’l-ekber’in de râvilerinden olması (DİA, XII, 544) söz konusu risâlenin Ebû Hanîfe’ye ait olduğu fikrini güçlendirmektedir.

Ayrıca, Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen akaide dair beş eserin üslûpları arasında değişik müellifler tarafından yazıldıklarını gösterecek derecede farklılıklar göze çarpmamaktadır. Bu eserlerde yer alan görüşler de birbirini destekleyici ve tamamlayıcı niteliktedir.

Dört beş sayfadan oluşan er-Risâle'nin muhtevasını giriş, iki bölüm ve netice olarak ele almak mümkündür. Eser, Hz. Peygamber'in ve ashabın mektuplarında görüldüğü gibi besmeleden sonra mektubu gönderenle gönderilen kişinin isminin kaydedilmesi, selâm, Allah'a hamd ve senâ ile başlar. Allah'a karşı saygılı ve itaatkâr olma öğüdünün ardından muhatabın kendisine yazdığı mektubun konusu zikredilir ki bu, Ebû Hanîfe'nin Mürcie'den olduğu ve müminin dalâlette bulunabileceği kanaatini taşıdığı şeklindeki şâyiadan ibarettir. Daha sonra Kur'an'ın getirdiği, Resûl-i Ekrem'in davet ettiği ve ashabın izlediği yolun dışında kalan her iddianın kaçınılması gereken bir bid'at olduğu belirtilir.

Birinci bölüm eserin ana konusunu teşkil eden iman-amel münasebetine ve dolayısıyla amelde eksiği olan müminin (mürtekib-i kebîre) imandan çıkmış sayılamayacağı konusuna dairdir. Ebû Hanîfe, Kur'an'ın iman esaslarından başlamak üzere tedrîcen nâzil olduğunu, amele dair âyetlerin daha sonra geldiğini hatırlatarak imanla amelin ayrı hüviyetlere sahip bulunduğunu belirtir. Kur'an'da dalâlet kavramının "bilgisizlik" mânasında müminlere de nisbet edildiğine, iman esaslarını tasdik etmekten doğacak hidayetle farzları tasdik etmekten oluşacak hidayetin bir tutulamayacağına dikkat çeker. Ayrıca Hz. Ömer ile Hz. Ali için "emîrü'l-mü'minîn" unvanı kullanılır. Halbuki bütün müminlerin farzların tamamını yerine getirdiklerinin düşünülmesi imkânsızdır. Hz. Ali ile Muâviye b. Ebû Süfyân arasında meydana gelen savaşta her iki grubun da haklı (hidayet üzere) olduğunun söylenmesi mümkün olmadığına göre nasıl bir hüküm verileceği sorulur, bunun yanında Hz. Ali'nin Muâviye taraftarları için "mü'minîn" dediği hatırlatılır. Bu tür istidlâllerden sonra mesele şöylece özetlenir: İman etmenin yanında bütün dinî görevleri yerine getiren kimse cennetliktir; imanı da ameli de terkeden kimse cehennemliktir; iman etmekle birlikte amelde eksiği kalan kimse imandan çıkmış sayılmayıp böylesinin durumu Allah'ın adl veya lutuf sıfatlarının tecellisine bağlıdır. Allah dilerse bir süre azap eder, dilerse affedip doğrudan cennete koyar. Risâlenin ikinci bölümünde başta Hz. Ali olmak üzere ashap ve tâbiînden bazı kimselerin

isimleri zikredilir ve onların da söz konusu edilen meselede aynı kanaati taşıdıkları belirtilir. Ebû Hanîfe, ikinci bölümün sonunda kendisinin de aralarında bulunmakla itham edildiği Mürcie'ye temas eder ve, "Mûtedil yolu tutup sünnete bağlı olan kimselerin doğruları söylemeleri sebebiyle kindar insanlar tarafından Mürciî diye itham edilmesinde kendilerinin ne kabahati olabilir?" diye sorar. Eser, kendisine soru sormak suretiyle bu risâlenin yazılmasına vesile olan Basra âlimlerinden Osman el-Bettî'ye iltifat niteliğinde birkaç cümle, selâm, dua, Allah'a hamd, resûlüne salavatla sona erer.

er-Risâle, ashap döneminden itibaren belki de ilk defa tartışılmaya başlanan itikadî

meselelerden iman-amel ilişkisini konu edinen veciz bir eserdir. Müellif, problemin çözümünü araştırırken Kur'an'ın ve orada yer alan geçmiş peygamberlere ait anlayışların yanı sıra Resûlullah'ın sünneti ve ashabın anlayışını kaynak edinmiş, ayrıca her biri zekâ ürünü olan aklî istidlâller yürütmüştür. Eserin taşıdığı mektup üslûbu samimiyet, dostluk, sevgi ve fedakârlık örneklerini yansıtmaktadır. Bu üslûp muhtevanın Ebû Hanîfe'ye ait oluşunun belgesi niteliğindedir.

Eserin yazma nüshaları Kahire'de (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Mecmua, nr. 64) ve İstanbul'da (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5392/6; Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 587/11) mevcuttur. M. Zâhid Kevserî'nin verdiği bilgiye göre söz konusu eser, Ebû Hanîfe'nin diğer risâleleriyle beraber onun yaptığı neşirden yaklaşık bir asır önce İstanbul'da basılmış, daha sonra kendisi tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1368). Mustafa Öz, İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri adı altında diğerleriyle birlikte bu risâlenin de Kevserî'nin Arapça neşrine ait metni ve Türkçe tercümesini neşretmiştir (İstanbul 1981). Beyâzîzâde Ahmed Efendi, Ebû Hanîfe'nin akaid risâlelerini el-Uṣûlü'l-münîfe li'l-İmâm Ebî Ḥanîfe başlığı altında bir araya getirmiş (nşr. ve trc. İlyas Çelebi, İstanbul 1416/1996), ardından bunları İşârâtü'l-merâm min ʿibârâti'l-İmâm adıyla şerhetmiştir (Kahire 1368/1949).

er-Risâle'nin kayıtlı bulunduğu Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'nde (nr. 587/10) "Ebû Hanîfe'nin Basra Kadısı Osman el-Bettî'ye Mektubu" başlığını taşıyan diğer bir risâle mevcuttur. "Allah'ın dininin mahiyeti ve

keyfiyetinin neden ibaret olduğunu sormak üzere bana mektup yazmışsın, Allah'ın izniyle sana cevap veriyorum" ifadesiyle başlayan mektupta iman-amel münasebeti ele alınmıştır. Ancak rivayet zinciri taşımayan, metninde yer yer eksikler görülen, üslûp ve ifade açısından mükemmel olmayan bu nüshanın Ebû Hanîfe'ye aidiyeti muhtemel görülmemektedir. Nitekim bu konuda araştırma yapan Ulrich Rudolph da benzer bir sonuca varmıştır (bk. bibl.).

## BİBLİYOGRAFYA

Ebû Hanîfe, Risâletü Ebî Ḥanîfe ilâ ʿOs̱mân el-Bettî (nşr. M. Zâhid Kevserî), Kahire 1421/2001, s. 3-4, 6, 68-73; a.e. (nşr. M. Zâhid Kevserî, trc. Mustafa Öz, İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri içinde), İstanbul 1981, s. 77-82 (Arapça metin, s. 65-70); İmam-ı Azam Ebu Hanife ve Eserleri (haz. ve trc. Abdülvahap Öztürk), İstanbul 2004, s. 16, 119-130; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 256; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIII, 338, 342; İsferâyînî, et-Tebṣîr (Kevserî), s. 113-114; Pezdevî, Kenzü'l-vüṣûl, I, 8; Bezzâzî, Menâḳıbü Ebî Ḥanîfe, Beyrut 1401/1981, II, 122; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, II, 154-159; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 842; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, İşârâtü'l-merâm min ʿibârâti'l-İmâm (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire 1368/1949, s. 21, 22, ayrıca bk. M. Zâhid Kevserî'nin takdimi, s. 6, 12; a.mlf., el-Uṣûlü'l-münîfe li'l-İmâm Ebî Ḥanîfe (nşr. İlyas Çelebi), İstanbul 1416/1996, s. 14, 26, 32-33, 96-97, 106, 109, 110-112, 118; a.mlf., a.e.: İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri (trc. İlyas Çelebi), İstanbul 1996, s. 43-44, 50, 67-68, 71, 115, 121, 123, 124, 129; Zebîdî, İtḥâfü's-sâde, II, 13-14; Brockelmann, GAL Suppl., I, 287; M. Ebû Zehre, Ebû Ḥanîfe, Kahire 1366/1947, s. 166, 175-177; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 495; Sezgin, GAS, I, 418; J. Schacht, "An Early Murdji'ite Treatise: The Kitāb al-'Alim wal-Muta'allim", Oriens, XVII (1964), s. 100-102; a.mlf., "Abū Hanīfa", EI² (Fr.), I, 127; Muhammed Eyyûb Ali, ʿAḳīdetü'l-İslâm ve'l-İmâm el-Mâtürîdî, Dakka 1404/1983, s. 99-105, 124-126; M. Zâhid Kevserî, Teʾnîbü'l-Ḫaṭîb, Beyrut 1410/1990, s. 150, 151, 174-176, 189, 222, 225; U. Rudolph, al-Māturīdī und die Sunnitische Theologie in

Samarkand, Leiden 1997, s. 31, 39-45; Şerafettin Gölcük - Adil Bebek, “el-Fıkhü’l-Ekber”, DİA, XII, 544, 545.

Muhammed Aruçi

# er-RİSÂLE

(الرسالة)

İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) fıkıh usulüne dair eseri.

İmam Şâfiî'ye fıkıh tarihinde müstesna bir konum kazandıran özelliklerden biri kendi adıyla anılan mezhebin kurucusu olması ise diğeri de fıkıh usulü hakkında günümüze ulaşmış ilk eserin sahibi olmasıdır. Bu eserin zamanımıza kadar gelen versiyonu "cedîd" diye anılan nihaî şekli olup Şâfiî'nin ilmî olgunluğunun zirvesine eriştiği Mısır döneminde (814-820) kaleme alınmıştır. er-Risâle'nin "kadîm" versiyonunun Mekke'de yazıldığına dair kayıtlar bulunmakla birlikte Bağdat'ta yazıldığı yönündeki bilgi daha doğru olmalıdır.

Bazı kaynaklarda er-Risâle'nin (ilk versiyonu) Abdurrahman b. Mehdî'nin (ö. 198/813-14) isteği üzerine kaleme alındığı ve mektup olarak gönderilmesinden dolayı "risâle" diye adlandırıldığı belirtilir (er-Risâle'nin eski ve yeni şeklinin kaleme alınış tarihleri hakkında bir değerlendirme için bk. Aybakan, s. 125-128). Böyle bir vesileyle yazılmış olsa bile er-Risâle'den önce fıkıh ilminin esasları üzerine yapılmış soyut ve teorik bir çalışmanın günümüze ulaşmadığı dikkate alındığında İmam Şâfiî'nin ilk fıkıh usulü eserinin sahibi olduğunu kabul etmek gerekir. Şâfiî'den önce fıkıh usulüne dair eserler kaleme alındığı

yönündeki bilgi ve anekdotların ise mezhebî polemiklerden kaynaklandığı ve ihtiyatla karşılanması gerektiği anlaşılmaktadır. Şâfiî'nin bu konuda öncü konumunda bulunması da şöyle açıklanabilir: Şâfiî'den önce genel olarak fıkıh ilmi ve özellikle fürû-i fıkıh alanında oldukça büyük bir mesafe alınmış, iki farklı anlayışın temsilcileri Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) fıkıh doktrinleri belirgin hale gelmişti. Böyle bir zaman diliminde yaşayan müellif bir yandan da farklı İslâm şehirlerinde ortaya konulan fıkıh birikimini yakından tanıma ve fıkhî hükümlerin ortaya çıkış süreci üzerine soyut ve kuramsal düşünce üretme fırsatını yakalamış bulunuyordu. Nitekim yakından incelendiğinde Şâfiî'nin bu eserde, İslâm

toplumunun mevcut dinî-hukukî pratikleri ve âlimlerin bunlar hakkında ortaya koyduğu bilgi ve değerlendirmelerle ilgili geriye dönük bir çalışma yaptığı, bunların arka planında yer alan soyut ilkeleri bulmaya ve bulgularını belirli bir tutarlılık çerçevesine yerleştirmeye çalıştığı görülmektedir. Şâfiî'nin er-Risâle'yi en azından fürû-i fıkıh çerçevesindeki görüşlerini içeren eserler telif ettikten sonra kaleme almış olması da bu gözlemi desteklemektedir (Şâfiî'nin er-Risâle'de önceki eserlerine atıflar yaptığı hakkında bk. er-Risâle, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, neşredenin girişi, s. 12).

Şarkiyatçılar, fıkıh usulü eserlerinin günümüze ulaşan ilk örneklerinin er-Risâle'nin yazılmasından yaklaşık bir buçuk asır sonrasına ait olması karşısında bu kitabın geçmişte örneği görülmeyen kuramsal bakış açısına sahip bir çalışma olmasının nasıl izah edilebileceği sorusu üzerinde geniş biçimde durmuşlardır. Bazıları eserin muhtevasına dönük bir metin analizi yöntemi kullanarak özde Şâfiî'nin bazı düşüncelerini ihtiva etse de onun bütünüyle Şâfiî'nin kaleminden çıkmadığını, bazı eklemeler ihtiva ettiğini ve ancak 270 (883) (Melchert, s. 96) veya 300 (912) yılı (Calder, Studies, s. 242) dolaylarında nihaî şeklini aldığını iddia etmektedir. Bir başka yazar er-Risâle'nin sonraki fıkıh usulü eserlerinden farklı nitelikte bir kitap olduğu ve fıkıh usulü ilminin gelişiminde er-Risâle'nin sanıldığının aksine sınırlı bir etkisinin bulunduğu kanaatindedir. Buna göre er-Risâle'nin yaklaşık bir asrı aşkın bir süre hemen hiç bilinmemesi ve bu eser üzerine yapılan çalışmaların IV. (X.) yüzyıldan sonra ortaya çıkması fıkıh usulü ilminin er-Risâle'den bağımsız biçimde oluşup bir edebî tür olarak tescil edildiğini, dolayısıyla er-Risâle'nin bu süreçte "keşfedildiği"ni

göstermektedir (Hallaq, XXV [1993], s. 595). Eserin bütünüyle Şâfiî'ye aidiyetine ilişkin zayıf şüphe bir yana er-Risâle ile sonraki fıkıh usulü eserleri arasındaki nitelik farkından hareketle onun fıkıh usulü ilmi tarihinde işgal ettiği yer hakkındaki iddia -henüz tam olarak temellendirilemediğinden-tartışmaya açıktır. Şüphesiz er-Risâle, sonraki fıkıh usulü eserleri gibi soyut düşünmenin olgun ve ideal bir örneğini sunmamaktadır; Hanefî âlimi Cessâs'ın Şâfiî'nin kavramları kullanışını eleştirmesi (meselâ bk. el-Fuṣûl fi'l-uṣûl, II, 1-19) ve Fahreddin er-Râzî'nin er-Risâle'yi bir anlamda savunma ihtiyacı hissetmesi de (Menâḳıbü'l-İmâm eş-Şâfiʿî, s. 157) eserin bu yönünün mezhebî polemiklere sebep olduğunu

göstermektedir. Ancak bu özellik er-Risâle'nin İslâm ilimleri alanında soyut düşünmeye ilk adım olmasından kaynaklanmakta ve sonraki eserler arada geçen bir buçuk asır boyunca er-Risâle'de ele alınan fikirlerin olgunlaştırılması yönünde faaliyetlerin devam ettiğinin işaretlerini taşımaktadır. Bu konuda Hanefîler'den Îsâ b. Ebân'ın çalışmaları önemli bir örnek teşkil etmektedir (Bedir, IX/3 [2002], s. 285-311). Mâlikîler arasında doğrudan er-Risâle'yi hedeflememiş olsa bile usul alanındaki görüşleri dahil olmak üzere Şâfiî'ye karşı bir reddiye literatürü oluştuğu bilinmektedir (Jackson, XI/2 [2000], s. 122). Ayrıca er-Risâle ile müteakip usul eserleri arasındaki zaman farkını açıklamaya çalışan bir başka yazar bu dönemde yazıldığı halde günümüze ulaşmamış, fakat kaynaklarda atıf yapılan III. (IX.) yüzyıl usul eserlerinin de bulunduğuna dikkat çekmektedir (Stewart, s. 30-37). Öte yandan er-Risâle'nin Şâfiî'yi izleyen bir asır boyunca İslâm dünyasında çok fazla bilinmemesi ve Ebü'l-Abbas İbn Süreyc'in (ö. 306/918) ve er-Risâle'yi şerheden Sayrafî ve Kaffâl eş-Şâşî gibi öğrencilerinin çabalarıyla IV. (X.) yüzyılın ilk yarısında yoğun bir ilgiye mazhar olmasının sebebi fıkıh çalışmaları içinde fıkıh usulünün bir edebî tür ve ilim dalı olarak ancak bu dönemde ayrışmasıdır. Geçen bir asır boyunca fıkıh usulünün cüzi meseleleri yazılı çalışmalara konu edilmiş olsa da usulün müstakil bir disiplin halinde tasavvur edilip bu konuda organik bütünlüğe sahip eser yazma yönelişinin IV. (X.) yüzyılın başından itibaren ortaya çıktığı görülmektedir. Hatta bu türe ait standart konuların Cessâs'ın eserinin yazıldığı sıralarda (IV./X. yüzyılın ikinci yarısı) olgunlaşmaya başladığı ve bundan önce yazılan eserlerin günümüze ulaşmamasında sonraki eserlerin olgunluğuna sahip olmamasının etkili olduğu bile söylenebilir. er-Risâle'nin ilk usul eseri sayılmasına yöneltilen bir eleştiri de onun sonraki fıkıh usulü eserlerinde genel kabul gören kitap, sünnet, icmâ, kıyas tarzındaki deliller hiyerarşisini açık bir şekilde içermemesidir. Esasen kitap telif etmenin henüz bir geleneğe kavuşmadığı bir dönemde yazılan bu eserin sonraki şekliyle dört şer'î delil formülünü sistematik ve belirgin biçimde ihtiva etmemesi sahasında ilk eser olmasının tabii bir sonucu sayılmalıdır; bununla birlikte er-Risâle'de edille-i şer'iyye sıralaması hususunda temel yaklaşımın bundan farklı olmadığı görülmektedir (aş.bk.). Sonuç olarak er-Risâle'nin klasik fıkıh usulünün teşekkülüne birebir etkisinden söz edilemese de bu konuda yukarıda değinilen iddialar, bu eserdeki soyut düşünme biçiminin klasik fıkıh usulü düşünme biçiminden tamamen farklı olduğu sonucunu çıkarmaya yeterli olmadığı gibi er-Risâle

sonrasındaki gelişmeler onunla fıkıh usulü ilmi arasında güçlü bir bağın bulunduğunu kabul etmeyi gerektirmektedir.

Konu diziminde bazı tekrar ve düzensizlikler bulunsa da er-Risâle'nin belirli bir düzenleyici fikre sahip olduğu görülür. Şâfiî, önce fıkıh usulü için kuramsal bir çerçeve olarak tasavvur ettiği beyân kavramı üzerinde durur ve beyânı hükümlerin açıklanış keyfiyetine göre tasnife tâbi tutar (bk. BEYÂN). Şâfiî burada dört delilden üçünü açıkça zikretmiş, kaynak olduğunu kabul hususunda tereddüt etmemekle birlikte türlerine göre farklı değerlendirilmesi gerektiğini düşündüğü için icmâı daha sonra geniş biçimde ayrıca incelemiştir. Beyân bahsinden sonra yer yer fürû-i fıkıh örneklerinin de geniş biçimde işlendiği eserde ele alınan başlıca konular şunlardır: Kitap ve Sünnet'teki âm ve has ifadeler, bunlar arasındaki ilişki; sünnetin hüküm kaynağı oluşu; nesih; hadis rivayeti, haber-i vâhid; bilginin çeşitleri ve değeri; icmâ; kıyas; ictihad; istihsan; ilim ehli arasındaki görüş ayrılıkları; sahâbe kavilleri. er-Risâle'nin toplam hacminin yaklaşık üçte ikisi sünnetin, özellikle âhâd yolla nakledilen sünnetin dinî bilgi kaynağı olarak meşruiyeti ve Kur'an karşısındaki konumuna ayrılmıştır. Şâfiî'nin sünnetin hüküm kaynağı oluşu hakkında oldukça geniş izahlar yapma ihtiyacı duyması, özellikle II. (VIII.) yüzyılda âhâd yolla nakledilen sünnetin bir delil olarak meşruiyetini sorgulayanların bulunmasına bağlanabilir.

er-Risâle klasik Sünnî fıkıh usulü teorisi yanında sahih hadisin tanımlanması, hadislerin hangi ilmî ölçüler içinde hüccet değerine sahip olacağı gibi hadis usulünün önemli ve ince meseleleri hakkındaki tesbit ve değerlendirmeleriyle klasik hadis usulü ilmi üzerinde de oldukça büyük bir etkiye sahip olmuştur (er-Risâle, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, neşredenin girişi, s. 13). Hatta er-Risâle'yi daha sonra aklî ve naklî şeklinde tasnif edilen İslâmî ilimlerden naklî olanların üzerine oturduğu ilkeleri ve felsefeyi ortaya koyan ilk bilimsel çaba olarak değerlendirmek mümkündür.

Kaynaklarda er-Risâle üzerine Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah es-Sayrafî, Ebü'l-Velîd el-Ümevî, Muhammed b. Ali el-Kaffâl eş-Şâşî, Ebû Bekir el-Cevzakī, Rüknülislâm el-Cüveynî gibi âlimler tarafından şerhler ve IV. (X.) yüzyılda Ebû Sehl İsmâil b. Ali en-Nevbahtî ile Ubeydullah b. Tâlib el-Kâtib tarafından reddiyeler yazıldığı belirtilirse de bunların

günümüze ulaştığı bilinmemektedir. er-Risâle'nin tesbit edilebilen on yazması içinde en eskisi, Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de bulunan (Usûlü'l-fıkh, nr. 41) ve III. (IX.) yahut IV. (X.) yüzyıla ait olduğu sanılan Rebî' nüshasıdır. Eserin tahkikli neşrini yapan Ahmed Muhammed Şâkir bunun Şâfiî'nin öğrencisi Rebî' b. Süleyman el-Murâdî (ö. 270/884) tarafından bizzat istinsah edilen nüsha olduğu kanaatindedir. Eserin 1312 (1894) yılından itibaren yapılan çeşitli neşirleri arasında en çok kullanılanı ve en güvenilir olanı, araştırmacılar için yararlı notlarla zenginleştirilmiş bulunan Ahmed Muhammed Şâkir neşridir (Kahire 1938, 1940). Eserin birçok dile çevirisi yapılmıştır (er-Risâle: İslâm Hukukunun Kaynakları, trc. Abdülkadir Şener - İbrahim Çalışkan, Ankara 1996; Islamic Jurisprudence: Shāfi'ī's Risāla, trc. Majid Khadduri, Baltimore 1961; kısmî Fransızca trc. Ph. Rancillac, MIDEO, XI [1972], s. 127-326). Risâle üzerine Batı'da yapılan ilk ciddi çalışma, L. I. Graf tarafından Al-Shāfiʿī's Verhandeling over de "Wortelen" van den Fikh adıyla Hollandaca hazırlanan doktora tezidir (Amsterdam 1934).

## BİBLİYOGRAFYA

Şâfiî, er-Risâle (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire 1359/1940; a.mlf., Islamic Jurisprudence: Shāfi'ī's Risāla (trc. Majid Khadduri), Baltimore 1961, tercüme edenin girişi, s. 3-54; İbn Ebû Hâtim, Edebü'ş-Şâfiʿî ve menâḳıbüh (nşr. Abdülganî Abdülhâliḳ), Halep 1372/1953, s. 61-62; Cessâs, el-Fuṣûl fi'l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1414/1994, II, 1-19; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. Yûsuf Ali Tavîl), Beyrut 2002, s. 309, 358; İbn Abdülber enNemerî, el-İntiḳāʾ (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1417/1997, s. 123; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Menâḳıbü'ş-Şâfiʿî (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1390-91/1970-71,

I, 65, 230-236, 266, 414, 422; II, 36, 244, 245; Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ, s. 102, 104, 112; Fahreddin er-Râzî, Menâḳıbü'l-İmâm eş-Şâfiʿî (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1406/1986, s. 157; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XV, 328; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), III, 186, 200; V, 75; Bedreddin ez-Zerkeşî, el-Baḥrü'l-muḥîṭ (nşr. Abdülkādir Abdullah el-Ânî), Küveyt

1413/1992, I, 7, 10-11; İbn Hacer el-Askalânî, Fî Menâḳıbi'l-İmâm eş-Şâfiʿî: Tevâli't-teʾsîs li-meʿâlî Muḥammed b. İdrîs (nşr. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kādî), Beyrut 1406/1986, s. 154; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 873; Brockelmann, GAL, I, 190; Suppl., I, 304; J. Schacht, Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford 1953, s. 6-20, ayrıca bk. tür.yer.; Sezgin, GAS, I, 488; N. Calder, Studies in Early Muslim Jurisprudence, Oxford 1993, s. 242; a.mlf., "Ikhtilâf and Ijmâ' in Shâfi'î's Risâla", St.I, LVIII (1983), s. 55-81; D. J. Stewart, Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System, Salt Lake City 1998, s. 30-37; J. O. Lowry, The Legal-Theoretical Contents of the Risala of Muhammad b. Idris al-Shafi'i (doktora tezi, 1999), University of Pennsylvania; a.mlf., "Does Shāfiʿī have a Theory of 'Four Sources' of Law", Studies in Islamic Legal Theory (ed. B. G. Weiss), Leiden 2002, s. 23-50; C. Melchert, "Qur'anic Abrogation Accross the Ninth Century: Shafi'i, Abu 'Ubayd, Muhasibi, Ibn Qutaybah", a.e., s. 75-99; "Alta Discussion", a.e., s. 389-396; D. R. Vishanoff, Early Islamic Hermeneutics: Language, Speech and Meaning in the Preclassical Legal Theory (doktora tezi, 2004), Emory University, s. 17-48, 136-149; Bilal Aybakan, İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi, İstanbul 2007, s. 125-132; Wael B. Hallaq, "Was Shafi'i Master Architect of Islamic Jurisprudence?", IJMES, XXV (1993), s. 587-605; M. Hayri Kırbaşoğlu, "İmam Şafii'nin "Risale"sinin Hadis İlmindeki Etkileri", İslâmî Araştırmalar, X/1-3, Ankara 1997, s. 87-99; S. A. Jackson, "Setting the Record Straight: Ibn al-Labbad's Refutation of al-Shafi'i", Journal of Islamic Studies, XI/2, Oxford 2000, s. 121-146; M. Bedir, "An Early Response to al-Shafi'i 'Isa b. Aban on Prophetic Report (Khabar)", Islamic Law and Society, IX/3, Leiden 2002, s. 285-311; E. Chamount, "al-Shāfiʿī", EI² (İng.), IX, 182-183.

Murteza Bedir

# er-RİSÂLE

(الرسالة)

İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin (ö. 386/996) Ehl-i sünnet akaidi ve Mâlikî fıkhına dair eseri.

Kuzey Afrika Mâlikî çevresinin önde gelen âlimlerinden olup farklı alanlarda kırka yakın eseri bulunan İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin Mâlikî fıkhıyla ilgili ilk kitabı olmalıdır. Yazarın girişte verdiği bilgiye göre eser Mâlikî mezhebinin hâkim olduğu coğrafyada eğitime başlayan çocuklara inanç, ibadet, günlük hayat ve ahlâkla ilgili temel bilgileri vermeyi amaçlayan bir ders kitabı olarak kaleme alınmıştır (er-Risâle, s. 7-8). İbn Ebû Zeyd'in er-Risâle'yi 327 (939) yılında henüz on yedi yaşında iken telif ettiğine dair yaygın bir kanaat bulunmakla birlikte kimin teşvikiyle yazıldığı hususundaki görüşler kitabın telif tarihi hakkında farklı yorumlara imkân vermektedir.

IV. (X.) yüzyıla kadar oluşan Mâlikî fıkıh literatürü, "ümmehât" adıyla anılan ve belirli Mâlikî çevrelerinin rivayet ve görüşlerini derleyen geniş eserlerle bu eserler üzerine yapılmış çalışmalardan oluşuyordu. IV. (X.) yüzyıldan itibaren bu geleneğin dışına çıkılarak önceki nesillere ait belli bir kitabı esas almayan ve Mâlikî fıkıh birikimini yazarın tercihleri ve ifadeleriyle ortaya koyan muhtasar eserler kaleme alınmaya başlanmıştır. İbn Ebû Zeyd'in er-Risâle'si, Irak Mâlikî çevresinden İbnü'l-Cellâb'ın et-Tefrîʿi ile birlikte fıkhî hükümlerin delilleri zikredilmeden soyut önermeler şeklinde ifade edildiği, mezhep fıkhının gelişiminde çok önemli bir yere sahip muhtasar türünün Mâlikî fıkıh literatüründeki ilk örnekleridir.

er-Risâle, gerek müellifinin diğer eserlerinden gerekse aynı dönemde yazılmış olan İbnü'l-Cellâb'ın et-Tefrîʿinden farklılıklar taşır. Meselâ er-Risâle'de muâmelât konuları çok kısa ele alınmış ve kitabın büyük bir kısmı ibadet bölümlerine ayrılmıştır. Eserinde ayrıntılı bir tasnif sistemi uygulamayan İbn Ebû Zeyd, diğer çalışmalarında birkaç bölüm halinde ele aldığı meseleleri er-Risâle'de tek başlık altında toplamıştır. Bu farklılıkların

önemli bir kısmının eserin eğitiminin ilk aşamasındaki öğrenciler için kaleme alınmış olmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Fıkıh bablarının ardından her mükellefin bilmek ve uygulamakla yükümlü olduğu ibadet, ahlâk ve helâl-haram konularına dair hükümlere toplu bir bakış yapan “Cümel mine’l-ferâiz ve’s-süneni’l-vâcibe ve’regāib” başlıklı özel bir bölümün yer alması da er-Risâle’ye has bir özelliktir. İbn Ebû Zeyd, Mâlikî fıkıh kitaplarında özellikle ahlâk ve âdâb-ı muâşeret bahislerine “Kitâbü’l-Câmi‘” başlığı altında yer verme geleneğinden hareket etmiş görünse de söz konusu bölüm bu gelenekten farklı bir içerik ve üslûba sahiptir.

Akaid hakkında bir bölümle başlaması er-Risâle’yi farklı kılan bir başka özelliktir. İlk bölümünün inanç esaslarına ayrılmasını sadece, eserin, eğitiminin ilk aşamasındakilere yönelik kaleme alınmış olmasıyla açıklamak yeterli görünmemektedir. Hâricîler’in ve Şiî-Fâtımî hâkimiyetinin Kuzey Afrika Sünnîliği’ni tehdit ettiği bir dönemde yaşayan ve Sünnî-Mâlikîliği savunmak için eserler kaleme alan İbn Ebû Zeyd’in er-Risâle’yi telif ederken bu fikrî ve siyasî ortamın etkisinde kaldığı göz önünde bulundurulmalıdır. Bu noktada, Fâtımîler’in ilk başkadısı ve meşhur İsmâilî davetçi Kādî Nu‘mân tarafından aynı dönemde kaleme alınan ve bir akîde bölümüyle başlayıp fıkıh konularıyla devam eden Deˁâˀimü’l-İslâm adlı eserle er-Risâle arasındaki üslûp benzerliği dikkat çekmekte, hatta bazı araştırmacılar er-Risâle’nin söz konusu kitaba karşı reddiye olarak yazıldığını ileri sürmektedir (İbn Ebû Zeyd, el-Câmiˁ, neşredenin girişi, s. 29-46; EI² [İng.], III, 695; Abdülhamîd el-Alemî, sy. 14 [1424/2003], s. 191). Eserin akîde ve fıkıh bölümlerinin ayrı zamanlarda yazılıp daha sonra bir araya getirilmiş olabileceğine dair değerlendirmeler (Hâdî ed-Derkāş, s. 352-353; Hâdî Rûcî İdrîs, ed-Devletü’ṣ-Ṣanhâciyye, II, 316) somut tarihî delillerden yoksun olmanın yanı sıra hem müellifin girişteki ifadeleriyle bağdaşmamakta hem de Mâlikî fıkıh edebiyatındaki “Kitâbü’l-Câmi‘” geleneğini göz ardı etmektedir.

er-Risâle, fıkıh eğitimine başlayan öğrencilerin rahatlıkla anlayabileceği bir dille ve kolayca ezberlenmeye elverişli özlü bir üslûpla kaleme alınmış olup önceki Mâlikî fıkıh kitaplarında yer alan ve mezhebi temsil eden temel meseleleri kapsamaktadır. İbn Ebû Zeyd, en önemli eseri en-Nevâdir ve’z-

ziyâdât'ta mezhep içindeki görüş ve rivayet farklılıklarını geniş biçimde aktarmasına karşılık er-Risâle'de bunlara fazla yer vermeden her bir fıkhî mesele hakkında kendi tercihlerine dayalı kesin hükümleri belirtmekle yetinmiştir. Eser, fıkhî hükümlerin delilleri zikredilmeksizin soyut önermeler halinde ifade edildiği tipik bir muhtasar metindir. Bununla birlikte eseri şerhedenler kitapta yer alan 4000 fıkhî meselenin hadislere dayandığını (M. İbrâhim Ali, s. 244), Ebû Bekir el-Ebherî'nin er-Risâle üzerine yaptığı çalışmada bu meselelerin lafız ve mânalarını Resûlullah'a veya ashaba dayandırarak fürû hükümlerini hüccetleriyle desteklediğini belirtmektedir (İbn Ebû Zeyd, er-Risâletü'l-fıḳhiyye, neşredenin girişi, s. 43). Ancak tabakat kitaplarında Ebherî'nin böyle bir eserinden söz edilmez.

İbn Ebû Zeyd'in ders halkasında uzun yıllar okunan er-Risâle henüz müellifi hayatta iken Endülüs, Sicilya, Mısır, Irak, Şam, Hicaz ve Yemen'e ulaşmış, kısa zamanda bütün Mâlikî çevrelerinde şöhret bulmuştur. Doğu İslâm dünyasında çok kısa sürede tanınmasında o dönemde Irak Mâlikîliği'nin en önemli isimlerinden olan Ebû Bekir el-Ebherî'nin etkisi olduğu görülmektedir.

İbn Ebû Zeyd'in, yazımını bitirir bitirmez kendisine bir nüshasını gönderdiği kitabı çok beğenen ve övgüler yağdıran Ebherî (Abdurrahman b. Muhammed ed-Debbağ - İbn Nâcî, III, 111-112) eser üzerine yukarıda bahsedilen tahrîc çalışmasını gerçekleştirmiştir. Kitabın ilk şârihlerinden Kādî Abdülvehhâb'ın er-Risâle'yi öven şiirinde İbn Ebû Zeyd'in bu kitap sayesinde ölümsüzleşeceğini ifade etmiş olması dikkat çekicidir (a.g.e., a.y.). Kādî Abdülvehhâb'ın muhtemelen Irak'tan ayrıldıktan sonra kaleme aldığı er-Risâle şerhi eserin Şam ve Mısır çevresinde tanınmasında etkili olmuştur. İbn Ebû Zeyd, er-Risâle'nin bir nüshasını Endülüs Mâlikîleri'nin önemli isimlerinden İbn Zerb'e göndermişse de eserin Endülüs'te onun vasıtasıyla değil müellifin Endülüslü öğrencileri sayesinde yayıldığı anlaşılmaktadır. Yazıldığı dönemden itibaren özellikle Kuzey Afrika, Mağrib ve Endülüs'te Mâlikî fıkıh eğitiminin ilk aşamasında okutulan ve ezberletilen eser, bu bölgelerde el-Muvaṭṭaʾ ve el-Müdevvenetü'l-kübrâ'dan sonra en çok okunan kitap olmuştur.

er-Risâle'nin kazandığı şöhret, yukarıda temas edilen özelliklerinin yanı sıra İbn Ebû Zeyd'in Mâlikî tarihindeki yeriyle de doğrudan ilgilidir.

Sahnûn’un ardından bir bölünmeye uğrayan Kayrevan Mâlikî halkasını yeniden toparlayıp güçlü bir yapıya kavuşturan ve mezhep görüşlerinin sonraki nesillere aktarılması açısından en güçlü rivayet zincirinin (âlî isnad) temsilcisi olan İbn Ebû Zeyd, aynı zamanda Kuzey Afrika’da Hâricî yayılmacılığına ve Şiî-Fâtımî nüfuzuna karşı Sünnî tepkinin sembol ismi haline gelmiştir (Ahmed b. Guneym en-Nefrâvî, I, 10; Çavuşoğlu, s. 86-88). Mâlikîler arasında, İbn Ebû Zeyd’in dindarlığının ve ilim açısından sahip olduğu üstünlüklerin er-Risâle’yi okuyup değer verenlere de sirayet edeceğine, onların dini yaşama konusunda titiz ve gayretli kişiler olmalarını sağlayacağına, maddî ve mânevî berekete vesile olacağına dair yaygın bir kanaat oluşmuştur. Kitabın “bâkûratü’s-sa‘d” (mutluluğa ilk adım) diye anılması da eğitimin ilk aşamasında bulunan öğrenciler açısından taşıdığı bu değerle ilgili olmalıdır. Hemen bütün fıkhî meseleler hakkında mezhebin temel kaynaklarında yer alan görüşlerden tercih edilenleri içeren bir muhtasar olması sebebiyle er-Risâle’den “zübdetü’l-mezheb” diye de söz edilir. İbn Ebû Zeyd’in mezhebin temel rivayet ve tercih kaynakları arasında öne çıkan eserleri en-Nevâdir ve’z-ziyâdât ile Muḫtaṣarü’l-Müdevvene’dir (Kādî İyâz, VI, 216; Burhâneddin İbn Ferhûn, s. 223; Venşerîsî, XI, 109-110); bununla birlikte er-Risâle’nin Şehâbeddin el-Karâfî’nin eẕ-Ẕaḫîre adlı hacimli eserinin beş temel kaynağından birini oluşturduğu görülmektedir (Şehâbeddin el-Karâfî, I, 36).

Mâlikî mezhebinin istikrar dönemi olarak kabul edilen VII. (XIII.) yüzyıldan itibaren Muḫtaṣaru Ḫalîl ile belirginleşen mezhep içi tercih anlayışı çerçevesinde İbn Ebû Zeyd’in er-Risâle’deki tercihlerinden belirli ölçüde uzaklaşıldığı görülmektedir. Nitekim Hattâb, eserde yer alan ve artık mezhebin tercih edilen görüşleri dışında kalmış olan meselelerin bir listesini vermektedir (Taḫrîrü’l-maḳāle, neşredenin girişi, I, 184-210). Bununla birlikte Mısır kaynaklı muhtasarların yaygınlaştığı VII. (XIII.) yüzyıldan sonra da eserin ders kitabı olarak okutulmasına devam edilmiştir. Günümüzde de Mâlikî mezhebinin hâkim olduğu coğrafyada şöhretini sürdürmektedir. Fas, Nijerya ve Moritanya’da resmî okullarda ve medreselerde okutulan kitap (The Risâla, tercüme edenin girişi, s. 8; Hâdî ed-Derkāş, s. 359), Fas Evkaf Bakanlığı tarafından öğrencilerin yanı sıra imam ve vâizler için Mâlikî mezhebinin meşhur ve muteber görüşlerini içeren güvenilir bir kaynak olarak tavsiye edilmektedir (Metnü’r-Risâle, s. 4-5).

Değişik kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshası bulunan er-Risâle'nin ilk baskıları Fas (ts.) ve Kahire'de (1296, 1304, 1313, 1314, 1319, 1320, 1323, 1331) yapılmış, daha sonra başta Kuzey Afrika ülkeleri olmak üzere farklı yerlerde pek çok defa yayımlanmıştır. İslâm dünyasında gerçekleştirilen ilk baskılarıyla yaklaşık aynı tarihte kitabın büyük ölçüde nikâh ve miras bablarından oluşan bir kısmı Alexander David Russell ve Abdullah b. Me'mûn Sühreverdî tarafından İngilizce çevirisiyle birlikte Londra'da neşredilmiştir (First Steps in Muslim Jurisprudence, Consisting of Excerpts from Bakurat al-Sa'd of Ibn Abu Zayd, 1906, 1963). Metnin tamamının İngilizce çevirisini Joseph Kenny yapmış (Minna / Nigeria 1992), ancak bu çeviri ciddi eleştiriler almıştır (Yasin Dutton, XVI/2 [1996], s. 7-9). İlk Fransızca çevirisi Edmond Fagnan tarafından La Risāla, ou traité abrégé de droit malékite et de morale musulmane adıyla Paris'te yayımlanan kitap (orijinal metniyle birlikte, 1914) daha sonra Leon Bercher (La Risāla, ou epitre sur les éléments du dogme et de la loi de l'Islam selon le rite mālikite, Cezayir 1945, 1948, 1949, 1968) ve Kevser Abdüsselâm el-Basîrî (Cezayir-Kahire 1988) tarafından tekrar tercüme edilmiştir. er-Risâle'nin Hevsâ dilinde (Nijerya'nın yerel dili) ve Endonezce tercümeleri de bulunmaktadır.

Şerhleri. İlk örnekleri V. (XI.) yüzyıl başlarında yazılan er-Risâle şerhlerinin VIII. (XIV.) yüzyıldan itibaren çoğaldığı, sayıları 100'e ulaşan bu çalışmaların önemli bir kısmının Fas ve Mısır muhitlerinde kaleme alındığı görülmektedir. Bunların özellikle Muḫtaṣaru Ḫalîl ile belirginleşen yeni tercih anlayışı ile er-Risâle arasında ilişki kurmaya yönelik eserler olduğu söylenebilir (Muhammed b. İbrâhim et-Tetâî, I, 33). Şerhlerin bir kısmı meşhur hocaların er-Risâle derslerinde tutulan notlardan derlenmiş olup mezhep fıkhı ve fetva açısından muteber birer kaynak sayılıp sayılamayacağı tartışmalıdır (Venşerîsî, XII, 355; Ali b. Ahmed el-Adevî, I, 11; Muhammed Ahmed ed-Desûkī, I, 20; er-Risâletü'l-fıḳhiyye, neşredenin girişi, s. 47). 1. Kādî Abdülvehhâb el-Bağdâdî (ö. 422/1031), Şerḥu Risâleti'bn Ebî Zeyd. Irak Mâlikî ekolünün önde gelen temsilcilerinden birinin kaleminden çıkan bu eser hacimli bir çalışmadır. Şerhin akîde kısmına dair bölümü Bedr el-Amrânî et-Tancî (Şerḥu ʿAḳīdeti'l-İmâm eṣ-Ṣağīr, Beyrut 2002) ve Ahmed Muhammed Nûrseyf (Şerḥu ʿAḳīdeti'bn Ebî Zeyd el-Ḳayrevânî fî Kitâbihi'r-Risâle, Dübey 1424/2004) tarafından

neşredilmiştir. 2. Ebû Hafs Ömer b. Ali el-Fâkihânî, et-Taḥrîr ve't-taẖbîr. Daha sonra yazılan şerhlerde sık sık atıf yapılan bir eserdir. Tunuslu Abdullah b. Muhammed eş-Şebîbî'nin bu eser üzerine yaptığı ihtisar çalışması da Mâlikî çevrelerinde şöhret bulmuştur (Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, I, 644, 756). 3. Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Ömer el-Enfâsî, et-Taḳyîd ʿale'r-Risâle. Ders notları niteliğindeki şerhlerin en meşhuru olan bu çalışmaya (İbnü'l-Kādî, II, 551) daha sonraki şerhlerde sık sık atıf yapılmaktadır. 4. Abdullah b. Mikdâd el-Akfehsî, Şerḥu'r-Risâle. Halîl b. İshak el-Cündî'nin öğrencisi ve onun ardından Mısır Mâlikîleri'nin reisi olan Akfehsî'nin bu eseri daha sonra yazılan şerhlerin başlıca kaynakları arasında yer almıştır (Sehâvî, V, 71). 5. İbn Nâcî el-Kayrevânî, Şerḥu'r-Risâle. Müellifin henüz öğrencilik yıllarında iken ve bir veba salgını sırasında bir an önce bitirme kaygısıyla yazdığı bir eser olmasına rağmen mezhep literatüründe ve er-Risâle şerhleri arasında önemli bir yere sahiptir (Hattâb, neşredenin girişi, s. 40; M. İbrâhim Ali, s. 468). Çok sayıda yazma nüshası bulunan eser iki cilt halinde neşredilmiş (Zerrûk şerhi ile birlikte, Kahire 1332),

daha sonra ofset baskıları yapılmıştır. 6. Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Kalşânî, Taḥrîrü'l-maḳāle fî şerḥi'r-Risâle. Tunuslular'ca yazılmış üç meşhur şerhten biri olup er-Risâle'nin kendisi kadar muteber ve diğer şerhlere ihtiyaç bırakmayacak derecede esaslı bir kaynak kabul edilmektedir (İbn Ebû Zeyd, Fetâvâ, neşredenin girişi, s. 25; Ömer b. Abdülkerîm el-Cîdî, s. 196; Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, I, 789). Henüz neşredilmemiş olan eserin çok sayıda yazma nüshası mevcuttur. 7. Ebü'l-Abbas Ahmed Zerrûk, Şerḥu'r-Risâle. Kuzey Afrika'da meşhur bir tarikata ismini vermiş olan Zerrûk'un aynı zamanda tasavvufî yorumlar da içeren şerhi eserin en yaygın ve muteber şerhlerinden biridir. Daha önce İbn Nâcî'nin şerhiyle birlikte yayımlanan kitabın ibadet bölümlerini içeren bir kısmı Abdülhakîm Ahmed Ebû Zeyyân tarafından tenkitli olarak neşredilmiştir (Şerḥu'r-rubʿi'ṡ-ṡânî min Risâleti'bn Ebî Zeyd el-Ḳayrevânî, Libya 1421/2000). 8. Ebü'l-Hasan el-Menûfî, Taḥḳīḳu'l-mebânî ve taḥrîrü'l-meʿânî; Kifâyetü'ṭ-ṭâlibi'r-rabbânî. Menûfî'nin er-Risâle üzerine yazdığı altı şerhten en meşhurlarıdır. Müellifin daha önce kaleme aldığı iki şerhten özetlediğini söylediği (Ali b. Ahmed el-Adevî, I, 11), Şerḥu Ebi'l-Ḥasan adıyla da anılan Kifâyetü'ṭ-ṭâlibi'r-rabbânî Tunus medreselerinde en çok okutulan er-Risâle şerhidir (Hâdî ed-Derkāş, s. 364). Menûfî'nin bu

şerhi üzerine Muhammed b. Abdülmelik (Kifâyetü'l-Kifâye), Ali b. Ahmed el-Adevî, Ebû Abdullah Muhammed Abbâde b. Berrî (Ḥâşiyetü ʿAbbâde) ve el-Emîrü'l-Kebîr es-Sünbâvî (Müntehe'l-meʾârib ʿalâ Kifâyeti'ṭ-ṭâlib) tarafından hâşiyeler yazılmıştır. Bunların en meşhuru olan Adevî hâşiyesiyle birlikte pek çok defa basılan eserin (Kahire 1288, 1305, 1309, 1310, 1325, 1335, 1344) tenkitli neşrini Muhammed Abdullah Şâhin gerçekleştirmiştir (Ḥâşiyetü'l-ʿAdevî ʿalâ Kifâyeti'ṭ-ṭâlibi'r-rabbânî li-Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Ḳayrevânî, I-II, Beyrut 1997). 9. Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhim et-Tetâî, Tenvîrü'l-maḳāle fî(bi-) ḥalli elfâẓi'r-Risâle (I-III, nşr. Muhammed Âyiş Abdülâl Şübeyr, Kahire 1409/1988). Mezhebin muhtasar metinleri üzerine yaptığı şerhlerle tanınan ve mezhep içinde farklı görüş ve nakiller konusundaki tercihlerine itimat edilen Tetâî, er-Risâle'nin en meşhur şerhleri arasında yer alan eserini Halîl b. İshak'ın tercihleri çerçevesinde kaleme almıştır. Dolayısıyla bu şerh er-Risâle ile mezhebin yeni tercih anlayışı arasındaki ilişkiyi kurması açısından önemlidir. Tenvîrü'l-maḳāle üzerine Üchûrî tarafından yazılmış olan hâşiye çok meşhurdur. 10. Ahmed b. Guneym b. Mühennâ en-Nefrâvî, el-Fevâkihü'd-devvânî ʿalâ Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Ḳayrevânî. En muteber ve hacimli şerhlerden biri olan eserin tenkitli neşrini Abdülvâris Muhammed Ali yapmıştır (Beyrut 1997).

Ebû Muhammed Sâlih b. Muhammed el-Heskûrî, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Affân el-Cezûlî, Ebû Sâlim İbn Ebû Yahyâ et-Tesûlî, Kalesâdî, Dâvûd b. Ali el-Kaltâvî, İbn Kunfüz, Muhammed b. Kāsım Cessûs'un (Fas 1312) şerhleri de eserin önemli şerhleri arasında sayılmalıdır. er-Risâle üzerine şerh yazma geleneği XIX ve XX. yüzyıllarda devam etmiş, XIX. yüzyılda özellikle bugünkü Moritanya coğrafyasında pek çok şerh kaleme alınmıştır. Çağdaş şerhler arasında en meşhurları Sâlih Abdüssemîʿ el-Âbî el-Ezherî'nin es̱-S̱emerü'd-dânî fî taḳrîbi'l-meʿânî (2. baskı, Kahire 1363/1944; Beyrut 2001, 2005), Şernûbî'nin Taḳrîbü'l-meʿânî (Kahire 1314, 1320, 1331; Beyrut 1981, 1998) ve Ebü'l-Feyz İbnü's-Sıddîk el-Gumârî'nin Mesâlikü'd-delâle ʿalâ mesâʾili metni'r-Risâle (Kahire 1954; Beyrut 2002) adlı eserleridir.

er-Risâle'nin girişindeki akîde bölümü üzerine yazılmış müstakil şerhler ayrı bir literatür oluşturmaktadır. Şeyh Ahmed Zerrûk, Şeyh Halûlû, Menûfî, Üchûrî, Muhammed b. Kāsım Cessûs gibi er-Risâle şârihleri aynı

zamanda bu tür müstakil akîde şerhleri yazmıştır. Bu literatür içerisinde en meşhur olanı Ebû Ali el-Meşezzâllî'ye ait olan şerhtir. Birkaç sayfalık bir metin olmasına rağmen er-Risâle'nin girişindeki akîde bölümünün çok sayıda şerhe konu olması, Mâlikîler arasında İbn Ebû Zeyd'in itikadî görüşlerine büyük önem verildiğini göstermesinin yanı sıra onun Eş'arîlik açısından tartışmalı konumuyla da ilişkilendirilebilir.

Eser İbn Gāzî el-Miknâsî, Abdullah b. Ahmed b. Hâc el-Gallâvî eş-Şinkītî (Dâh eş-Şinkītî'nin el-Fethu'r-rabbânî adlı hâşiyesi ile birlikte, Beyrut 1979) ve Ahmed b. Müşrif el-Ahsâî (Medine 1390) tarafından manzum hale getirilmiştir. İbn Gāzî'nin Neẓâʾirü'r-Risâle adlı eseri, er-Risâle metninin nazma dökülmesinden ziyade onun üzerine yapılmış bir eşbah ve nezâir çalışmasıdır. İbn Gāzî eserde ele alınan bazı meseleleri aralarındaki benzerlikler, fıkıh usulüyle ilişkileri, İbn Ebû Zeyd'in ifadelerinde ve mezhep içi tercihlerindeki sorunlar açısından on dört başlık altında yeniden tasnif etmiştir. Hattâb'ın Taḥrîrü'l-maḳāle fî şerḥi Neẓâʾiri'r-Risâle adlı şerhi (nşr. Ahmed Sahnûn, Rabat 1409/1988) İbn Gāzî'nin bu eserini daha da kıymetli hale getirmektedir. Zira Hattâb sadece

İbn Gāzî'nin ifadelerini açıklamakla yetinmemiş, onun ele almadığı ve daha ziyade İbn Ebû Zeyd'in meşhur kavle muhalefet ettiği ya da tercihte bulunmadığı altmış bir meseleyi üç başlık altında manzum olarak ifade etmiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Zeyd, Metnü'r-Risâle, Rabat 1407/1987, tür.yer.; a.mlf., er-Risâletü'l-fıḳhiyye maʿa Ġurerü'l-maḳāle fî şerḥi ġarîbi'r-Risâle (nşr. Hâdî Hammû - M. Ebü'l-Ecfân), Beyrut 1406/1986, neşredenin girişi, tür.yer.; a.mlf., The Risâla: Treatise on Mâlikî Law of 'Abdallâh Ibn Abî Zayd al-Qayrawânî (trc. J. Kenny), Nigeria 1992, tercüme edenin girişi, s. 3, 8; a.mlf., el-Câmiʿ fi's-sünen ve'l-âdâb ve'l-ḥikem ve'l-meġāzî ve't-târîḫ ve ġayri ẕâlik (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1990, neşredenin girişi, s. 29-46; a.mlf., Fetâvâ İbn Ebî Zeyd el-Ḳayrevânî (der. ve nşr. Humeyd M.

Lahmer), Beyrut 2004, neşredenin girişi, s. 25; İbnü'l-Cellâb, et-Tefrî' (nşr. Hüseyin b. Sâlim ed-Dehmânî), Beyrut 1408/1987, neşredenin girişi, I, 126; Kādî Abdülvehhâb, Şerḥu ʿAḳīdeti İbn Ebî Zeyd el-Ḳayrevânî fî Kitâbihi'r-Risâle (nşr. Ahmed M. Nûr Seyf), Dübey 1424/2004, neşredenin girişi, s. 55, 57-59; a.mlf., el-Maʿûne ʿalâ mez̠hebi ʿâlimi'l-Medîne (nşr. Hamîş Abdülhak), Mekke 1415/1995, I, 115-116; Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik (nşr. Saîd Ahmed A'râb), Rabat 1401/1981, VI, 216; Şehâbeddin el-Karâfî, ez̠-Z̠aḫîre (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1994, I, 34, 36; Gubrînî, ʿUnvânü'd-dirâye (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1969, s. 358, 375; Burhâneddin İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müz̠heb (nşr. Me'mûn b. Muhyiddin el-Cennân), Beyrut 1996, s. 222-223, 251; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), I, 552-553; Abdurrahman b. Muhammed ed-Debbâğ - İbn Nâcî, Meʿâlimü'l-îmân (nşr. Muhammed Mâdûr), Tunus 1978, III, 111-113, 114, 119; Zerrûk, Şerḥu'r-rubʿi's̠-s̠ânî min Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Ḳayrevânî (nşr. Abdülhakîm Ahmed Ebû Zeyyân), Bingazi 2000, neşredenin girişi, s. 35-38; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, V, 71; Venşerîsî, el-Miʿyârü'l-muʿrib (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1401/1981, XI, 109-110; XII, 355; Ali b. Muhammed el-Menûfî, Kifâyetü'ṭ-ṭâlibi'r-rabbânî (nşr. Ahmed Hamdî İmâm - Seyyid Ali el-Hâşimî), Kahire 1407/1987, I, 10-11, 47; Muhammed b. İbrâhim et-Tetâî, Tenvîrü'l-maḳāle fî ḥalli elfâẓi'r-Risâle (nşr. M. Âyiş Abdülâl Şübeyr), Kahire 1409/1988, I, 33, 92; Hattâb, Taḥrîrü'l-maḳāle fî şerḥi Neẓâʾiri'r-Risâle (nşr. Ahmed Sahnûn), Rabat 1409/1988, neşredenin girişi, I, 2, 3, 40, 86, 122-125, 184-222; İbnü'l-Kādî, Cez̠vetü'l-iḳtibâs, Rabat 1393/1973, II, 551; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü'l-ibtihâc, Trablus 1408/1989, s. 114, 335, 344; Ahmed b. Guneym en-Nefrâvî, el-Fevâkihü'd-devvânî, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), I, 2, 10, 40; Ali b. Ahmed el-Adevî, Ḥâşiyetü'l-ʿAdevî (Ali b. Muhammed el-Menûfî, Kifâyetü'ṭ-ṭâlibi'r-rabbânî içinde, nşr. Ahmed Hamdî İmâm - Seyyid Ali el-Hâşimî), Kahire 1407/1987, I, 11; II, 365; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), I, 20; Brockelmann, GAL, I, 187-188; Suppl., I, 301-302; Sezgin, GAS, I, 478-479; Serkîs, Muʿcem, I, 32; Abdülazîz Binabdullah, Maʿlemetü'l-fıḳhi'l-Mâlikî, Beyrut 1403/1983, s. 170, 173; Ömer b. Abdülkerîm el-Cîdî, Muḥâḍarât fî târîḫi'l-mez̠hebi'l-Mâlikî fi'l-ġarbi'l-İslâmî, Rabat 1987, s. 193-200; M. Muranyi, "Fiqh", Grundriss der Arabischen Philologie II: Literaturwissenschaft (ed. H. Gätje), Wiesbaden 1987, s. 316; Hâdî ed-Derkāş, Ebû Muḥammed ʿAbdullâh b. Ebî Zeyd el-Ḳayrevânî: Ḥayâtühû ve

âs̱âruh, Beyrut 1409/1989, s. 335-336, 347-370; Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, Kitâbü'l-ʿÖmr fi'l-muṣannefât ve'l-müʾellifîne't-Tûnisiyyîn (nşr. Muhammed el-Arûsî el-Matvî - Beşîr el-Bekkûş), Beyrut 1990, I, 644-648, 756, 789-790; Hâdî Rûcî İdrîs, ed-Devletü'ṣ-Ṣanhâciyye (trc. Hammâdî es-Sâhilî), Beyrut 1992, II, 315-317; a.mlf., "Ibn Abī Zayd al-Ḳayrawānī", EI² (İng.), III, 695; M. İbrâhim Ali, Iṣṭılâḥu'l-mez̲heb ʿinde'l-Mâlikiyye, Dübey 1421/2000, s. 242-258, 434-435, 468; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, II, 951-960; Ali Hakan Çavuşoğlu, Irak Mâlikî Ekolü (doktora tezi, 2004), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 86-88; Ca'fer el-Hüsnî, "La risâla d'Ibn Abi Zayd al-Qayrawani", MMİADm., XXV (1950), s. 132; Yasin Dutton, "Islamic Law and its Sources", MWBR, XVI/2 (1996), s. 7-9; Abdülhamîd el-Alemî, "Kitâbü'z̲-Z̲eb ʿan Mez̲hebi Mâlik li-İbn Ebî Zeyd el-Ḳayrevânî", el-Aḥmediyye, sy. 14, Dübey 1424/2003, s. 191.

Ali Hakan Çavuşoğlu

# er-RİSÂLE

(الرسالة)

Kuşeyrî’nin (ö. 465/1072) tasavvufa dair klasik eseri.

437-438 (1045-1046) yıllarında Nîşâbur’da yazılan ve müellifinin adına nisbetle tanınan eser (er-Risâletü’l-Ḳuşeyriyye) bir girişle elli beş bölümden (bâb) meydana gelir. Girişte sûfîlerin akaid ve tevhid meseleleri hakkındaki inançlarının açıklanmasına dair iki, müridlik âdâbına dair son bölümde yirm iki kadar fasıl bulunmaktadır. Gerçek sûfîlerin İslâm’daki yerini ve önemini belirterek eserine başlayan Kuşeyrî bunların sayısının son derece azaldığını, sûfî olmadıkları halde sûfî görünenlerin giderek arttığını, bu sözde sûfîlerin dinî ve şer‘î hükümlere ilgisiz kaldıklarını, haramla helâl arasında fark görmediklerini, ibadetleri önemsemediklerini, bedenî hazlara yöneldiklerini, gaflet içinde yaşadıklarını, saygısızca davrandıklarını, buna rağmen hakiki vuslata erdiklerini, yaptıkları her şeyi Allah’ın iradesi ve izniyle yaptıklarını, ilâhî esrara vâkıf olduklarını iddia ettiklerini anlatır ve eserini bütün İslâm beldelerindeki sûfî cemaatlerini uyarmak için kaleme aldığını önemle vurgular (er-Risâle, s. 20-22).

er-Risâle’nin birinci bölümünde seksen üç kadar sûfî sırf dinî ve şer‘î hükümlere bağlılıkları itibariyle söz konusu edilmiş, bu hususla ilgili söz, davranış, hal ve menkıbeleri anlatılmıştır. Kuşeyrî bu bölümü yazarken geniş ölçüde üstadı Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî’nin Ṭabaḳātü’ṣ-ṣûfiyye’sinden faydalanmıştır. Burada anlattığı sûfîlerin Ehl-i sünnet’e ve şer‘î hükümlere olan bağlılıklarını bahis konusu ederken bunların cahil, şekilci ve istismarcı sözde mutasavvıflardan nasıl şikâyetçi olduklarını belirtir. Kuşeyrî bu bölümde çağdaşı olan sûfîlerden Ebû Ali ed-Dekkāk, Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, Ebü’l-Abbas el-Kassâb gibi birkaçını sadece ismen zikretmiş, uzun yıllar Nîşâbur’da yaşayan ünlü sûfî Ebû Saîd-i Ebü’l-Hayr’dan hiç söz etmemiştir. Onun Kuşeyrî’nin yakındığı sûfîlerden olması kuvvetle muhtemeldir. Burada anlatılan sûfîler “ehl-i Risâle, şüyûh-i Risâle, ricâl-i Kuşeyrî” diye meşhur olup muteber ve güvenilir sûfîler olarak kabul görmüştür. İbn Teymiyye, Kuşeyrî’nin Eş‘ariyye’den olmasına

rağmen er-Risâle'de yer verdiği sûfîlerin Eş'arî olmadığına, Selef mezhebi üzere bulunduğuna dikkat çeker (el-İstiḳāme, I, 81-84). Eserin ikinci bölümü vecd, fenâ, cem', bast, üns, tecellî, gaybet ve sekr gibi tasavvufî hallere ayrılmıştır. Kuşeyrî hassas bir konu olan haller bahsini ihtiyatlı bir şekilde anlatırken vecd ve sekr halinin neticesi sayılan "ene'l-Hak" ve "Sübhânî mâ a'zame şânî" gibi şathiyelere temas etmemiştir. Hallâc'ın bazı sözlerini en hassas tasavvufî konularda delil olarak zikretmiş, ancak seksen üç sûfî arasında onu saymamıştır. er-Risâle'de abdal, kutub, gavs gibi terimlere de yer verilmemiştir. Eserin diğer elli üç bölümünde tevbe, vera', takva, zühd, fakr, sabır, şükür, tevekkül, rızâ, yakīn, recâ, havf gibi terimler açıklanmış; ayrıca dua, zikir, velâyet, keramet, keşf, firâset, rüya, edeb, ahlâk, sohbet, semâ, müridlik âdâbı ve ölüm gibi tasavvufî konular anlatılmıştır. Melâmet ehlinin önderlerinden Hamdûn el-Kassâr ve Ebû Hafs el-Haddâd'a yer verildiği halde melâmet konusu işlenmemiş, fakat fütüvvet konusu genişçe ele alınmıştır. Kuşeyrî vecd, semâ, velâyet, keramet, haller ve makamlar gibi hususları açıklarken genellikle Ebû Nasr es-Serrâc'ın el-Lümaʿ adlı eserini takip etmekle beraber bu eserde anlatılan abdest, namaz, oruç, hac, zekât gibi ibadetlere ve diğer bazı hususlara yer vermemiştir. Kuşeyrî'nin tasavvuf silsilesi Ebû Ali ed-Dekkāk, Nasrâbâdî, Ebû Bekir eş-Şiblî yoluyla Cüneyd-i Bağdâdî'ye ulaşır. er-Risâle'de bu yolla gelen tasavvufî bilgiler önemli bir yer tutar.

Eserin tamamına hâkim olan anlayış İslâmî çerçevedeki tasavvufu bu çerçevenin dışındaki tasavvuftan ayırt etmektedir.

İbn Haldûn, Hâris el-Muhâsibî'nin er-Riʿâye'deki tasavvufunun takva ve nefis muhasebesini esas aldığını, Kuşeyrî'nin er-Risâle'de sûfîlerin âdâbı, mânevî zevk ve vecd halleri üzerinde durduğunu, Gazzâlî'nin İḥyâʾda bu iki hususu birleştirdiğini söyler (Muḳaddime, s. 440). er-Risâle'de Ehl-i sünnet çerçevesinde bir tasavvuf anlayışı ortaya konulup bunun dışındaki tasavvuf reddedilmiş olduğundan eser özellikle muhafazakâr çevrelerde büyük rağbet görmüş, sûfî olmayan dindarlar arasında bile güvenle okunmuş, bu niteliği sebebiyle tasavvufun yayılmasında etkili olmuştur. er-Risâle'nin bir nüshasının bulunduğu evlerin âfetlerden korunacağına inanılması (Taşköprizâde, I, 797) eserin yaygınlığını ve tesirini göstermektedir. er-Risâle'nin gördüğü büyük ilgi Hâris el-Muhâsibî ve Hakîm et-Tirmizî gibi müelliflerin eserlerinin ve et-Taʿarruf, el-Lümaʿ,

Ḳūtü’l-ḳulûb gibi daha eski metinlerin kısmen unutulmasına sebep olmuştur. Serrâc’ın el-Lümaʿı, Kelâbâzî’nin et-Taʿarruf’u, Ebû Tâlib el-Mekkî’nin Ḳūtü’l-ḳulûb’u, Sülemî’nin Ṭabaḳātü’s̱-s̱ûfiyye’siyle diğer bazı eserleri ve Ebû Nuaym’ın Ḥilyetü’l-evliyâʾı er-Risâle’nin en önemli kaynaklarıdır.

Kuşeyrî bu eseriyle pek çok mutasavvıf üzerinde etkili olmuştur. Hücvîrî Keşfü’l-maḥcûb’da (s. 209) Kuşeyrî ile görüştüğünü anlatır. Jukovsky, Keşfü’l-maḥcûb’a yazdığı önsözde bu tesire işaret eder (neşredenin girişi, s. 43, 57). Kuşeyrî’nin öğrencilerinden Ebû Ali el-Fârmedî, Gazzâlî’nin üstadı idi. Gazzâlî İḥyâʾda geniş ölçüde Kuşeyrî’den faydalanmıştır. Muhammed İstilâmî, er-Risâle ile Ferîdüddin Attâr’ın Teẕkiretü’l-evliyâʾ adlı eserindeki benzerlikler üzerinde durmuştur (Teẕkiretü’l-evliyâʾ, neşredenin girişi, s. 19). Muḳaddime’sinde er-Risâle’ye göndermeler yapan İbn Haldûn, Şifâʾü’s-sâʾil’de bu eserden faydalanmıştır. er-Risâle Muhyiddin İbnü’l-Arabî, Ebû Hafs es-Sühreverdî, Lisânüddin İbnü’l-Hatîb ve Abdurrahman-ı Câmî başta olmak üzere birçok sûfî müellifin müracaat kitabı olmuştur. Eser üzerine yazılan şerhler ve yapılan tercümelerle söz konusu etkinin alanı daha da genişlemiştir.

er-Risâle, Takıyyüddin İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi Hanbelîler’in dikkatini çekmiştir. İbn Teymiyye’nin el-İstiḳāme adlı eseri er-Risâle’nin şerhi mahiyetindedir. Tasavvufla ilgili görüşlerini ortaya koyarken sık sık er-Risâle’ye başvuran İbn Teymiyye, Kuşeyrî’nin tasavvuf anlayışını takdir etmiştir. İbn Kayyim Medâricü’s-sâlikîn’de Hâce Abdullah-ı Herevî’nin görüşlerini şerhederken geniş ölçüde er-Risâle’den faydalanmıştır. er-Risâle Mısır / Bulak’ta basılmış (1284), daha sonra çeşitli baskıları yapılmıştır (Kahire 1304; nşr. Mustafa Halebî, Kahire 1359; nşr. Abdülhalîm Mahmûd - Mahmûd b. Şerîf, Kahire 1386/1966; nşr. Mahmûd Zerrik Ali Abdülhamîd Baltacî, Beyrut 1993).

Eseri ilk defa Sedîdüddin Abdülmuʻtî b. Mahmûd el-İskenderî ed-Delâle fî fevâʾidi’r-Risâle adıyla şerhetmiştir (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 999). Diğer bir şerh Zekeriyyâ el-Ensârî’nin İḥkâmü’d-delâle ʿalâ taḥrîri’r-Risâle’sidir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1818). Ensârî’nin oğlu Zeynelâbidîn bu şerhi Tehẕîbü’d-delâle ʿalâ tenḳīḥi’r-Risâle adıyla ihtisar etmiştir (Zâhiriyye Ktp., nr. 69). Mustafa b. Muhammed el-Arûsî’nin

Netâʾicü'l-efkâri'l-Ḳudsiyye fî beyâni meʿânî şerḥi'r-Risâleti'l-Ḳuşeyriyye'si (I-IV, Beyrut 1420/2000), Zekeriyyâ el-Ensârî'nin şerhinin Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin görüşleri bağlamında geniş bir hâşiyesidir. er-Risâle Hint dünyasında Gîsûdıraz tarafından şerhedilmiştir (nşr. Hâfız Seyyid Atâî Hüseyin, Haydarâbâd 1361; eserin diğer şerh ve ihtisarları için bk. Abdullah Muhammed el-Habeşî, II, 976-978).

er-Risâle'yi Kuşeyrî'nin öğrencisi Ebû Ali Osmânî Farsça'ya tercüme etmiştir (nşr. Bedîüzzaman Fürûzanfer, Terceme-i Risâle-i Ḳuşeyriyye, Tahran 1345 hş.). Eserin mütercimi belli olmayan Farsça bir çevirisi daha vardır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2077). er-Risâle, Osmanlı döneminde Hoca Sâdeddin Efendi (sadeleştiren Mehmet Günyüzlü, İstanbul 2003), Seyyid Muhammed Tevfik (İSAM Ktp., nr. 2062, 1-22 [fotokopi nüsha]) ve Abdünnâfi Efendi (Müntehabât-ı Nâfia-i Risâle-i Kuşeyriyye, İstanbul 1307) tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Son dönemde yapılan çevirileri şunlardır: er-Risâle (trc. Tahsin Yazıcı, Ankara 1966, aynı tercüme Tasavvufun İlkeleri adıyla, İstanbul 1978); Risâle-i Kuşeyriyye (trc. Ali Aslan, İstanbul 1978); Kuşeyri Risâlesi (trc. Süleyman Uludağ, İstanbul 1978); Kuşeyrî Risâlesi (trc. Dilaver Selvi, İstanbul 2007). Olga de Lebedev, er-Risâle'nin tasavvuf terimleriyle ilgili bölümünü Fransızca'ya çevirmiş (Traité sur le soufism de l'Imam Erudit Abou'l-Qasım, Roma 1911), Almanca özet bir tercümesi Richard Hartmann tarafından yapılmıştır (Al-Kuschairīs Darstellung des Sūfitums mit Übersetzung-Beilage, Berlin 1914). Eserin tam Almanca tercümesini Richard Gramlich gerçekleştirmiştir (Das Sedschreiben über Sufizm, Wiesbaden 1989). B. R. Von Shlegell'in İngilizce çevirisinde (Principle of Sufism, Berkeley 1990) sûfîlerin biyografisine ait kısım eksiktir.

## BİBLİYOGRAFYA

Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, er-Risâle (nşr. Abdülhalîm Mahmûd - Mahmûd b. Şerîf), Kahire 1385/1966; a.e. (Uludağ), tercüme edenin girişi, s. 36-57; Hücvîrî, Keşfü'l-maḥcûb, s. 209; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 43, 57; Ferîdüddin Attâr, Teẕkiretü'l-evliyâʾ (nşr. Muhammed İsti'lâmî),

Tahran 1346 hş., neşredenin girişi, s. 19; Takıyyüddin İbn Teymiyye, el-İstiḳāme (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1403/1983, I, 81-84; İbn Haldûn, Şifâʾü's-sâʾil, neşredenin girişi, s. 44, 78; a.mlf., Muḳaddime, s. 440; Taşköprizâde, Mevzûâtü'l-ulûm, I, 797; Kadir Özköse, "Klâsiklerimiz-III: er-Risâle", Tasavvuf, sy. 4, Ankara 2000, s. 199-214; Jawid A. Mojaddedi, "Legitimizing Sufism in al-Qushayris Risala", St.I, XC (2000), s. 37-50; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, II, 976-978; Ebü'l-Alâ el-Afîfî, "er-Risâletü'l-Ḳuşeyriyye", Mevsûʿatü't-türâs̱i'l-İslâmiyye, Kahire, ts., I, 459-470.

Süleyman Uludağ

# RİSÂLE-i BAHÂİYYE

(bk. HULÂSATÜ’l-HİSÂB).

# RİSÂLE fî İSTİHSÂNİ’l-HAVZ

(bk. el-HAS ale’l-BAHS).

# RİSÂLE-i MÛSÎKĪ

(رسالهء موسيقى)

Abdurrahman-ı Câmî'nin (ö. 898/1492) mûsiki nazariyatına dair Farsça eseri.

890'da (1485) yazıldığı söylenen (M. Takī Dânişpejûh, sy. 95 [1349 hş.], s. 46), dönemin mûsiki sanatıyla ilgili konuların ele alındığı risâlenin giriş bölümünde Câmî gençliğinde mûsiki nazariyatı, bestecilik ve icracılıkla meşgul olduğunu, aradan uzun süre geçtikten sonra dostlarından birinin (bazı yayınlara göre Ali Şîr Nevâî) mûsikiye dair bir eser yazmasını istemesi üzerine bu risâleyi kaleme aldığını söyler. Eserin yazımında, Safiyyüddin el-Urmevî'nin Kitâbü'l-Edvâr'ı ile Abdülkādir-i Merâgī'nin eserlerinden büyük ölçüde yararlanıldığı anlaşılmaktadır.

Risâle-i Mûsîḳī bir mukaddime, iki kısım ve bir hâtimeden meydana gelmektedir. Her kısımdaki konular "fasıl" başlığıyla birbirinden ayrılmıştır. Mukaddimede mûsikinin doğuşu hakkında bilgi verilmiş, mûsiki eserlerinin özellikleri anlatılmış ve mûsiki terimleri incelenmiştir. Burada ayrıca mûsiki ilminin, nağmelerin incelendiği "te'lif" ile (besteleme) seslerin zamanlarının hallerinden bahseden "îkā'" olmak üzere iki bölümden oluştuğu belirtilir. Genel olarak ilm-i te'lîfin ele alındığı birinci kısım on beş fasıldan ibarettir. Birinci fasılda müzikal seslerin özellikleri, aralık (buud), cins, cem', lahn terimleri; ikinci fasılda tellerin bölümleri açıklanır. Daha sonra Safiyyüddin el-Urmevî'nin teorisi esas alınarak bir telin on yedi perdeye bölünmesi ve perdelerin ebced sistemiyle işaretlenmesi izah edilir. "Misil"in anlatıldığı bir diğer faslı aralıklar konusu takip eder ve ardından mülâyim (konsonans / şerîf) aralıklardan bahsedilir. Risâlede ezgi güzelliği şerîf aralıkların çokça kullanılmasına bağlanır. Arkasından cins (tetrakord / dörtlü, pentakord / beşli) çeşitleri, dörtlü ve beşli dizilerin birleşmesi sonucu makamların (dâire) temel perde dizilerinin oluşumunun anlatıldığı cem' konusu, udun tel ve perdelerinin izahı, on iki makam ve perde adının bir şema ile gösterilmesi, altı âvâze ile yirmi dört şubenin açıklandığı fasıl gelir. Birinci kısım göçürülme / transpozisyona ait bilgilerin verildiği fasılla

sona erer.

Îkā‘ bilgilerinin yer aldığı ikinci kısım dört fasıldan oluşur. Bu fasıllarda da ritm birimi nakre / vuruş, nakrelerden oluşan ritmik devir ve usullerin meydana gelmesi; nakrelerin uzunluğu ve aralarındaki süre oranlarının açıklanması; îkā‘ın dört temel unsuru olan sebeb-i sakīl, sebeb-i hafîf, veted ve fâsılanın anlatılması ve ritmik dâireler izah edilir. Bu fasılda her bir ritmik dâire, hem o dönemin müzik biliminde kullanılan hece gruplarıyla hem de aruz kalıplarıyla gösterilmiş, vuruşların süresi ve vurgu yerleri de belirtilmiştir. Hâtimede makam, âvâze ve şubelerin insan üzerindeki etkileri anlatılır ve icracının bunlardan herhangi birinin etki özelliğini dikkate alarak ona uygun bir şiir seçtiğinde o bestenin insan üzerindeki etkisinin daha kuvvetli olacağı ileri sürülür.

Risâle-i Mûsîḳī’nin on biri Türkiye dışında (bu nüshalar için bk. Flügel, III, 543-544; Münzevî, V, 3909-3910; M. Takī Dânişpejûh, sy. 95 [1349 hş.], s. 46-47), on sekizi Türkiye kütüphanelerinde (Nuruosmaniye Ktp., nr. 3254, 3653, 3777, 4171, 4177; TSMK, Hazine, nr. 672, III. Ahmed, nr. 1585; Râgıb Paşa Ktp., nr. 1188; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4206, 4207, Fâtih, nr. 4044, 4045, Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 660, 725, Yenicami, nr. 991, Damad İbrâhim Paşa, nr. 753; İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, nr. K. 5; İÜ Türkiyat Araştırmaları Merkezi, nr. 455) olmak üzere yirmi dokuz nüshası tesbit edilmiştir. Eseri Rauf Yektâ Bey Türkçe’ye tercüme etmiş, ancak bu tercümenin kendi evinde kurduğu bir matbaa ile ancak otuz iki sayfası basılabilmiştir (İstanbul 1328). Eserin, Taşkent’te Özbekistan Bilimler Akademisi Şarkşinaslık Enstitüsü El Yazmaları Bölümü’nde bulunan nüshasının (nr. 1331) A. N. Boldirev’in tercümesi ve Victor Mikhailovich Beliaev’in açıklamalarıyla tıpkıbasımı yapılmıştır (Taşkent 1960).

## BİBLİYOGRAFYA

Flügel, Handschriften, III, 543-544; Abdurrahman Djami, Traktat o Muzıke (trc. A. N. Boldirev, nşr. V. M. Beliaev), Taşkent 1960; Münzevî, Fihrist, V,

3903-3910; M. Takī Dânişpejûh, “Sad u sî ve end Eşer-i Fârisî der Mûsiḳī -2-”, Hüner u Merdüm, sy. 95, Tahran 1349 hş., s. 46-47; Ahmet Çakır, “Abdurrahmân Nûreddîn el-Câmî’de Diziler”, Ekev Akademi Dergisi, sy. 17, Erzurum 2003, s. 263-279; a.mlf., “Abdurrahmân Nûreddîn el-Câmî’de Usûller”, a.e., sy. 26 (2006), s. 157-164.

Süreyya Agayeva

# RİSÂLE-i NÛR KÜLLİYATI

Said Nursi’nin (ö. 1960) telif ettiği eserlere verilen genel ad

(bk. SAİD NURSİ).

# RİSÂLET

(bk. NÜBÜVVET).

# RİSÂLET

(الرسالة)

Bir kimsenin irade beyanını diğer bir kimseye tebliğ etme anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “göndermek; elçilik, mektup, mesaj” gibi anlamlara gelen risâlet kelimesi fıkıh terimi olarak bir kimsenin irade beyanını -tasarrufta dahli olmaksızın-diğer bir kimseye tebliğ etmeyi ifade eder. Tebliğ eden kimseye resûl (elçi), elçiyi gönderen kimseye mürsil, elçinin gönderildiği kimseye mürselün ileyh denir. Risâlet için sifâret ve resul için sefîr kavramları da kullanılır. Başkası adına ve / veya hesabına iş görmeyi ifade eden niyâbette (temsil) ve iradî temsilin ilk hatıra gelen kaynağı olan vekâlette temsilci başkası adına ve / veya hesabına hareket etmekle beraber yaptığı işlem kendisinin irade beyanıyla kurulurken resul sadece işlem yapmak isteyen kişinin irade beyanını iletmekle görevlidir. Günümüz hukuk dilinde resul karşılığında haberci (muhbir) kelimesi kullanılır.

Âyet ve hadislerde risâlet ve aynı kökten türeyen kelimeler sözlük anlamlarıyla çok sık geçer. Özellikle milletlerarası ilişkilerde, “Elçiye zeval olmaz” şeklinde ifadesini bulan, bir kimsenin sadece bir bildirimi karşı tarafa tebliğ etmekle görevlendirilip bundan dolayı sorumlu tutulmaması ilkesinin Kur’ân-ı Kerîm’de ve Resûl-i Ekrem’in uygulamalarında tasvip edildiği görülür (peygamberlik anlamındaki risâlet için bk. NÜBÜVVET). Hz. Peygamber’in pek çok konuda elçilik ve yazışma yollarına başvurmuş ve irade beyanlarının teâtisinde bunları bir vasıta olarak kabul etmiş olması bazı Hanefî fakihleri tarafından gaipler arası akdin cevazına delil gösterilmiştir. Risâlet kavramı daha çok, akdin rüknünü oluşturan icap ve kabule dair irade beyanlarının -gaipler arası akidde-elçi vasıtasıyla karşı tarafa bildirilmesi görevini belirtmek için kullanılır. Ancak risâlet borç ilişkilerinde malın veya semenin teslim edilmesi yahut teslim alınması gibi bir görevlendirme şeklinde de gerçekleşebilir. Risâlet konusu fıkıh kitaplarında müstakil bölüm halinde ele alınmamakta, özellikle nikâh, bey‘, vedîa ve karz gibi risâlet yoluyla gerçekleşebilecek akidlerde irade

beyanının elçi aracılığı ile iletilmesi söz konusu olduğunda hükümlerine yer verilmektedir. Risâlet, yapılan işin elçiyi yollayana (mürsil) izâfe edilmesi esasına dayandığı için İslâm hukukçuları elçi olacak kimsede edâ ehliyetini şart koşmayıp sadece sözü doğru nakledebilme şartını aramışlardır. Buna göre belirtilen niteliğe sahip köle ve mümeyyiz küçük de elçi olabilir.

Fakihlerin çoğunluğu risâlet ve vekâletin mahiyet itibariyle birbirinden farklı olduğu kanaatini taşımakla birlikte bazı durumlarda vekâletin risâlete benzediği kabul edilir. Meselâ hibe, âriyet, rehin, vedîa, karz, şirket, mudârebe ve inkâr yoluyla sulhta vekilin akdi müvekkile izâfe etmesi zorunlu olduğundan (Mecelle, md. 1460) bu işlemlerde vekil elçi mesabesindedir. Risâlet ile vekâlet arasındaki başlıca farklar şunlardır: 1. Risâlet yoluyla yapılan bir akidde resul kendini yollayan kimsenin akid yapma iradesini sadece tebliğ eder, akdi bizzat yapmaz; vekil ise akdi kendisi gerçekleştirebilir. Meselâ bir kimsenin işçisine, "Falana git ve ona şu malımı şu fiyata sattığımı bildir" demesi üzerine onun bunu olduğu gibi nakletmesi halinde yapılan iş elçilik olup vekillik değildir. 2. Resul yaptığı akdi veya işi kendisini elçi tayin eden kişiye izâfe etmek zorundadır. Halbuki vekil yaptığı akdi müvekkiline izâfe etmek zorunda olmayıp akdi ister kendi adına ister müvekkili adına yapar. Ancak akdi kendi adına yapması durumunda vekâlet hükümleri, müvekkili adına yapması durumunda ise risâlet hükümleri cârî olur (Mecelle, md. 1461). Meselâ resul bir şey satın alırken mürsilin adını zikretmezse akid mürsil için değil resul için yapılmış olur ve semenini kendisi ödemek zorundadır. Böyle bir durumda onun, "Ben falan kişinin elçisi idim" şeklindeki itirazı kabul edilmez, çünkü akdi kendi adına izâfe etmesi risâlete aykırıdır. 3. Risâlette akdin hukuku (akidden doğan hak ve sorumluluklar) resule değil onu yollayana ait olur; vekâlette ise bu hakların tamamı vekile aittir (Mecelle, md. 1462). 4. Müvekkil vekili azlettiğinde azil haberi vekile ulaşmadıkça vekâlet devam eder; azil haberi ulaştığında vekâlet sona erer (Mecelle, md. 1523). Elçinin azledilmesinde ise azil haberinin ona ulaşması şart değildir. 5. Çoğunlukla vekâlet akdi vekâlet, elçi görevlendirme ise risâlet lafzıyla in'ikad eder. Meselâ malı teslim alma konusunda vekâlet verme işleminde müşteri bir kimseye, "Mebîi teslim alma konusunda bana vekil ol" ya da, "Malı kabzetme hususunda seni vekil kıldım" derken elçi tayin etmede, "Falandan satın aldığım malı teslim alma hususunda benim resulüm ol" veya, "Satıcıya aldığım malı sana teslim etmesini söyle" şeklinde ifadeler

kullanır. 6. Ödünç istemek (istikraz) için vekâlet vermek câiz olmamakla beraber risâlet câizdir. Buna göre ödünç verene (mukriz) ödünç para istemek üzere hizmetçisini gönderip kredi alan kimse için hizmetçisi vekâlet değil risâlet görevi yapmış olmaktadır.

Gaipler arası akidler bakımından özel bir öneme sahip olan risâletin hükümleri kitâbetinkilerle iç içe olduğundan çok defa fıkıh eserlerinde birlikte ele alınır. Elçi vasıtasıyla yapılan sözleşmede akid meclisi risâletin eda edildiği, yani mürsilin icabının karşı tarafa iletildiği meclistir. Bu mecliste icabın yöneltildiği taraf bunu kabul edip etmemekte muhayyerdir. Muhatabın kabul beyanında bulunması halinde akdin kuruluş anının ve hükümlerini ne zamandan itibaren doğurmaya başlayacağının belirlenmesi önemli sonuçları bulunan bir meseledir. Meselâ muhatabın kabulden rücû hakkı akdin kuruluş anına göre belirlenmektedir. Yine muhatabın kabul beyanında bulunmasından sonra, fakat henüz bunu icapçıya göndermeden yahut bunun icapçıya ulaşmasından veya onun tarafından öğrenilmesinden önce akid konusu malın telef olması durumunda akdin kurulmuş sayılıp sayılmayacağına hükmederken akdin kuruluş anının bilinmesi gerekir. Klasik fıkıh eserlerinde üzerinde fazla durulmamış olmakla birlikte bu konu günümüz İslâm hukuku çevrelerinde Batı hukukunda geliştirilen teorilerden yararlanılarak geniş biçimde ele alınmıştır (teoriler ve değerlendirilmesi hakkında bk. Dönmez, I/1 [1996], s. 30-50, 58-59).

Elçi aracılığı ile yöneltilen icabın karşı tarafça kabul edilmemesi durumunda icabın bağlayıcı olmadığı kanaatini taşıyan fakihlerin çoğunluğuna göre icap sâkıt olur. Zira elçi sadece icabı sözlü olarak tebliğ eden bir vasıta olarak görülür. Ancak bazı Hanefî fakihleri kitâbet yoluyla icabı bunun dışında tutmuştur. Buna göre icabı içeren mektubun okunduğu her mecliste icap yenilenmiş olur. İcapçının belirli bir kimse tarafından yerine getirilmesini şart koşmaksızın başkasına tebliğ görevi

vermesi durumunda yetkisiz temsilci (fuzûlî) konumundaki bir kimse tarafından iletildiğinde icabın geçerli sayılmasından hareketle bazı klasik ve çağdaş İslâm hukukçuları elçinin de tebliğini yenileyebileceğini ve bunun yeni bir icap olacağını ileri sürer. Elçinin tebliğ ettiği icap muhatap tarafından kabul edilmediği halde onun bir başka mecliste icabı yenilemesinin niyâbet anlamına geleceği, bunun ise görev ve yetkiyi aşmak

olacağı gerekçesiyle bu görüşe çoğunluk tarafından itiraz edilmiştir. Hâzırlar arası akidde olduğu gibi elçi aracılığı ile yöneltilen icap karşı tarafa ulaşmadan veya karşı tarafça kabul edilmeden bu icaptan rücû edilebilir. Mürsilin elçi aracılığı ile gönderdiği tekliften rücû etmesi durumunda bu bilginin elçiye ulaşması şart koşulmamaktadır (konuya ilişkin tartışmalar için bk. a.g.e., I/1 [1996], s. 25-35). Nikâh akdinde icabın elçi aracılığı ile iletilebileceğinde fakihler görüş birliği içinde olmakla birlikte elçinin icabı şahitler huzurunda yöneltmesi gerekip gerekmediği hususunda farklı görüşler vardır.

Alıcının satım konusu malı teslim almak üzere elçi göndermesi ve elçinin bunu görüp beğenmesi durumunda elçiyi yollayanın rü'yet muhayyerliği hakkı ortadan kalkmaz. Çünkü elçi satın alınan malı teslim alma hususunda alıcının temsilcisi olup malı görmüş olması kendisini yollayanın görmesi yerine geçmez, kabzın tamamlanması elçiyi yollayan tarafından gerçekleşir (Kâsânî, V, 295 vd.; Vehbe ez-Zühaylî, IV, 589).

Mürsilin mülkiyetindeki bir eşya elçi aracılığı ile başkasına yollandığında gönderilen kimse tarafından kabzedilmediği sürece ilke olarak onun mülkiyetinde kalmaya devam eder. Elçinin ulaştırmakla görevli olduğu şey emanet hükmünde olup kusuru olmadığı sürece helâki halinde tazmin yükümlülüğü yoktur. Elçi göreviyle ilgili hususlarda emin kabul edildiğinden yemin etmesiyle sorumluluğunun bulunmadığına hükmedilir. Buna karşılık tazmin gerektiren durumlarda onun başkasıyla ilgili sözü delil kabul edilmez. Meselâ elçi borçlunun borcunu kendisi aracılığı ile gönderdiğini beyan etse, alacaklı da bunun kendisine ulaşmadığını söylese elçinin zimmetinin berî olduğu kabul edilmekle beraber alacak sahibinin alacağını aldığı ispat edilmiş olmaz (Mecelle, md. 1774).

Naslarda elçilikten ücret alınması yasaklanmış olmamakla beraber doktrinde belli bir ücret karşılığı yapılan hukukî işlemlerin niyâbet kapsamında değerlendirilmesi elçiliğin ücretsiz yapılan bir iş olarak düşünüldüğünü göstermektedir. Devletlerarası elçilik hariç risâlet karşılığında ücret alınmaması yönündeki tarihî tecrübeyi bu yolla yapılan işlemlerin genelde akrabalar, köleler ya da kişinin maiyetinde çalışan işçileri tarafından gerçekleştirilmiş olmasıyla izah etmek mümkündür. Vekâlette öngörülen şartların elçilikte şart koşulmayıp elçi olacak kimsede

sadece sözü doğru nakledebilme şartı aranması da risâletin ücretsiz yapılagelen bir iş olduğunu teyit etmektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

Serahsî, el-Mebsûṭ, XIII, 73-74; Kâsânî, Bedâʾiʿ, V, 138, 295 vd.; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, İstanbul 1985, II, 253-254; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (Bulak), V, 145; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, III, 148; el-Fetâva'l-Hindiyye, Beyrut 1986, III, 65-66; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr, Kahire 1328, III, 382; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), III, 14; IV, 512-513; Mesud Efendi, Mir'ât-ı Mecelle, İstanbul 1302, s. 537, 538, 557; Mecelle, md. 1450, 1454, 1455, 1460-1463, 1523, 1774; Ali Haydar, Dürerü'l-ḥükkâm (trc. Fehmî el-Hüseynî), Beyrut 1991, III, 525, 526, 532-534; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, Meṣâdirü'l-ḥaḳ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Kahire 1954-60, I, 100-104; II, 50-60; Neş'et İbrâhim ed-Düreynî, et-Terâḍî fî ʿuḳūdi'l-mübâdelâti'l-mâliyye, Cidde 1402/1982, s. 307; Bilmen, Kamus2, IV, 156; VI, 97, 98, 324, 325, 366; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü'l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1405/1985, IV, 589; İbrahim Kafi Dönmez, "İslam Hukukunda Modern İletişim Araçları ile Yapılan Akitler", İLAM Araştırma Dergisi, I/1, İstanbul 1996, s. 9-62; "İrsâl", Mv.F, III, 95-103.

Nasi Aslan

# er-RİSÂLETÜ’l-FETHİYYE

(الرسالة الفتحيّة)

Lâdikli Mehmed Çelebi’nin (ö. XVI. yüzyılın başları) mûsiki nazariyatına dair Arapça eseri.

Müellifin mûsiki nazariyatıyla ilgili kaleme aldığı iki eserinden biri olup bazı kütüphane kayıtlarında eserin isminde “fi’l-mûsîka” ilâvesine de rastlanır. Kitabın Sultan II. Bayezid’in Boğdan fethinde Akkirman’ı alması üzerine (889/1484) yazılmış olduğu tahmin edilmektedir. Bir mukaddime ile iki bölümden (taraf) meydana gelen eserin üç fasla ayrılan mukaddimesinde mûsikinin tanımı, konusu, mûsikiyi ortaya koyan kişi (Pisagor), gayesi ve “mûsiki” diye adlandırılmasının sebebi, mûsiki sanatının ilkeleri ve mûsikinin riyâzî prensipleri izah edilir. İlm-i te’lîfin (beste yapma) anlatıldığı birinci bölüm beş fasıldan (makale) oluşmaktadır. Birinci fasılda mûsiki aletinde bulunan teller üzerindeki perdelerin taksimi, uyumlu aralıklar ve bunların oranları; ikinci fasılda aralıkların birbiriyle bağlanması ve ayrılması, üçlü ve dörtlü aralıkların sınıflandırılması; üçüncü fasılda mülâyemet, tenâfür ve cins konuları işlenir. Dördüncü fasılda meşhur devirler, bunların nağmelerinin birbirine katılımı ve devirlerin tabakaları, eski mûsikişinasların görüşüne göre altı âvâze ve şubelerle teller arasındaki âhenk konuları; beşinci fasılda Mehmed Çelebi döneminde kullanılan meşhur makamlarla vakitlere ve şahısların özelliklerine göre melodilerin etkileri açıklanır. Üç fasıldan meydana gelen ikinci bölümün konusu mûsikinin önemli bir unsuru olan îkā‘dır. Birinci fasılda mütehallil (eş zamanlı / senkronize) zamanların halleri ve isimleri, usulün tanımı, usulde zaman aralıkları ve usul daireleri anlatılır. İkinci ve üçüncü fasıllarda eski nazariyatçıların kullandığı îkā‘larla yeni nazariyatçıların kullandığı îkā‘lar konu edilir. Mehmed Çelebi’nin bu eseri yazarken Fârâbî, Safiyyüddin el-Urmevî ve Abdülkādir-i Merâgī’nin çalışmalarından yararlandığı anlaşılmaktadır.

er-Risâletü’l-fetḥiyye’nin on ikisi Türkiye dışında (bu nüshalar için bk. Mehmed Çelebi el-Lâzikî, neşredenin girişi, s. 18; Ladikli Mehmed Çelebi,

hazırlayanın girişi, s. 40-42), üçü Türkiye kütüphanelerinde (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, nr. K. 23; İskilip İlçe Halk Ktp., AY, nr. 972; İÜ Türkiyat Araştırmaları Merkezi, nr. 61) olmak üzere on beş nüshası tesbit edilmiştir. Eserin Halep'te bulunan 890 (1485) tarihli en eski nüshası ile Bağdat'taki el-Evkāfü'l-âmme, el-Methafü'l-Irâkī, el-Külliyyetü'l-âdâb nüshalarının Hâşim Muhammed Receb tarafından tahkikli neşri gerçekleştirilmiştir (Küveyt 1406/1986). Hafîd Efendi ed-Dürerü'l-müntehabât'ını, Rauf Yektâ Bey ve Mehmet Suphi Ezgi nazariyat kitaplarını yazarken er-Risâletü'l-fetḥiyye'yi kaynak olarak kullanmışlardır. Eseri Rauf Yektâ Bey Türkçe'ye çevirmişse de bu çeviri basılamamıştır. Risâlenin Menûbî es-Senûsî tarafından yapılan Fransızca tercümesini Baron Rodolphe d'Erlanger yayımlamıştır (La musique arabe, Paris 1939, IV, 257-522). Fransızca çeviriyle Londra nüshası arasındaki bazı farklılıklara Bülent Aksoy, "Onbeşinci Yüzyılda Türk Çalgıları" adlı makalesinde işaret etmiştir (Musiki Mecmuası, sy. 417 [1987], s. 15-17). Gültekin Oransay, Mehmed Çelebi'nin eserlerinde bahsettiği makamlarla diğer eserlerde yer alan makamları karşılaştırmış, Hakkı Tekin risâle üzerinde bir doktora tezi hazırlamıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA :

Mehmed Çelebi el-Lâzikî, er-Risâletü'l-fetḥiyye fi'l-mûsîḳā (nşr. Hâşim M. Receb), Küveyt 1406/1986, neşredenin girişi, s. 18; Ladikli Mehmed Çelebi ve er-Risâletü'l-Fethiyye'si (haz. Hakkı Tekin, doktora tezi, 1999), Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, hazırlayanın girişi, s. 40-42; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1236-1237; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1933, I, 6; Abbas el-Azzâvî, el-Mûsîḳa'l-ʿIrâḳıyye fî ʿahdi'l-Moġūl ve't-Türkmân, Bağdad 1370/1951, s. 64-65; H. G. Farmer, The Sources of Arabian Music, London 1965, s. 62; A. Shiloah, The Theory of Music in Arabic Writings, München 1979, s. 264-266; M. Âsaf Fikret, Fihristi Elifbâʾî-yi Kütüb-i Ḫaṭṭî-yi Kütübḫâne-i Merkezî-yi Âsitân-ı Ḳuds-i Rażavî, Meşhed 1369 hş., s. 424; Prof. Dr. Gültekin Oransay Derlemesi I (haz. Serhad Durmaz - Yavuz Daloğlu), İzmir 1990, s. 107; Recep Uslu, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Müzik Teorisi Eserleri", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, XII, 443-448; Rauf Yekta, "Ladikli Mehmed Efendi", Anadolu Mecmuası, I/1, İstanbul 1340, s. 9-14; Üsâme Nâsır en-Nakşibendî, "Maḫṭûṭâtü'l-mûsîḳā ve'l-ġınâʾ", el-Mevrid, XIII/4,

Bağdad 1984, s. 123.

Recep Uslu

# RİSÂLETÜ’l-GUFRÂN

(رسالة الغفران)

Ebü’l-Alâ el-Maarrî’nin (ö. 449/1057) mânevî âlemlere hayalî yolculuğa dair üstün edebî değere sahip eseri.

İbnü’l-Kārih ve Devhale lakaplarıyla anılan Ali b. Mansûr el-Halebî’nin 424 (1033) yılında Maarrî’ye yazdığı mektuba cevap olarak kaleme alınmıştır. İbnü’l-Kārih, Arap edebiyatında geniş kültürünü kanıtlamak, belki de bu vesileyle Maarrî’nin şöhretinden yararlanmak için yazdığı şikâyet ve tenkit mektubunda zındıklıkla tanınan İbnü’r-Râvendî, Hallâc-ı Mansûr, Beşşâr b. Bürd, Sâlih b. Abdülkuddûs, Velîd b. Yezîd gibi şair ve edipler üzerinde durmakta, Mütenebbî gibi meşhur bazı şairlere eleştiriler yöneltmekte, kendi yaşantısından kesitler sunmakta ve Maarrî’yi abartılı biçimde övmektedir. Muhtemelen yalnız aydın ve kültürlü kesime hitap etmek amacıyla Maarrî’nin yoğun şekilde garîb, nâdir ve metrûk kelimelerle ördüğü cevabî mektubu dil açısından oldukça ağır olmakla beraber özgün edebî yönüyle erişilmez bir düzeyi temsil eder.

Risâletü’l-ġufrân iki bölümden oluşmaktadır. Mektuba asıl şöhretini sağlayan birinci bölüm, cennet ve cehennemle bunların ehlinin sıfatlarını konu edinen hayalî bir yolculuğu ve bu yolculukta meydana gelen olayları içermektedir. Burada Maarrî misafir olarak nitelediği İbnü’l-Kārih’i övdükten sonra onu gökyüzüne bir seyahate çıkarır, cennet ve cehenneme yolculuk yaptırır. İbnü’l-Kārih, Kur’an’da bahsi geçen cennet nimetlerini ve hûrileri görür. Ardından cehennemin şiddet ve azabını müşahede eder. Bu gezinti sırasında birçok edip ve şairle karşılaşır. Onlarla edebiyat, dil, nahiv ve felsefe konularında münazaralar yapar ve meşhur şiirlerini nakleder. Ebü’l-Alâ, bu arada kendi edebî düşüncelerini ve diğer edebiyatçılara olan üstünlüğünü ortaya koymaya çalışır. İbnü’l-Kārih dünya hayatında dinden uzak olarak bilinen şair ve edipleri cennette görür. Bunların bir kısmı Züheyr b. Ebû Sülmâ ve Abîd b. Ebras el-Esedî gibi Câhiliye dönemi şairleridir. Cennete girme sebeplerini sorduğunda dinî içerikli şiirleri veya dünyada yaptıkları bazı iyilikler sayesinde affedildikleri cevabını alır.

Bundan Allah'ın rahmetinin sınırsız olduğu sonucunu çıkarır. Esere "Risâletü'l-gufrân" adını vermesinin sebebi de budur. Ebü'l-Alâ'nın amacı, hem İbnü'l-Kārih'in zındıkların durumuyla ilgili sorularına karşılık görüşünü ortaya koymak, hem de Allah'ın rahmetini sınırlayan çağındaki kelâm âlimlerini eleştirip ilâhî rahmetin sonsuz olduğunu ispat etmektir. Risâlenin ikinci bölümü İbnü'l-Kārih'e cevap mahiyetinde olup burada tanınmış zındıklar, sapık mezhepler, bunların ileri gelenleri hakkında bilgi verilir ve genellikle isabetli değerlendirmeler yapılır. Risâletü'l-ġufrân'ın en önemli yanı cennet ve cehennemle buralarda yer alan çeşitli nimet ve azap tasvirleridir. Bu tasvirler âyet ve hadislerle delillendirilir.

İtalyan yazarı Dante'nin (ö. 1321) İlâhî Komedya adlı eserini ana hatlarıyla Risâletü'l-ġufrân'ın birinci bölümünden esinlenerek oluşturduğu kaydedilir (Şevkī Dayf, s. 276). Bununla birlikte İspanyolca ve İtalyanca'ya tercüme edilen Hz. Peygamber'in mi'rac hadisesinin hem Dante'ye hem de Maarrî'ye ilham kaynağı olabileceği de göz ardı edilmemelidir. Maarrî'nin örnek alacağı eserler arasında Endülüslü İbn Şüheyd'in (ö. 426/1035) cinler âlemine seyahatini anlattığı, ünlü edip ve şairlerin cinleriyle görüşüp kendi edebî gücünü kabul ettirdiği et-Tevâbiʿ ve'z-zevâbiʿi de zikredilebilir. Öte yandan Risâletü'l-ġufrân'ın kaynakları arasında Kur'an'daki cennet ve cehennem tasvirleri, Kehf sûresinde anlatılan Hızır hikâyesi, Cin sûresi, cinlerin kaldırıp götürdüğü kimselere dair Arap efsaneleri ve özellikle "Hurâfe" adlı kimsenin efsanesi, Araplar arasında yaygın olan gulyabani hikâyeleri, bazı zayıf hadislerle haberlerde cennet ve nimetleri, cehennem ve azabıyla ilgili rivayetler gibi birçok husus sayılabilir. Müellifin ayrıca Câhiz'in istitrat üslûbu ile ağır alay ihtiva eden risâlelerinden etkilenmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

Eserde İbnü'l-Kārih'in de söz konusu ettiği İbnü'r-Râvendî, Sâlih b. Abdülkuddûs, Beşşâr b. Bürd, Velîd b. Yezîd, Hallâc-ı Mansûr gibi ünlülerle edip ve şairlerin kıssaları yer alır. Tanınmış bazı zâhidlerin aslında bu davranışlarının gösterişten ibaret olduğu belirtilir. İmruülkays, Antere el-Absî, Amr b. Külsûm, Evs b. Hacer, Alkame b. Abde ve Şenferâ gibi şairlerin cehennemde azap gördükleri zikredilir. Ayrıca Ebü'l-Alâ'nın, kendi karakteriyle ilgili nitelikler başta olmak üzere hayatından bazı kesitler yer alır (s. 56). Bu bağlamda kendini mübalağalı şekilde övmekte, hatta kâinatta yaratılmışların en üstünü olarak görmektedir (s. 41). Risâlede

Mütenebbî gibi bazı şairlerin edebî yönlerine değinilir ve Mütenebbî'nin inanç sahibi bir kimse olduğu belirtilir (s. 28, 351). Sîbeveyhi'nin Ebü'l-Esved ed-Düelî'nin şiirlerinden çalıntı yaptığı iddia edilir (s. 364). Allah'ın sınırsız rahmeti karşısında insanların mülhid ve zındık diye damgalanmasının yanlışlığının vurgulandığı risâlede çeşitli din, mezhep ve fırkalarla ilgili rivayetler, ayrıca lugat, tefsir, hadis meseleleri ve edebiyat tarihiyle ilgili özgün görüşler, garîb lafızlar cinas vb. sanatlar eşliğinde zengin istişhâd örnekleriyle sunulur.

Risâletü'l-ġufrân'ın çok sayıda baskısı ve ilmî neşri yapılmıştır (nşr. İbrâhim el-Yâzicî, Kahire 1903, 1938, 1953, 1957, 1962; nşr. Kâmil Kîlânî, Kahire 1923, 1942, 1950, 1954, 1968; nşr. I. J. Kračkovskij, Leipzig 1925; Beyrut 1964; nşr. Âişe Abdurrahman Bintü'ş-Şâtî, Kahire 1977; nşr. Ali Şelak, Beyrut, ts.; nşr. Selîm Mecâis, Beyrut 1999). Eseri Abdülmuhammed Âyetî ile (Âmurziş-i Ebü'l-Alâ el-Maarrî, Tahran 1978) Haydar Şücâî (Tahran 1379/2000 hş.) Farsça'ya, Vincent Mansour Monteil Fransızca'ya (L'épître du pardon par Abû'l-Alâ el-Maʻarrî, Paris 1984), Gregor Schoeler Almanca'ya (Paradies und Hölle d'Abü'l-Alâ' al-Maʻarrî, München 2002) ve R. A. Nicholson İngilizce'ye kısmen tercüme etmiştir. Âişe Abdurrahman Bintü'ş-Şâtî, R. A. Nicholson'ın çevirisini eleştirmiş ve eserin birçok yerini anlayamadığını belirtmiştir. Risâletü'l-ġufrân'ı inceleyen

birçok monografi kaleme alınmış olup bunların bir kısmı şunlardır: Emced et-Trablusî, en-Naḳd ve'l-luġa fî Risâleti'l-ġufrân (Dımaşk 1951); Halîl el-Hindâvî, Tecdîdü Risâleti'l-ġufrân (Beyrut 1965); Luvîs Aved, ʿAlâ hâmişi'l-Ġufrân (Kahire 1966); Âişe Abdurrahman Bintü'ş-Şâtî, Ḳırâʾe cedîde fî Risâleti'l-ġufrân (Kahire 1970), Cedîd fî Risâleti'l-ġufrân (Beyrut 1972) ve el-Ġufrân li-Ebi'l-ʿAlâʾ (Kahire 1962); Mürsel Fâlih el-Acemî, Buṭûletü İbni'l-Ḳāriḥ fî Risâleti'l-ġufrân (Küveyt 1977); Saffet A. Hatîb, el-Uṣûlü'r-rivâʾiyye fî Risâleti'l-ġufrân (Kahire 1978); Mûsâ Süleyman, el-Ḳaṣaṣu'l-luġavî ve'l-felsefî fî Risâleti'l-ġufrân (Beyrut 1985); Hüseyin el-Vâd, el-Binyetü'l-ḳaṣaṣıyye fî Risâleti'l-ġufrân (Trablus-Tunus 1988); İlyâs Saʻd Gālî, Risâletü'l-ġufrân ve'l-Kûmîdya'l-ilâhiyye (Dımaşk 1988); Ömer M. Bâşâ, Naẓarât cedîde fî Ġufrânı Ebi'l-ʿAlâʾ (Dımaşk 1989); Fevzî M. Emîn, Risâletü'l-ġufrân beyne't-telmîḥ ve't-taṣrîḥ (İskenderiye 1993); Abdülvehhâb Rakīk, Edebiyyâtü'r-riḥle fî Risâleti'l-ġufrân (Sefâkus 1999).

Şâban Hociç, Risâletü'l-ġufrân ile İlâhî Komedya'yı karşılaştırdığı bir çalışma yapmış, Mustafa Lutfî el-Menfelûtî Risâletü'l-ġufrân'a bir taklit / nazîre yazmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Alâ el-Maarrî, Risâletü'l-ġufrân (nşr. Ali Şelak), Beyrut, ts. (Dârü'l-kalem), neşredenin girişi, s. 11-16; Brockelmann, GAL, I, 295-297; Suppl., I, 449-454; Hâmid Abdülkādir, Felsefetü Ebi'l-ʿAlâʾ müsteḳāten min şiʿrih, Kahire 1950, tür.yer.; Âişe Abdurrahman, Ebü'l-ʿAlâʾ el-Maʿarrî, Kahire 1965, tür.yer.; Şevkī Dayf, el-Fen ve meẕâhibüh fi'n-neṡri'l-ʿArabî, Kahire 1977, s. 275-280; Câbir Kumeyha, "el-ʿAnâṣırü'l-fikriyye ve'l-fenniyye fî Risâleti'l-ġufrân li'l-Maʿarrî", Dirâsât ʿArabiyye ve İslâmiyye (haz. Hâmid Tâhir), Kahire 1984, s. 75-109; Salâh Fazl, Teʾs̱îrü's̱-s̱eḳāfeti'l-İslâmiyye fi'l-Kûmîdyâ el-ilâhiyye li-Dante, Dımaşk 1985, s. 72-83; Abdullah el-Alâylî, el-Maʿarrî ẕâlike'l-mechûl, Beyrut 1995, s. 57-92; Kustâkî el-Hımsî, "el-Müvâzene beyne'l-Ülʿûbeti'l-ilâhiyye ve Risâleti'l-ġufrân", MMLADm., VII (1927), s. 266-274, 359-365, 404-408, 490-496; VIII (1928), s. 91-96, 172-179, 226-230, 287-291, 350-359; Corc Îsâ el-Esmer, "Ebü'l-ʿAlâʾ ʿalâ hâmişi Risâleti'l-ġufrân", el-Meşriḳ, LXIV/1, Beyrut 1970, s. 49-60; İlyâs Sa'd Gālî, "Âdem ve luġatühû fî naẓari küllin min Ebi'l-ʿAlâʾ ve Dante", a.e., LXIV/4-5 (1970), s. 465 vd.; Abdüsselâm el-Herrâs, "Risâletü't-tevâbiʿ ve'z-zevâbiʿ ve alâḳatühâ bi-Risâleti'l-ġufrân", el-Menhel, XXV, Rabat 1982, s. 211-220; Yasin Ceylan, "Abü'l-A'lâ el-Maarrî Üzerine Bazı Düşünceler", İslâmî Araştırmalar, III/1, Ankara 1989, s. 42-54; Muhtâr el-Gavs, "en-Naḳdü'l-edebî fî Risâleti'l-ġufrân", el-Aḥmediyye, sy. 21, Dübey 1426/2005, s. 463-544; Ahmet Ateş, "Ebü'l-Alâ' el-Ma'arrî", İA, IV, 72-73; P. Smoor, "al-Maʿarrī", EI² (Fr.), V, 937-938.

A. Cüneyt Eren

# er-RİSÂLETÜ’l-HAMÎDİYYE

(الرسالة الحميديّة)

Hüseyin el-Cisr’in (ö. 1909) İslâm dininin itikadî esaslarına, amelî hükümlerinin hikmetlerine ve Hz. Muhammed’in nübüvvetinin ispatına dair eseri.

Tam adı er-Risâletü’l-Ḥamîdiyye fî ḥakīḳati’t-diyâneti’l-İslâmiyye ve ḥaḳḳıyyeti’ş-şerîʿati’l-Muḥammediyye’dir. Müellif önsözde kitabını, Isaac Taylor’ın İslâm akaidiyle hıristiyan inançları arasında temel noktalarda fark bulunmadığını ileri süren yazılar yazması, bir İngiliz bilim adamının da İslâm dinini öğretmek için Arapça bir gazete neşretmeye başlaması üzerine İslâm’ın esasları hakkında bilgi vermek, İslâmî hakikatlerle ilmî gerçekler arasında bir uyumsuzluk bulunmadığını göstermek ve Avrupalılar’ın İslâm aleyhinde ileri sürdükleri iddiaları cevaplandırmak amacıyla kaleme aldığını belirtmektedir. Hüseyin el-Cisr, er-Risâletü’l-Ḥamîdiyye’yi Osmanlı Padişahı II. Abdülhamid’e ithaf etmiş ve padişah tarafından ödüllendirilmiştir. Eserin nâşirlerinden Muhammed el-Mu‘tasım-Billâh el-Bağdâdî müellifin Meclisü tetkīki’l-müellefât’ın sansüründen çekindiği için kitabına padişahın adını verdiğini iddia etmişse de (er-Risâletü’l-Ḥamîdiyye, neşredenin girişi, s. 10) bu iddianın asılsız olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Hüseyin el-Cisr’in II. Abdülhamid’e destek veren dönemin Arap asıllı aydınlarından biri olduğu, padişahla yakın ilişki içinde bulunduğu ve onun tarafından ödüllendirildiği bilinmektedir.

Makaleler ve gazete yazılarının bir araya getirilmesinden oluştuğu anlaşılan eserin belli bir sistematiği bulunmadığı gibi bölümlere de ayrılmamıştır. Kitapta önce nübüvvet konusu ele alınmış, Hz. Peygamber’in nübüvvetini kabul veya red konusunda insanların on gruba ayrıldığı belirtilmiş, Resûl-i Ekrem’in ayın ikiye yarılması (inşikāku’l-kamer), parmaklarından su akması vb. mûcizeleri yanında önceki kutsal kitaplarda nübüvvetinin haber verilmesi (beşâirü’n-nübüvve) gibi delillerin bulunduğu dile getirilerek nübüvvet-mûcize ilişkisi ve Allah Teâlâ’nın peygamber göndermesinin hikmeti üzerinde durulmuştur. İslâm inanç esasları ve İslâm ahlâkı naslarla

temellendirilmek suretiyle ele alınmış; ibadet, muâmelât ve ahlâka dair bazı hükümlerin hikmetleri tartışılmıştır. Eserde Allah'ın varlığı ve sıfatları konusu ayrıntılı biçimde işlenmiş, âlemin hudûsu, Allah'ın varlığının delilleri, O'na nisbet edilmesi zorunlu olan kemal sıfatları, bunların zıtlarıyla nitelendirilmesini düşünmenin imkânsızlığı, ilâhî sıfatların insan ve âlemle ilişkisi, esmâ-i hüsnâ ve sıfâtullahın naslarla belirlenmiş olduğu konuları ele alınmış, maddecilerin duyular dışında kalan varlıkları reddetmesi eleştirilmiş, sebep-sonuç ilişkisinin Allah'ın dilemesiyle sürdüğü belirtilerek zorunluluk ilkesini benimseyenlerin itirazları cevaplandırılmıştır. Daha sonra kâinatla ilgili naslar hakkında maddecilerin ileri sürdüğü bazı tereddütlere cevap verilmiş; bezm-i elest, cennet, cehennem, melek, cin, kıyamet, haşir, yeniden dirilme gibi sem'iyyât konuları işlenmiş, haşirle âhiret hayatını inkâr edenler tenkit edilmiştir. Kur'an'ın vahiy mahsulü olduğuna ve i'câzına karşı çıkanların itirazları bağlamında Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatı tekrar ele alınmış, onun tebliğ faaliyetlerine vurgu yapılırken İslâm'da savaş, savaş esiri ve köle hukuku üzerinde durulmuştur. Kur'an ve Sünnet'in kaynak oluşu, dinde ictihad ve icmânın yeri, ictihad kapısının kapanmış sayılmasının sebepleri tartışılmış, hadislere karşı yapılan itirazlar cevaplandırılmış ve mezheplere ayrılmanın hükmü anlatılmıştır.

er-Risâletü'l-Ḥamîdiyye XIX. yüzyılın materyalist ve pozitivist anlayışına karşı İslâm inancını savunan eserler arasında yer alır. Kitapta kevnî âyetlerin izahında aklî ve ilmî deliller kullanılmış, inanç esaslarını ispat için dinî deliller yanında jeoloji, botanik, zooloji, anatomi ve optik konularına da atıfta bulunulmuş, dönemin bazı düşünürleri tarafından savunulan evrim teorisi, kesin bir bilgi ifade etmediği ve zandan ibaret olduğu belirtilerek reddedilmiştir. Nâşirlerinden Hâlid Ziyâde eseri Muhammed Abduh'un Risâletü't-tevḥîd'i ve Cemâleddîn-i Efgānî'nin Risâletü'r-red ʿale'd-dehriyyîn'i ile aynı değerde kabul etmektedir (er-Risâletü'l-Ḥamîdiyye, neşredenin girişi, s. 5). Bu kitapta ele alınan konuların birçoğu müellifin el-Ḥuṣûnü'l-Ḥamîdiyye adlı eserinde muhtasar bir şekilde tekrar işlenmiştir (bk. el-HUSÛNÜ'l-HAMÎDİYYE).

Çeşitli baskıları yapılan er-Risâletü'l-Ḥamîdiyye'nin (Beyrut 1306; Kahire 1322; Dımaşk 1352) Hâlid Ziyâde (Trablus 1352/1933) ve Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî (Trablus 1998) tarafından gerçekleştirilen

tahkikli neşirleri bulunmaktadır. Manastırlı İsmâil Hakkı tarafından Türkçe'ye çevrilerek Tercümân-ı Hakîkat

gazetesinde tefrika edildikten sonra Tercümetü'r-Risâleti'l-Hamîdiyye (I-IV, İstanbul 1307-1308) ve er-Risâletü'l-Hamîdiyye Tercümesi Beyyinât-ı Ahmediyye (İstanbul 1329) adlarıyla yayımlanan eser Urduca'ya da tercüme edilmiştir. Manastırlı İsmâil Hakkı tercüme esnasında eklemelerde bulunmuş (bk. I, 79, 186, 250, 534; II, 2-11; III, 70, 138, 434, 508), III. cildin sonuna eser için yazılan takrizleri ilâve etmiştir. Tercümetü'r-Risâleti'l-Hamîdiyye'nin dördüncü cildi mütercimin esere yaptığı eklemelerden ibaret olup nübüvvetin aklen mümkün oluşu, şart ve vasıfları, vahiy, ismet-i enbiyâ, mûcize, Hz. Âdem'e isimlerin öğretilmesi, meleklerin ona secde etmesi, eşiyle birlikte cennetten çıkarılması, Hz. Îsâ'nın dünyaya gelişi, annesinin iffetli oluşu gibi konuları içermektedir. Ancak bu cilt de kapak sayfasında Hüseyin el-Cisr'e nisbet edilmiştir. Ahmet Gül, eserin tercümesini ve zeylini sadeleştirerek Risâle-i Hamîdiyye: İslâm Hak ve Hakîkat Dinidir adıyla yayımlamıştır (İstanbul 1973, 1980).

## BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin el-Cisr, er-Risâletü'l-Ḥamîdiyye (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Trablus 1998, neşredenin girişi, s. 10; a.e. (nşr. Hâlid Ziyâde), Trablus 1352, neşredenin girişi, s. 5-11; a.e., İstanbul 1410/1989, s. b-z, 2-3, a.e.: Risâle-i Hamîdiyye (trc. Manastırlı İsmâil Hakkı), İstanbul 1308, I, 79, 186, 250, 534; II, 2-11; III, 70, 138, 434, 508; Brockelmann, GAL Suppl., II, 776; III, 321; Îżâḥu'l-meknûn, I, 563; E. Fendîk, İktifâʾü'l-ḳanûʿ bimâ hüve maṭbûʿ, Kum 1409, s. 514; A. Remtulla, "The Reaction of Muslim Arab Scholars to the Darwinian Revolution", Muslim Education Quarterly, X/4, Cambridge 1993, s. 57-64.

İlyas Çelebi

# er-RİSÂLETÜ’lMUHAMMEDİYYE

(الرسالة المحمّديّة)

Ali Kuşçu’nun (ö. 879/1474) matematiğe dair eseri.

Tam adı er-Risâletü’l-Muḥammediyye fi’l-hiṣâb olan ve Bahâeddin Âmilî’nin (ö. 1031/1622) Ḫulâṣatü’l-ḥisâb’ına kadar Osmanlı medreselerinde orta seviyede matematik ders kitabı olarak okutulan eser Fâtih Sultan Mehmed’e sunulmuştur. Taşköprizâde, Ali Kuşçu’nun eseri İstanbul’a ikinci gelişinde Ramazan 877’de (Şubat 1473) telif ettiğini, Kâtib Çelebi ise Uzun Hasan’ın elçisi sıfatıyla İstanbul’a ilk defa gelirken yolda yazdığını söylemektedir (Aḥsenü’l-hediyye, vr. 4a; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 889). Ancak kitabın mukaddimesinden Taşköprizâde’nin verdiği bilginin

doğru olduğu anlaşılmaktadır. Bu eserin esasını Ali Kuşçu’nun Semerkant’ta iken yazdığı Risâle der ʿİlm-i Ḥisâb adlı Farsça çalışması teşkil eder. Kâtîb Çelebi, er-Risâletü’l-Muḥammediyye’nin mukaddimesine yazdığı şerhin bir yerinde (Aḥsenü’l-hediyye, vr. 2a), bu kitabın İbnü’l-Havvâm’ın el-Fevâʾidü’l-Bahâʾiyye’si ile Cemşîd el-Kâşî’nin Miftâḥu’l-ḥussâb’ının özünü içeren bir çalışma, bir başka yerinde ise (a.g.e., vr. 7a) bu son eserin süratle yapılmış bir özeti olduğunu belirtir.

Eser bir mukaddime ve iki bölümden (fen) meydana gelmektedir. Bir mukaddime ile beş makaleden oluşan birinci bölümde hesap ilmi incelenir. Mukaddimede tanımlar, özellikle sayının ayrıntılı tanımı ele alınır. Birinci makalede, ondalık konumlu Hint hesabı pozitif reel sayılar kümesi içerisinde ikiye katlama ve bölme, dört işlem, rasyonel ve irrasyonel sayıların kare kökünü, küp kökünü alma ve sağlama işlemleri; ikinci makalede astronomların kullandığı altmış tabanlı sayı sistemi ve yine birincide verilen işlemler; üçüncü makalede cebir ve mukabele ilminin ikinci derecede denklem çözümleriyle sınırlı olarak gözden geçirilmesinden sonra çok terimlilerin dört işlemi, red ve tekmil ile bast gibi cebir işlemlerinden sonra da altı cebir formülünün örneklerle incelenmesi; dördüncü makalede çift yanlış hesabı ile tahlil yöntemi; beşinci makalede

bazı kısa aritmetik yöntemleri, oran ve orantı kuralları ile aritmetik dizi toplamlarına ilişkin formüller ele alınmıştır. Bir mukaddimeyle üç makaleden oluşan ikinci bölümün mukaddimesinde geometrik şekillerin ve mesâhaya ilişkin temel kavramların tanımları, şekil ve cisimlerin alan ve hacim formüllerinin yanında bazı temel trigonometrik fonksiyonlarla ilgili formüller, verilen bazı formüllerin ispatları; birinci makalede yüzeylerin alanları, ikinci makalede düzgün altıgen alanı, üçüncü makalede küre, küre parçaları ve koni gibi cisimlerin hacimleri incelenmektedir.

er-Risâletü'l-Muḥammeddiyye'nin en önemli özelliklerinden biri, hesap ve cebirde daha önce eklenen ve çıkarılan nicelikler için kullanılan "zâid" ve "nâkıs" terimlerinin yanında ilk defa "müsbet" ve "menfi" terimlerine yer verilmesidir. Bugün Arapça ve Farsça konuşulan ülkeler başta olmak üzere Orta Asya ülkeleriyle Azerbaycan'da hâlâ kullanılan bu terimler Bizanslı matematikçiler tarafından Avrupa'ya aktarılmış ve "pozitif", "negatif" şeklinde Latince'ye tercüme edilmiştir. Bu terimlerin Ali Kuşçu'nun kendi buluşu olması ihtimali yanında onun bunları Uluğ Bey'in elçisi olarak Çin'e gittiğinde Çin matematiğinden almış olması da düşünülmektedir (İhsanoğlu - Rosenfeld, s. 286). Eserin bir diğer özelliği köklerini Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî'de bulan, ancak Cemâleddin Türkistânî, Ali Garbî, Mehmed Şah Fenârî ve Cemşîd el-Kâşî çizgisinde Türkistan matematik geleneğinin Yunan sayı anlayışına karşı geliştirdiği sayı tanımını bir ders kitabında açık biçimde dile getirmesidir. Ali Kuşçu sayıdan "bir"i ve birden oluşan her şeyi içerecek biçimde sayma eyleminin kapsamına giren her şeyi anladığını belirterek bu tavrını ortaya koyar (er-Risâletü'l-Muḥammediyye, vr. 75a). Başta sayı tanımı olmak üzere matematik bilimlere yaklaşımı Ali Kuşçu'yu, sayıları ontolojik muhtevalı yapılar olarak değil saf nicelik ifade eden fonksiyonel unsurlar olarak görmeye yöneltmiş ve eserlerinde "theologoumenates aritmetikes" anlamında bir sayı mistisizmine yanaşmayıp matematikten Hermetik-Pisagorasçı mistisizmi temizlemeye çalışmıştır. Onun bu görüşlerini kendisinden sonra öğrencisi Fenârîzâde Ali Çelebi Şerḥu't-Tecnîs fî ʿilmi'l-ḥisâb, Kâtib Alâeddin Yûsuf Mürşîdü'l-muḥâsibîn ve Takıyyüddin er-Râsıd Buġyetü'ṭ-ṭullâb min ʿilmi'l-ḥisâb adlı eserlerinde tartışmıştır. Bu süreç Osmanlı matematiğine "kalkulativ" bir karakter kazandırırken sayılar teorisi üzerindeki çalışmaları da etkilemiştir.

Ali Kuşçu, er-Risâletü'l-Muḥammediyye'nin girişinde eserini Fâtih Sultan

Mehmed’e sunmak için hızlı bir şekilde ve özet halinde kaleme aldığını, vakit bulduğunda daha ileri seviyede başka bir eser telif etmeyi düşündüğünü söyler (vr. 74b); ancak bu düşüncesini gerçekleştirememiştir. Öte yandan torunu Mîrim Çelebi el-Fetḥiyye şerhinde, öğrencisi Gulâm Sinan Fetḥu’l-Fetḥiyye adlı çalışmasında kitaba şerh yazacaklarını söylemişlerse de bu şerhler günümüze ulaşmamıştır. Aynı bilgileri veren Kâtib Çelebi de kendi zamanında bu şerhlerin mevcut olmadığını belirterek Mîrim Çelebi ile Gulâm Sinan’ın ifadelerini “tutulmamış söz” diye tanımlar (Aḥsenü’l-hediyye, vr. 2a). Kâtib Çelebi eseri öğrencilerine okuturken Aḥsenü’l-hediyye bi-şerḥi’r-Risâleti’l-Muḥammediyye adıyla mukaddimesinin sonuna kadar şerhetmiştir.

Müellif nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunan (Ayasofya, nr. 2733/2) ve yirmiye yakın nüshası günümüze ulaşan risâleye Sâlih Zeki, Abdülhak Adnan Adıvar gibi pek çok bilim tarihçisi atıfta

bulunmuş, hakkında çeşitli çalışmalar ve araştırmalar yapılmıştır (bk. bibl.). Uluğbek Atayev’in 1972’de Rusça’ya çevirdiği eser, Gadoyboy Sobirovich ile G. P. Matviyewvskaya ve H. Tllashev tarafından geniş biçimde incelenmiştir (İhsanoğlu - Rosenfeld, s. 286).

## BİBLİYOGRAFYA

Ali Kuşçu, er-Risâletü’l-Muḥammediyye, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2733/2, vr. 74b, 75a; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 159-162; Kâtib Çelebi, Aḥsenü’l-hediyye, Hacı Selim Ağa Ktp., Kemankeş, nr. 362/4, vr. 2a, 4a, 7a, 81b-88b; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 889; Sâlih Zeki, Âsâr-ı Bâkıye, İstanbul 1329, I, 195-199; Brockelmann, GAL, II, 235; Suppl., II, 329-330; A. Süheyl Ünver, Ali Kuşçu: Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1948, s. 41-42; Cevat İzgi, Osmanlı Medreselerinde İlim, İstanbul 1997, I, 224-226; Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr., Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi, İstanbul 1999, I, 20-27; a.mlf. - B. A. Rosenfeld, Mathematicians, Astronomers and Other Scholars of Islamic Civilisation and their Works, İstanbul 2003, s. 286; Remzi Demir - Yavuz Unat, “Ali Kuşçu ve El-Muhammediyye, El-Fethiyye

ve Risâle Fî Hall Eşkâl El-Mu'Addil Li'l-Mesîr Adlı Eserlerinin Türk Bilim Tarihindeki Yeri", Düşünen Siyaset, sy. 16, Ankara 2002, s. 231-255; İhsan Fazlıoğlu, "Ali Kuşçu'nun el-Muhammediyye fî el-hisâb'ının 'Çift Yanlış' ile 'Tahlîl' Hesabı Bölümü", Kutadgubilig, sy. 4, İstanbul 2003, s. 135-155; a.mlf., "Ali Kuşçu", Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi, İstanbul 1999, I, 216-219.

İhsan Fazlıoğlu

# er-RİSÂLETÜ’l-MÜSTETRAFE

(الرسالة المستطرفة)

Muhammed b. Ca‘fer el-Kettânî’nin (ö. 1927) hadis literatürüne dair eseri.

Tam adı er-Risâletü’l-müsteṭrafe li-beyâni meşhûri kütübi’s-sünneti’l-müşerrefe olup hadis literatürü alanında tek eser kabul edilmektedir. Tasnifi ve tertibi bakımından çok kullanışlı olan, II-XIV. (VIII-XX.) yüzyıllar arasında yaşayan 600 kadar müellifin 1400 kadar çalışması hakkında bilgi verilen eserin konusuna dair bütün kitapları kapsamadığı Türkçe çevirisine eklenen çok sayıdaki kitaptan anlaşılmaktadır. Kettânî, Medine’de tamamladığı (1910) bu çalışmasından önce Risâle fîmâ lâ yeseʿu’l-muḥaddiṡe cehlüh adıyla muhtasar bir eser yazmış, talebelerinden Muhammed Hıdır b. Mâyâbî el-Cekenî’nin kendisinden bu risâleye hadis kitaplarının adlarını ve muhaddislerin biyografilerini ilâve etmesini, ayrıca okunması zor kelimeleri harekelemesini istemesi üzerine de er-Risâletü’l-müsteṭrafe’yi kaleme almıştır (neşredenin girişi, s. ḥ-t).

Eserde II. (VIII.) yüzyıldan on altı, III. yüzyıldan 121, IV. yüzyıldan 115, V. yüzyıldan yetmiş beş, VI. yüzyıldan kırk iki, VII. yüzyıldan kırk altı, VIII. yüzyıldan otuz sekiz, IX. yüzyıldan otuz, X. yüzyıldan on dokuz, XI. yüzyıldan on bir, XII. yüzyıldan on dört, XIII. yüzyıldan yedi, XIV. (XX.) yüzyıldan dört muhaddise yer verilmiş, altmış üç başlık altında hadis kitaplarının adları, özellikleri ve müelliflerinin hayatları hakkında kısa bilgi verilmiştir. Eserde Kütüb-i Sitte, dört mezhep imamının eserleri, sadece sahih hadisleri ihtiva eden kitaplar, müstahrecler, sünenler, müsnedler, mu‘cemler gibi hadis kitapları; akaid, fıkıh, ahlâk, siyer gibi konulara dair rivayetleri içeren eserler; ricâl tarihine, hadis ilimlerine ve usulüne dair kitaplar; etrâf, zevâid, tecrîd, tahrîc kitapları gibi başlıklar bulunmaktadır. Eserin üçüncü baskısında yer alan mektuplardan anlaşılacağı üzere kitap yayımlanmadan önce Mekke, Medine, Dımaşk, Mağrib gibi yerlerde bulunan yazma nüshalarından faydalanılmıştır. Doğu’da ve Batı’da bazı akademik çalışmalara ilham kaynağı olan eser üzerine Ebü’l-Abbas el-Gımârî bir zeyil ve müstedrek yazmış, İbnü’l-Hüsnî elMedenî de kitabı

manzum hale getirmiştir (er-Risâletü’l-müsteṭrafe, neşredenin girişi, s. ḥ-ḫ).

er-Risâletü’l-müsteṭrafe’yi ilk defa müellifin talebesi Muhammed Seyyid b. Ahmed Harmâ yayımlamış (Beyrut 1332/1914; Dımaşk 1365/1946), daha sonra Nûr Muhammed tarafından tashih edilerek neşredilmiş (Karaçi 1379/1959), üçüncü ve en önemli baskısını ise müellifin torunu Muhammed Muntasır b. Muhammed ez-Zemzemî el-Kettânî eser ve müellifi hakkında önemli bilgilerle beraber gerçekleştirmiştir (Beyrut 1383/1964, 1400, 1406). Bu neşre genel konular, hadis kitapları, muhaddislerin biyografileri, müellifler ve eserleri, muhaddislerin meşhur unvanları, tabakaları, Endülüslü muhaddisler ve kitapları ile yanlış-doğru cetvelleri eklenmiştir. Üçüncü baskısı daha sonra tekrarlanan eser (İstanbul 1986; Beyrut 1986, 2001; Kahire 1400) Ebû Abdurrahman Salâh Muhammed Uveyda’nın tahkikiyle de yayımlanmıştır (Beyrut 2005). er-Risâletü’l-müsteṭrafe’yi üçüncü baskısını esas alarak Hadis Literatürü adıyla Türkçe’ye tercüme eden Yusuf Özbek (İstanbul 1994) kitapta zikredilen eserlerin baskı yeri ve tarihleri, yazma nüshalardan tesbit edilenlerin kütüphane kayıtları, klasik kaynaklarda geçtiği yerler, müellifin söz etmediği aynı konulardaki diğer eserler hakkında bilgi vermiş, çalışmasının sonuna kitap ve müellif adlarına göre ayrıntılı bir fihrist eklemiştir. Bu ilâvelerle asıl metnin iki katından fazla bir hacme ulaşan eserin tercümesinde yer yer çeviri hataları, ifade bozuklukları ve bilgi yanlışlıkları dikkat çekmektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

Kettânî, er-Risâletü’l-müsteṭrafe, neşredenin girişi, s. ḥ-y; a.e. (Özbek), neşredenin girişi, s. XV-XXXVI; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü’l-baḥs̱i’l-ʿilmî, Cidde 1403/1983, s. 169; Ali Osman Koçkuzu, Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi, İstanbul 1983, s. 437-438; Muhyiddin Atıyye v.dğr., Delîlü müʾellefâti’l-ḥadîs̱, Beyrut 1416/1995, I, 320; II, 578; İsmail Lütfi Çakan, Hadis Edebiyatı, İstanbul 2003, s. 23-24; A. Faure, “al-Kattānī”, EI² (İng.), IV, 774.

İbrahim Hatiboğlu

# RİSÂLETÜ’n-NUSHİYYE

(رسالة النصحيّة)

Yûnus Emre’nin (ö. 721/1321 [?]) dinî nasihatler içeren mesnevisi

(bk. YÛNUS EMRE).

# er-RİSÂLETÜ’ş-ŞEMSİYYE

(bk. eş-ŞEMSİYYE).

# er-RİSÂLETÜ’ş-ŞEREFİYYE

(الرسالة الشرفيّة)

Safiyyüddin el-Urmevî’nin (ö. 693/1294) mûsiki nazariyatına dair eseri.

Tam adı er-Risâletü’ş-Şerefiyye fi’n-nisebi’t-te˒lîfiyye olup müellifin mûsiki nazariyatı konusunda Arapça olarak kaleme aldığı iki eserinden biridir. İlhanlı devlet adamlarından Şemseddin Cüveynî’nin oğlu Şerefeddin Hârûn adına yazıldığı için esere bu isim verilmiştir. Kitabın yazılış tarihi olarak Brockelmann 650 (1252) yılını kaydederse de Manik, Shiloah, Farmer ve Neubauer’in verdiği 666 (1267-68) tarihi daha doğru olmalıdır.

Bir mukaddime ile beş bölümden (makale) meydana gelen eserin mukaddimesinde müellif risâleyi Şerefeddin Hârûn’un emriyle telif ettiğini ve eski Yunan âlimlerinin kitaplarında bulunan bilgileri açıklayıp daha sonra gelenlerin eserlerinde yer almayan bilgileri ilâve ederek kaleme aldığını söylemektedir. Ses teorisi ve buna bağlı konuların işlendiği birinci bölümde nağmenin oluşumu ve özellikleri, tizlik ve pestlik sebepleri, insan hançeresiyle telli

ve nefesli müzik aletlerinde sesin oluşumu ve nitelikleri ele alınmaktadır. İkinci bölümde ses aralıklarının oluşturulması, meydana gelen aralıkların birbiriyle oranları, kulağa hoş gelen (mülâyim) ve hoş gelmeyen (mütenâfir) ses aralıklarının oranlarının tesbiti; üçüncü bölümde ses aralıklarının titreşim değerlerinin toplanması, bölünmesi ve çıkarılması ile cins adı verilen dörtlülerin oluşturulması üzerinde durulmaktadır. Eserin dördüncü bölümü şu konuları içine alır: Cinslerin düzeni ve dörtlülerin bir ve iki oktav içindeki tertibi, dizilerdeki ortak sesler, telli müzik aletlerinin akortları ile ud sazı üzerinde on yedi perdenin açıklanması, tanini, mücenneb, bakiye aralıklarının izahı ve bu aralıklardan makam dizilerinin tertibi, farklı akortların ud sazı üzerinde açıklanması, nağmelerde yapılabilecek geçkiler. Risâle, îkā‘ ve devirlerinin oranları ile beste yapmada pratik bilgilerin anlatıldığı beşinci bölümle sona erer.

er-Risâletü'ş-Şerefiyye'nin Türkiye dışında on (bu nüshalar için bk. Shiloah, s. 313-315; Uygun, s. 35-36), Türkiye kütüphanelerinde ise dokuz nüshası (Âtıf Efendi Ktp., nr. 1598; İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, nr. B-6; DTCF Ktp., İsmail Sâib Sencer, nr. 4810; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2167, 4524; Nuruosmaniye Ktp., nr. 3647, 3648; TSMK, III. Ahmed, nr. 2130, 3460) tesbit edilmiştir. Carra de Vaux tarafından 1891'de Journal asiatique'te Fransızca özeti yayımlanan eseri 1938'de Baron d'Erlanger La musique arabe adıyla neşretmiş ve Fransızca'ya çevirmiştir. 1982'de Bağdat'ta Hâşim Muhammed er-Receb tarafından tahkikli neşri, 1984'te Fuat Sezgin tarafından Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki bir nüshasının Almanya'da tıpkıbasımı gerçekleştirilmiştir. Fazlı Arslan'ın risâleyle ilgili olarak hazırladığı doktora çalışması (bk. bibl.) daha sonra Safiyyüddîn Urmevî ve Şerefiye Risâlesi adıyla neşredilmiştir (Ankara 2007). İbn Sînâ ve özellikle Fârâbî'nin görüşlerine yer verilip bazan bu görüşlerin eleştirildiği er-Risâletü'ş-Şerefiyye, müellifin mûsiki nazariyatına dair diğer eseri olan Kitâbü'l-Edvâr'ın daha geniş bir düzenlemesi olup mûsiki araştırmacılarının en önemli kaynaklarından biridir.

## BİBLİYOGRAFYA

Safiyyüddin el-Urmevî, er-Risâletü'ş-Şerefiyye fi'n-nisebi't-teʾlîfiyye (nşr. Hâşim Muhammed er-Receb), Bağdad 1982; a.mlf., Kitâbü'l-Edvâr ve'r-risâleti'ş-Şerefiyye fi'n-nisebi't-teʾlîfiyye (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1984; H. G. Farmer, A History of Arabian Music, London 1929, s. 229; Brockelmann, GAL, I, 496; Suppl., I, 906-907; B. R. d'Erlanger, La musique arabe, Paris 1938, III, 3-182; L. Manik, Das Arabische Tonsystem im Mittelalter, Leiden 1969, s. 53; A. Shiloah, The Theory of Music in Arabic Writings, München 1979, s. 313-315; Mehmet Nuri Uygun, Safiyyuddin Abdülmü'min Urmevî ve Kitâbü'l-Edvâr'ı, İstanbul 1999, s. 35-36; Fazlı Arslan, Safiyyüddîn Abdülmümin el-Urmevî ve er-Risâletü'ş-Şerefiyye'si (doktora tezi, 2004), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Baron Carra de Vaux, "Le traité des rapports musicaux ou l'épitre à Scharaf ed-Dīn", JA, XVIII (1891), s. 279-355; Mustafa Yeşil, "Türk Musikisi İçin Bir

Bibliyografya Denemesi”, MM, XVIII/222 (1966), s. 168; E. Neubauer, “Sāfī al-Dīn”, EI² (İng.), VIII, 807.

Mehmet Nuri Uygun

# RİSÂLETÜ’t-TEVHÎD

(رسالة التوحيد)

Muhammed Abduh’un (ö. 1905) akaide dair eseri.

Kitabın aslı, Muhammed Abduh’un 1886 yılında Beyrut’ta sürgünde iken Sultâniye Medresesi’nde okuttuğu akaid derslerinde kardeşi Hammûde Bek Abduh’un tuttuğu notlardan oluşur. 1889’da Kahire’ye dönen müellif eseri yeniden gözden geçirmiş, bazı ilâve ve çıkarmalar yaparak bastırmıştır (Bulak 1315). Eserin mukaddimesinde, (müteahhir) Selef metodunun benimsendiği, kelâmcıların tartışmalarına girilmediği ve itikadî mezhepler arasındaki görüş farklılıklarına değinilmediği ifade edilir. Bir girişle iki bölümden meydana gelen eserin “Mukaddimeler” başlığını taşıyan girişinde tevhid ilmi tarif edildikten sonra önceki dinlerde de inanç konuları üzerinde durulduğu, fakat akla rol verilmediği, hatta çok defa aklın ilkelerine, netice ve hükümlerine dinin düşman kılındığı, inanç alanında çeşitli te’viller, düşünceyi zorlayan mûcizeler ve hayal ürünü açıklamalar yapıldığı belirtilir. Buna karşılık Kur’an, dinin mahiyet ve gerçekliği hususunda sadece vahyin yanı sıra akla da önem vermiş, evrenin kuruluş ve işleyişine sıklıkla temas etmiş, tabiat kanunlarının yanı sıra geçmiş ümmetlerden beri süregelen sosyal kanunları da zikretmiş, ayrıca ilâhî kudret ve irade ile insan iradesinin sınırlarını birbirinden ayırmıştır. Girişte daha sonra Asr-ı saâdet’le ilk iki halife döneminin ardından ortaya çıkan meselelere temas edilerek Havâric ve Şîa’nın zuhur ettiği ifade edilmiş, fetihlerin genişlemesiyle İslâm’a dışarıdan olumlu ve olumsuz yönelişlerin vuku bulduğu belirtilmiştir. Bu arada müslümanlar arasında imanın tarifi, kebîre, kader, Kur’an’ın yaratılmış olup olmadığı, akıl-nakil ilişkisi gibi tartışma konularının zuhuruna, Eş‘arî’nin Sünnî

kelâmını tesis edişine, diğer taraftan felsefenin belli çevrelerde kendini kabul ettirmesine değinilir. Gazzâlî ile birlikte felsefenin kelâm kitaplarına girdiği, kelâm âlimlerinin felsefeyi eleştirmede ileri gidip kaleme aldıkları eserlere felsefe bahislerini doldurdukları, bu sebeple dış görünüş açısından kelâmla felsefenin tek ilim gibi görülmeye başlandığı ileri sürülür. Nihayet

bilgisizliğin baskın gelmesi sonucu ilimle din arasında anlaşmazlığın bulunduğu yönünde bir anlayışın ortaya çıktığı belirtilir. İslâmiyet'in inanç alanında farklılıkların değil birlik ve âhengin dini olduğu, naklin temel rükün, aklın ise yardımcı konumda bulunduğu, bunun dışındaki iddiaların şeytanın dürtüsü ve sultanların arzusu olduğu şeklindeki değerlendirmeyle giriş sona erer.

Risâletü't-tevḥîd'in birinci bölümü tevhid ilminin ilâhiyyât meselelerine ayrılmıştır. Burada önce bilginin konusunu teşkil edebilecek şeylerin (ma'lûm) müstahil, mümkin ve vâcip olmak üzere üçe ayrıldığı, müstahilin gerçekte varlığı söz konusu olmadığından "ma'lûm" kavramı içinde ancak mecaz olarak düşünülebileceği belirtilir. Ardından İslâm filozoflarının düşünce sistemine paralel şekilde mümkin ile vâcibin konumu incelenip mevcudiyeti kendinden olan bir yaratıcının (vâcib li-zâtihî) varlığı ispat edilir. Daha sonra selbî-tenzîhî sıfatlardan kıdem ve bekā, sübûtî sıfatlar grubu içinde hayat, ilim, irade, kudret ve ihtiyar sıfatları işlenir, tenzîhî sıfatlardan kabul edilen vahdâniyyet incelenir. Bu sıfatların naslarda yer aldığı ve akıl açısından gerekli görüldüğü belirtilir. Buna aklın tek başına keşfedemeyeceği, ancak nassın haber vermesiyle muhal görmeyip benimsediği kelâm sıfatı eklenir ve bütün bu sıfatların mahiyetine nüfuz etmenin mümkün olmadığına dikkat çekilir. "Allah'ın fiilleri" başlığı altında Mu'tezile tarafından ileri sürülen "vücûb ale'llah" veya "aslah" telakkisine değinilir, nihaî hükümde farklılık bulunmadığı için bu konuda yapılan tartışmaların gereksiz olduğu ifade edilir. Ardından "kulların fiilleri" başlığı altında kader meselesi ve hüsün-kubuh mevzuu işlenir.

Eserin ikinci bölümü nübüvvet hakkındadır. Müellif, bir önceki kısmın sonunda insanın mutlu olabilmesi için uyması gereken kuralları kendisinden öğreneceği bir otoriteye muhtaç bulunduğunu ifade etmişti. İkinci bölümün başında bu otoritenin peygamber olduğunu belirtir. Burada nübüvvet makamının konumu, mûcize ile sihir vb. maharetler hakkında kısaca bilgi verildikten sonra toplumların peygamberliğe olan ihtiyacı ele alınmış, konuya insandaki ebediyet duygusu ve hemcinsleriyle beraber yaşama zarureti açısından yaklaşılmıştır. Daha sonra vahiy tanımlanmış, vahiy olayının akıl açısından mümkün olduğunun ispatına çalışılmış, vahiy ve risâletin insanlık tarihi boyunca fiilen gerçekleştiği anlatılmıştır. Ardından peygamberlerin görevleri, onların insanlığın mutluluğa erişmesi yolunda

icra ettikleri fonksiyonlar hakkında veciz açıklamalar yapılmıştır. Tarih boyunca toplumlar arasında barışın tesis edilemediği, çeşitli dinlerin mensupları, hatta aynı dinin sâlikleri arasında çatışma ve düşmanlıkların bulunduğu yolundaki karşı görüşe ise şöyle cevap verilmiştir: Sözü edilen anlaşmazlıklar peygamberlerin vefatından ve etkilerinin zayıflamasından sonra dini doğru anlayamayan, imanla sevgiyi birleştiremeyenler arasında zuhur etmiştir. Her peygamber hitap ettiği topluma mutlaka hayır getirmiştir. Öte yandan hiçbir düşünür ve ıslahatçının halk kitleleri üzerinde peygamberler kadar etkili olamadığı gerçeği hatırlatılmıştır. Bu bölümün Hz. Muhammed'in risâletine ayrılan ve eserin üçte birinden fazla bir hacmi kaplayan kısmında Câhiliye dönemine, Resûlullah'ın ailesi, peygamber olarak şahsiyeti, tevhid dinine daveti ve başarısına yer verilmiştir. Kur'an'ın i'câzı, ilâhî mesajların toplamı olarak İslâm dini, tarih boyunca insan türündeki gelişmeye paralel biçimde dinin gelişerek son şeklini İslâm ile alması ve bu dinin büyük bir hızla yayılması konularına yapılan bakışlar da Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatı niteliğindedir. Ardından müslüman toplumların zaman içinde gerilemesi gerçeği dile getirilir ve ilk yücelişle sonraki düşüşlerin oluşturduğu tezat sorgulanır.

Risâletü't-tevḥîd'in son bahsi "Hz. Peygamber'in getirip tebliğ ettiği hususları tasdik etme" başlığını taşır. Usûl-i selâsenin üçüncüsünü oluşturan sem'iyyât konularının ele alındığı bu kısımda Resûl-i Ekrem'den tevâtür yoluyla gelen ba's, cennet, cehennem, hesap vb. haberleri tasdik etmenin gerekliliği ifade edilir. Ancak Allah'ın yüceliğiyle bağdaşmayan, O'nu yaratılmışlara benzetme ihtimali taşıyan bir tasdik söz konusu ise buna delil olarak gösterilen mütevâtir haberler ya zâhirî mânanın kastedilmediğine inanılarak irdelenmeden benimsenir veya makbul karînelere dayanılarak te'vil edilir. Kitap, rü'yetullaha ve kerametin vukuuna kısaca değinildikten sonra "hâtime" başlığı altında, iman edip sâlih amel işleyenlerin eninde sonunda muzaffer olacağını müjdeleyen ve tevhid inancını vurgulayan âyetlerle sona erer (en-Nûr 24/55; el-Cin 72/13-28).

Eser, klasik kelâm ilminin başlangıçtan itibaren mezhepler arası tartışmalara ve felsefe kültürüne fazlasıyla yer vermesi sebebiyle XIX. yüzyıldan itibaren âlimleri tatmin edemediği bir dönemde kaleme alınmıştır. Müellifin akla yer vermenin yanında müteahhir Selefiyye çizgisinde nakle de bağlı kalması sebebiyle eser büyük kabul görmüştür. Risâlede ilâhiyyât bahisleri

klasik muhteva içinde fakat farklı plan ve anlatımla işlenmiş, dini dışlayan sekülerizmin etkili bulunduğu bir dönemde nübüvvet konusu oldukça tatminkâr biçimde incelenmiştir. İnsana has bilgi vasıtalarının ötesinde bulunan âhiret (sem‘iyyât) bahislerine yöntem açısından çok kısa değinilmiştir. Ders takrirlerinden oluşan eser, müellif tarafından tashih edilmesine rağmen Muhammed Mahmûd eş-Şinkītî tarafından yer yer eleştirilmiş, bu eleştirilerin bir kısmını müellif de kabul etmiştir (Risâletü't-tevḥîd, s. 53). M. Reşîd Rızâ da risâlenin şerh niteliğindeki neşrinde bazı düzeltmeler yapmıştır. Bunu müellifin Türkmen asıllı olmasıyla açıklamak mümkündür. Duncan Black Macdonald'ın işaret ettiği gibi Risâletü't-tevḥîd'in müellifi bu eserini Mâtürîdî ile paralel bir düşünce içinde belki de onun tesiri altında kaleme almıştır (DİA, XXVIII, 156).

Başta Mısır ulemâsı olmak üzere fikir adamları arasında geniş yankı uyandıran Risâletü't-tevḥîd'den en çok etkilenen kişi Abduh'un öğrencisi M. Reşîd Rızâ olmuştur. Yine onun öğrencisi olan Ferîd Vecdî, Ezher şeyhlerinden Muhammed Mustafa el-Merâgī, Mustafa Abdürrâzık ve Mahmûd Şeltût da eseri takdir edenler arasında yer alır. Özellikle Mustafa Abdürrâzık'ın 1917'de kurulan Kahire Halk Üniversitesi'nde verdiği konferanslardan oluşan Muḥammed ʿAbduh adlı eseri (Kahire 1946) bunun açık bir örneğidir. Mehmed Âkif Ersoy yanında Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlürreşâd çevresinde yer alan diğer âlimlerin ve İslâmcı aydınların da eserden etkilendikleri anlaşılmaktadır. Aynı etkiyi Bosna-Hersek'teki Hüseyin Cozo ve Ahmed İsmailoviç gibi şahsiyetlerin araştırmalarında da görmek mümkündür. Bu eserinde akla yaptığı vurgu ve farklı yorumları sebebiyle Muhammed Abduh bazı şarkiyatçılar tarafından yeni Mu‘tezile akımının temsilcisi olarak kabul edilmiştir.

Ancak müellifin Mu‘tezile'ye yönelttiği eleştiriler dışında bir bütün olarak düşüncesi göz önüne alındığında böyle bir değerlendirmenin doğru olmadığı anlaşılır (krş. Caspar, IV [1957], s. 141-202; Detlev, VIII/4 [1969], s. 319-347; Hildebrandt, XLII/2 [2002], s. 258-262).

Risâletü't-tevḥîd'in ilk baskısı müellifi hayatta iken yapılmış (Bulak 1315), hemen ardından M. Reşîd Rızâ yer yer şerh, yorum, dil ve ifade düzeltmeleri taşıyan neşrini gerçekleştirmiştir (Kahire 1316, 1324). Bu neşir defalarca basılmış, ticarî baskılarının yanı sıra diğer bazı âlimler

tarafından da yayımlanmıştır. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî, M. Reşîd Rızâ'nın yaptığı çeşitli baskılardaki tashihlerini de içeren yeni bir neşir gerçekleştirmiştir (Beyrut 1421/2001). Mehmed Âkif Ersoy risâlenin bir kısmını tercüme ederek Sebîlürreşâd mecmuasında yayımlamış (XIV/348, s. 77-78; XIV/349, s. 86; XIV/352, s. 110, İstanbul 1333-1334), Hüseyin Mazhar da eserin başından itibaren nübüvvetin vukuu kısmına kadar olan bölümünü Türkçe'ye çevirip aynı mecmuada neşretmiştir (XV/388-389, s. 419-422, 430-434; XVI/391-401, s. 3-4, 19-20, 35-36, 50-51, 66-67, 83-84, 99-101; XVI/404-411, s. 143-144, 147-148, 162-164, 183-185; XVI/414-415, s. 218-220). Sabri Hizmetli baş tarafına koyduğu uzun bir girişle birlikte risâleyi Türkçe'ye çevirmiştir (Ankara 1986). Mustafa Abdürrâzık, Fransız asıllı arkadaşı Bernard Michel ile birlikte eseri Fransızca'ya tercüme etmiş, tercümenin başına hocası Abduh'u tanıtan bir önsöz koymuştur (Paris 1925). Söz konusu önsöz Sabina Berberović (Izetbegović) tarafından Fransızca'dan Boşnakça'ya çevrilmiştir (Islamska Misao, V/54 [Sarajevo 1983], s. 16-43). Kitap, Ishaq Musa'ad ve Kenneth Cragg tarafından The Theology of Unity adıyla İngilizce'ye tercüme edilmiştir (London 1966). Muharrem Omerdiç risâleyi Risale et-Tewhid-Rasprava o Islamskom Monoteizmu adıyla Boşnakça'ya çevrilmiştir (Sarajevo 1989).

## BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Abduh, Risâletü't-tevḥîd (nşr. M. Reşîd Rızâ - Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî), Beyrut 1421/2001, s. 53, ayrıca bk. tür.yer.; Reşîd Rızâ, Târîḫu'l-üstâẕi'l-İmâm eş-Şeyḫ Muḥammed ʿAbduh, Kahire 1344-50/1925-31, tür.yer.; Osman Emîn, Râʾidü'l-fikri'l-Mıṣrî: el-İmâm Muḥammed ʿAbduh, Kahire 1955, tür.yer.; a.mlf., "Risâletü't-tevḥîd li-Muḥammed ʿAbduh", Tİ, II, 761-779; J. J. G. Jansen, "I Suspect that my Friend Abdu (…) was in Reality an Agnostic", Acta Orientalia Neerlandica (ed. P. W. Pestman), Leiden 1971, s. 71-74; M. Abdülmün'im Hafâcî, el-Ezher fî elf ʿâm, Beyrut-Kahire 1408/1988, II, 13-26; III, 305-316; M. M. Sharif, "Muhammed 'Abduhu i njegova škola", Historija islamske filozofije, Zagreb 1988, II, 460-475; R. Caspar, "Un aspect de la pensée musulmane moderne: le renouveau du mo'tazilisme", MIDEO, IV (1957),

s. 141-202; Husein Dozo, “Šejh Muhammed Abduhu”, Glasnik VIS, XXVIII/11-12 (1965), s. 413-416; Khalid Detlev, “Some Aspects of Neo-Mu’tazilism”, IS, VIII/4 (1969), s. 319-347; Osman Keskioğlu, “Muhammed Abduh”, AÜİFD, XVIII (1970), s. 109-136; Muharem Omerdić, “Muhammed Abduhu i Njegov Doprinos Akaidologiji”, Islamska Misao, II/23, Sarajevo 1980, s. 39-43; III/27 (1981), s. 15-21; III/28, s. 18-25; III/29, s. 13-18; III/30 (1981), s. 22-26; a.mlf., “Mislilac Koga Užasava Naše Doba-Muhamed Abduhu, Risale-i Tevhid-Rasprava o Islamskom Monoteizmu”, a.e., XI/131 (1989), s. 52; D. B. Macdonald - [Ahmed Ateş], “Mâtürîdî”, İA, VII, 406; J. Schacht, “Muḥammad ʿ Abduh”, EI² (İng.), VII, 418-420; Bekir Topaloğlu, “Mâtürîdî”, DİA, XXVIII, 156.

Muhammed Aruçi

# RİSÂÜ’l-ENDELÜS

(رثاء الأندلس÷)

Ebü’l-Bekā er-Rundî’nin (ö. 684/1285), Endülüs’ün büyük bir kısmının

müslümanların elinden çıkıp hıristiyanların hâkimiyetine girmesi dolayısıyla yazdığı mersiyesi

(bk. EBÜ’l-BEKĀ er-RUNDÎ).

# RITTER, Hellmut

(1892-1971)

Türkiye'de Batılı anlamda Doğu dilleri filolojisinin ve Türkoloji'nin kurucusu Alman bilim adamı.

Lichtenau'da doğdu. Liseyi Kassel'de bitirdikten sonra Halle Üniversitesi'nde Carl Brockelmann ve Paul Kahle'den, Strasburg Üniversitesi'nde Theodor Nöldeke, Enno Littmann, Landauer ve Frank'tan şarkiyat ve Doğu dilleri okudu; aynı zamanda teoloji ve klasik filoloji derslerine katıldı. 1913'te Hamburg Üniversitesi Doğu Kültürü ve Tarihi Bölümü'nde Carl H. Becker'in asistanı olarak göreve başladı. Ertesi yıl Bonn Üniversitesi'nde "Ein arabisches Handbuch der Handelswissenschaft" adlı teziyle (Isl., VII [1916], s. 1-91) doktorasını verdi. Askerliğini 1914-1918 savaş yıllarında İstanbul ve Irak'ta yapması Türkçe ve Arapça'sını geliştirmesini sağladı. Savaşın ardından Hamburg Üniversitesi Doğu Dilleri Kürsüsü'ne profesör tayin edildi (1919).

1926 yılında üniversitedeki görevinden alınan Ritter, Hamburg'da İran edebiyatı ve tasavvufuna dair başlattığı çalışmalarına devam etmek için Alman Bilim Yardım Derneği'nin bursuyla İstanbul'a gitti. Kütüphanelerde yazma eserler üzerinde çalışırken bunlar hakkında Batı'da yeterli kaynağın olmadığını farketti ve 1927'de birçok Alman bilim adamına bu eserlerle ilgili katalogların hazırlanması gerektiğini belirten bir rapor gönderdi. Bu rapor üzerine Alman Doğu Derneği'nin İstanbul'da bir şubesinin açılmasına karar verildi ve ilk müdürlüğüne Ritter getirildi. Kurulan şubenin görevi "Bibliotheca Islamica" serisi adı altında bir dizi Arapça, Farsça ve Türkçe metni neşretmek, İstanbul kütüphanelerinde bulunan yazma eserler hakkında Alman bilim adamlarını bilgilendirmek, bu eserlerin fotoğraflarını onlara göndermek ve genç şarkiyatçılara danışmanlık yapmaktı. 1929-1949 yılları arasında Ritter'in başkanlığında yürütülen çalışmalarla yirmi dört adet Arapça, Farsça ve Türkçe yazma eser edisyon kritik yapılmak suretiyle neşredildi. Ritter ayrıca "Philologika" adı altında çeşitli yazma eserleri ayrıntılı biçimde tanıtıp tahlil ettiği on altı makale yazdı; bunlardan XII-

XVI. makaleler Oriens, diğerleri Der Islam dergisinde basıldı. Aynı zamanda İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde 1936'da okutman, 1938'de öğretim üyesi olarak Arap ve Fars edebiyatı dersleri verdi. Üniversite kütüphanesi içinde ayrılan bir dairede kütüphanenin zengin koleksiyonlarından yararlanarak Şarkiyat Enstitüsü'nü kurdurdu. 1949'da Almanya'ya döndü ve emekli olduğu 1955 yılına kadar Frankfurt am Main Üniversitesi'nde çalıştı. Emekliliğinden sonra UNESCO tarafından W. Dudad ve Ahmet Ateş ile birlikte, İstanbul kütüphanelerinde bulunan İran şairlerine ait yazmaların katalogunu hazırlamakla görevlendirildi ve bu görevi, aynı zamanda İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap ve Fars filolojileri bölümlerinde 1956-1969 yıllarında ders vererek tamamladı. Birçok meslektaşı ve öğrencisi, onun yetmişinci yaş

gününü (27 Şubat 1962) kutlamak için Oriens'in 15-19. (1962-1966) sayılarında çeşitli makaleler yayımladı. Yetiştirdiği Türk öğrenciler de Şarkiyat Mecmuası'nın 5. sayısını (1964) ona adadılar. 1969'da Almanya'ya döndü ve 19 Mayıs 1971'de öldü.

Özellikle Türkçe, Arapça ve Farsça eserler üzerinde yaptığı çalışmalarla dikkat çeken Hellmut Ritter Türkiye'de çağdaş Doğu dilleri ve bilimi araştırmalarını başlatan kişidir. İstanbul'da kaldığı süre içerisinde M. Fuad Köprülü, İsmail Saib Sencer, M. Şerefettin Yaltkaya ve Kilisli Rifat Bilge gibi Türk bilim adamlarıyla birlikte önce İstanbul Üniversitesi'nde Şarkiyat Enstitüsü'nün ve Şarkiyat Mecmuası'nın, Bibliotheca Islamica'nın, ardından 1947'de merkezi İstanbul'da bulunan uluslararası Şark Tedkikleri Cemiyeti'nin ve Oriens mecmuasının kurulmasına ön ayak oldu.

Eserleri. A) Telifleri. 1. Über die Bildersprache Niẓāmīs (Berlin-Leipzig 1927). Genelde İslâm edebiyatındaki şiir sanatı anlayışlarının, özelde Nizâmî-i Gencevî'nin şiir sanatının edebî tahlilidir. 2. "Philologika III. Muhammedanische Häresiographien" (Isl., XVIII [1929], s. 34-55). Makalede müslüman fırkaları hakkında yazılan bazı yazma eserler tanıtılmaktadır. 3. "Schriften Ja'qūb Ibn Ishaq al-Kindi's in Stambuler Bibliotheken" (Archiv Orientálni, IV [1932], s. 363-372). 4. "Philologika IX. Die vier Suhrawardī. Ihre Werke in Stambuler Handschriften" (Isl., XXIV [1937], s. 270-286; XXV [1939], s. 35-86). Bu makalede Ebü'l-Fütûh el-Maktûl es-Sühreverdî, Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî, Ebû Hafs

Şehâbeddin es-Sühreverdî ve Muhammed es-Sühreverdî'ye ait yazma eserler tanıtılmaktadır. 5. "Das Proömium des Matnawī-i Mawlawī" (ZDMG, XCIII [1939], s. 169-196). Meşnevî'de anlatılan "ney"in hangi anlama geldiği tarihî seyri içerisinde değerlendirilmekte ve bu bağlamda Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin ney hakkındaki düşüncelerini Ferîdüddin Attâr'dan aldığı tesbit edilmektedir. 6. "Philologika XI. Mavlânâ Ğalâladdîn Rûmî und sein Kreis" (Isl., XXVI [1942], s. 116-158, 221-249). Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin hayatı ve Mevlevîliğe dair yazma eserlerin tanıtımıdır. 7. Das Meer der Sele: Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Faridadīn ʿ Aṭṭār (Leiden 1955). Bu hacimli kitapta Attâr'ın eserleri esas alınarak İslâm'da insan, kâinat ve Allah konuları tahlil edilmektedir. 8. Ṭūröyo. Die Volkssprache der syrischen Christen des Turʿ abdîn. A: Texte (I-V, Beirut 1967-1969). Türkiye'deki Süryânî (Ya'kūbî) hıristiyanların o zamana kadar yazıya geçirilmemiş dillerinin grameri ve sözlüğüdür. 9. "Philologika XV. Farîdadîn 'Attâr III" (a.g.e., XII [1959], s. 1-88). Makalede Attâr'ın divanı tahlil edildikten sonra divana ait nüshalar tanıtılmaktadır. 10. "Die Mevlanafeier in Konya 11.-17. Dezember 1960" (a.g.e., XV [1962], s. 249-270; eserlerinin tamamı için bk. Oriens, XVIII-XIX [1967], s. 5-32).

B) Neşirleri. 1. Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam von Abu'l-Hasan ʿ Alī b. İsmāʿīl al-Aşʿ arī (I-III, İstanbul-Leipzig 1929-1933; Wiesbaden 1963). Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn adlı eserinin tahkikli neşridir. 2. Das biographische Lexicon des Ṣalāḥaddīn Ḫalīl ibn Aibak aṣ-Ṣafadī (I-VIII, İstanbul 1929-1931). Safedî'nin el-Vâfî bi'l-vefeyât'ının ilk sekiz cildinin Kilisli Rifat Bilge ile birlikte yapılmış yayımıdır. 3. Die Sekten der Schīʿ a von al-Ḥasan ibn Mūsā an-Naubaḫtī (İstanbul-Leipzig 1931). Nevbahtî'nin Fıraḳu'ş-Şîʿ a'sının neşridir. 4. Ilāhī-Nāme. Die Gespräche des Königs mit seinen sechs Söhnen. Eine mystische Dichtung von Farīdaddīn ʿ Aṭṭār (İstanbul-Leipzig 1940). 5. Aḥmad Ghazzālī's Aphorismen über die Liebe (İstanbul-Leipzig 1942). Ahmed el-Gazzâlî'nin Sevâniḥu'l-ʿ uşşâḳ adlı eserinin tahkikli yayımıdır. 6. Asrār al-balāgha. The Mysteries of Eloquence (İstanbul 1954). Abdülkāhir el-Cürcânî'nin Esrârü'l-belâġa'sının neşridir. 7. Orientalische Steinbücher und persische Fayencetechnik (İstanbul 1935). Abdullah b. Ali el-Kâşânî'nin Arâyisü'l-cevâhir'inin bir bölümüdür. 8. "Studien zur Geschichte der islamischen Frommigkeit: I Hasan el-Basrī" (Isl., XXI [1933], s. 1-83).

Hasan-ı Basrî'nin Risâle ilâ ʿAbdilmelik b. Mervân fi'l-ḳader adlı eserinin yayımıdır. 9. Hâris el-Muhâsibî, Kitâbü Bedʾü men enâbe ilellâhi teʿâlâ (Gluckstadt 1935). 10. Abdurrahman b. Muhammed ed-Debbâğ, Meşâriḳu envâri'l-ḳulûb (Beyrut 1379/1959).

C) Tercümeleri. 1. Das Elixir der Glückseligkeit (Jena 1923). Gazzâlî'nin Kimyâ-yı Saʿâdet'inin tercümesidir. 2. Karagös. Türkische Schattenspiele. Erste Folge (Hannover 1924, Türkçe orijinal metinleriyle birlikte). Bir dizi Karagöz oyununun Almanca ilk serisidir. 3. Studi su al-Kindī. II. Uno scritto morale inedito di al-Kindī (Roma 1938). Ya'kūb b. İshak el-Kindî'nin Risâle fi'l-ḥîle li-defʿi'l-aḥzân adlı risâlesinin R. Walzer ile birlikte yapılmış İtalyanca'ya tercümesidir. 4. Karagös. Türkische Schattenspiele. Zweite Folge (İstanbul-Leipzig 1941). 5. Karagös. Türkische Schattenspiele. Dritte Folge (Wiesbaden 1953). 6. Die Geheimnisse der Wortkunst (Asrār al-balāġa) des ʿAbdalqāhir al-Curcānī (Wiesbaden 1959). 7. "Picatrix". Das Ziel des Weisen von Pseudo-Maġrīṭī (London 1962). Ebû Mesleme el-Mecrîtî'ye nisbet edilen sihir ve yıldız ilimleriyle ilgili Ġāyetü'l-ḥakîm'in M. Plessner ile birlikte yaptığı tercümesidir (Sezgin, IV, 297).

## BİBLİYOGRAFYA

Sezgin, GAS, IV, 297; Selâhaddin el-Müneccid, "Hellmut Ritter", el-Müsteşriḳūne'l-Almân (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Beyrut 1978, I, 185-189; K. Bittel, "Zur Geschichte der Abteilung Istanbul des Deutschen Archäologischen Institus von 1929 bis 1979", Das Deutsche Archäologischen Institut: Geschichte und Dokumente, Mainz 1979, III; F. Neumark, Zuflucht am Bosporus. Deutsche Gelehrte, Politiker und Künstler in der Emigration 1933-1953, Frankfurt 1980, s. 93; Mîşâl Cühâ, Dirâsâtü'l-ʿArabiyye ve'l-İslâmiyye fî Ûrûbbâ, Beyrut 1982, s. 212-213; Abdurrahman Bedevî, Mevsûʿatü'l-müsteşriḳīn, Beyrut 1984, s. 184-187; H. R. Roemer, "Ein Übermittlungsfehler und die Folgen. Im Gebäude des Generalkonsulats Internieret", Das Kaiserliche Palais in Istanbul und die Deutsch-Türkischen Beziehungen, İstanbul 1989, s. 55-65; Bibliographie

der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, XVII, 124-129; T. Lier, “Hellmut Ritter un die Zweigstelle der DMG in Istanbul 1928-1949”, Hellmut Ritter und die Deutsche Morgenländische Geselleschaft in Istanbul (ed. A. Neuwirth - A. Bassarak), İstanbul 1997, s. 17-54; a.mlf., “Hellmut Ritter in Istanbul 1926-1949”, WI, XXXVIII (1998), s. 334-385; Ahmed Ateş, “Hellmut Ritter”, ŞM, V (1963), s. 1-14; “Verzeichnis der Schriften von Hellmut Ritter”, Oriens, XVIII-XIX (1967), s. 5-32; F. Meier, “Hellmut Ritter”, Isl., XLVIII/2 (1972), s. 193-205; M. Plessner, “Hellmut Ritter”, ZDMG, CXXII (1972), s. 6-18; R. Walzer, “Hellmut Ritter. 27.2.1892-19.5.1971”, Oriens, XXIII-XXIV (1974), s. 1-6; el-Ḳāmûsü’l-İslâmî, II, 617.

Özcan Taşcı

# RİVAYET

(الرواية)

Hadisi kaynağına isnat ederek nakletmek anlamında terim.

Sözlükte “sulamak, su başına gidip kana kana su içmek; nakletmek” mânalarındaki rivâyet kelimesi terim olarak “hadisi vb. haberleri senediyle nakletmek, onları söyleyene veya yapana isnat etmek” anlamında kullanılır. Her rivayeti kendinden öncekilerden nakleden bir şeyh (hoca, mervî anh) ve o şeyhten bu rivayeti alıp nakleden bir râvi bulunur. Hocanın bir rivayeti râviye aktardığını ifade etmek için genellikle “ravâ lehû” (ona rivayet etti), râvinin hocadan rivayette bulunduğunu belirtmek için de “ravâ anhü” (ondan rivayette bulundu) tabirleri kullanılır (bk. RÂVİ). Rivayetin şeyhten alınıp öğrenilmesine haml veya tahammül, başkalarına öğretilmesine nakl veya edâ denir.

Rivayet kelimesi Câhiliye devrinde şiir nakli için kullanılırken İslâmiyet’ten sonra hadis ve sünnetin nakli için de kullanılır olmuştur. Câhiliye döneminde her şairin, şiirlerini ezberleyip başkalarına aktaran râvi veya râvileri olduğu gibi Arap şiiri hakkında mutlak otorite sayılan ve “râviye” adı verilen büyük râviler de bulunuyordu. Emevî devrinin sonlarından itibaren ayrıca lugat malzemesinin nakli için kullanılan rivayet kelimesi modern Arap edebiyatında “roman” anlamını da ifade etmektedir. Hz. Peygamber’in hayatında rivayet genelde sahâbenin ondan duyduklarını nakletmesi, ondan duymadıklarını da birbirinden öğrenip aktarması şeklinde olmuştur. Hicretten sonra Mescidi Nebevî’de hadis ve ilim müzakereleri şeklinde başlayan rivayet işi, Hudeybiye Antlaşması’nın ardından Resûl-i Ekrem’in Arap yarımadasında yaşayan kabile reislerine ve yarımada dışındaki devlet yöneticilerine gönderdiği İslâm davetçileriyle sistemleşmeye başlamıştır. Aynı şekilde dışarıdan Medine’ye gelen kişilere ve heyetlere özellikle Suffe ashabının Resûl-i Ekrem’den öğrendiklerini aktarması ve onların kabilelerine döndüklerinde bunları kendi halklarına öğretmesi bu dönemdeki rivayet faaliyeti açısından önem taşımaktadır.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra ashap hadis rivayetinde yanlışa düşmemek için mümkün olduğunca az rivayette bulunmayı, rivayetleri kabul ederken şahit istemeyi, gerekirse yemin ettirmeyi ve lafızla rivayete önem vermeyi prensip edinmiştir. Hadisler bir taraftan sahâbeden sonra gelen tâbiîn nesline aktarılırken diğer taraftan bazı sahâbî ve tâbiîler hadisleri yazmaya başlamış, böylece rivayetlerin derlendiği sahîfeler ortaya çıkmıştır. Sahâbenin elindeki yazılı rivayetler ve sözlü olarak nakledilen hadisler tâbiîn âlimlerine intikal etmiş, I. yüzyılın sonlarında (VIII. yüzyılın başları) Halife Ömer b. Abdülazîz'in tâlimatıyla Zührî tarafından yazılı ve sözlü malzemeye dayanılarak derleme faaliyetine girişilmiştir. Zührî'yi örnek alan II. (VIII.) yüzyılın birçok âlimi de hadis rivayet etme yanında rivayet ettiği hadisleri toplamaya ve tasnif etmeye başlamıştır. Mekke'de İbn Cüreyc; Medine'de İbn İshak ve Mâlik b. Enes; Basra'da Saîd b. Ebû Arûbe, Rebî' b. Subeyh ve Hammâd b. Seleme; Kûfe'de Süfyân es-Sevrî; Dımaşk'ta Evzâî; Vâsıt'ta Hüşeym b. Beşîr ve Şu'be b. Haccâc; Horasan'da Abdullah b. Mübârek; Yemen'de Ma'mer b. Râşid; Rey'de Cerîr b. Abdülhamîd ve Mısır'da İbn Vehb derleme faaliyetinin öncüleridir. Başlangıçta bir usul gözetilmeden sahîfe ve cüzler halinde derlenen rivayetler daha sonra tasnif edilmeye başlanmış, konu ve râvi esasına dayanan iki tasnif türü ortaya çıkmıştır. Konularına göre tasnif edilen ilk hadis kitapları Ma'mer b. Râşid'in el-Câmiʿi ve Mâlik'in el-Muvaṭṭâʾı gibi eserlerdir. Bunları kitap ve bab esasına göre tasnif edilen Kütüb-i Sitte vb. eserler takip etmiştir.

Bir rivayetin makbul ve muteber sayılması için sened ve metin açısından bazı şartları taşıması gerekir. Senedinin muttasıl, râvilerinin adâlet ve zabt sahibi olması, sika râvilerin rivayetine muhalif bulunmaması ve derin araştırmalarla tesbit edilebilen illetleri taşımaması şeklinde özetlenebilecek bu şartlar yanında rivayet muhaddislerce belirlenen hadis nakletme yollarından biriyle alınmış olmalıdır. Bu yollar semâ (râvinin hadisi hocadan işitmek suretiyle alması), kıraat (râvinin hocanın rivayet hakkına sahip olduğu bir kitabı onun karşısında okuması), icâzet (hocanın rivayet hakkına sahip olduğu hadisleri râvinin rivayet etmesine izin vermesi), münâvele (hocanın hadis kitabını râviye elden vermesi), mükâtebe (hocanın kitabını yazıp râviye göndermesi), i'lâm (hocanın bir hadis kitabını rivayet hakkına sahip olduğunu râviye bildirmesi), vasiyet (seyahate çıkan veya ölmek üzere olan hocanın hadis kitabını râviye bırakması), vicâde (râvinin,

yazısını tanıdığı bir hocanın el yazısıyla yazılmış hadis kitabını veya hocanın rivayet hakkına sahip olduğunu bildiği bir kitabı elde etmesi) olmak üzere sekiz çeşittir. Her rivayet türünde râvinin hadisi hocadan hangi rivayet yoluyla aldığını gösteren özel lafızlar kullanılmaktadır. Bu lafızların en çok kullanılanları şunlardır: “Haddesenâ” (bize tahdis etti), “ahberenâ, enbeenâ” (bize haber verdi), “semi‘tü” (ben işittim), “kara’tü” (ben okudum), “kāle” (dedi). Rivayet lafızlarının yetmiş civarında olduğu belirtilmektedir (Çakan, s. 60-63; ayrıca bk. EDÂ).

Hadis rivayetinin sağlam bir şekilde yapılmasını temin etmek ve rivayet esnasında hataları önlemek amacıyla hadis âlimleri “sıfâtü rivâyeti’l-hadîs” (şürûtü’r-rivâye) adını verdikleri bazı şartlar ileri sürmüşlerdir. Bir kısım muhaddislerin çok katı, bir kısmının esnek davrandığı, kişiden kişiye değişebilen bu şartlar şöylece özetlenebilir: 1. Rivayetle meşgul olan râvi kitabını doğru ve düzgün bir şekilde yazmalı ve aslı ile mukabele etmeli, ezberden rivayet ediyorsa asıl nüshası her zaman yanında bulunmalıdır. 2. Doğuştan gözleri görmeyen râvi hadislerini güvenilir bir kâtibe yazdırıp kendisine okunduktan sonra rivayet etmelidir. 3. Rivayet esnasında ezberiyle kitabı arasında farklılık görülen râvi kitabından ezberleyip rivayette bulunan biri ise kitabını, güvenilir bir muhaddisin ağzından duyarak rivayet ediyorsa ezberini esas almalıdır. 4. Kitabındaki hadisi hocasından duyduğunu hatırlamayan râvinin o hadisi rivayet etmesi birçok âlime göre câiz değildir. 5. Râvi, hadisin lafızlarını ve lafızlarla kastedilen mânayı iyi bilen bir kişi değilse mâna ile rivayette bulunmamalı, hadisleri duyduğu şekilde rivayet etmelidir. 6. Râvi mâna ile rivayet ettiğinde hadisi okuduktan hemen sonra “ev kemâ kāle” (yahut dediği gibi), “ev nahve hâzâ” (yahut buna benzer), “ev karîben minhü” (yahut buna yakın) gibi ifadeler kullanmalıdır. 7. Rivayet esnasında hadisi ihtisar etmek hadis âlimlerinin bir kısmına göre câiz değildir. İhtisara gidilecekse asıldan uzaklaşmama konusunda çok dikkatli davranılmalıdır. 8. Râvi bir hadisi iki veya daha fazla tarikten rivayet ettiğinde mâna aynı olduğu halde lafızlar arasında farklılık varsa rivayetleri tek isnadda birleştirerek birinin lafzıyla nakletmelidir. Bu durumda senede, “ahberanâ fülânün ve’l-lafzu li-fülânin” (falan bize haber verdi, ifade ise falana aittir) veya “hâzâ lafzu fülânin” (bu falanın ifadesidir) gibi lafızlar ilâve edilmelidir. 9. Râvi rivayet ettiği hadisin senedindeki ricâlin neseplerine açıklayıcı mâhiyette ilâve yapabilir,

ancak yaptığı ilâveye bir şekilde işaret etmesi gerekir. 10. Ehil olmayanların kitaplara

müdahalesine yol açacağı için hadisin sened veya metninde bir kelime ya da cümle düştüğünde râvinin bunu ilâve etmesi doğru değildir. Yapılacak ilâve ilgili yere işaret etmek suretiyle metin dışında yapılmalıdır. 11. Hemmâm b. Münebbih'in Ebû Hüreyre'den naklettiği hadisleri ihtiva eden ve tek isnadla rivayet edilen nüsha gibi birçok hadisi içeren kitapları rivayet ederken râvinin her bir hadiste isnadı tekrarlaması uygun olur. Bununla birlikte nüshanın ilk hadisinin başında isnadı zikretmesinin yeterli olacağını söyleyenler de vardır. Ancak bu şekilde rivayette her hadisten sonra "ve bi'l-isnâd" (aynı senedle) yahut "ve bihî" (bu senedle) şeklinde bir ifade kullanılması gerekir. 12. Râvinin bir hadisi rivayet ederken bilinenin aksine önce hadisin metnini, sonra senedini zikretmesi câizdir. 13. Râvi rivayeti hocasından müzakere gibi zayıf bir rivayet yoluyla almışsa edâ esnasında bunu söylemesi gerekir; kasten veya unutarak söylemezse tedlîs yaptığına hükmedilir. 14. Râvi hadisin bir kısmını bir hocadan, bir kısmını başka bir hocadan rivayet etmişse her iki hocasına isnat etmek şartıyla hadisleri birleştirip rivayet edebilir (İbnü's-Salâh, s. 208-236; Uğur, s. 327-329).

Başlangıçtan hadislerin kitaplarda toplanmasına kadar geçen zaman içinde rivayet iki şekilde gerçekleşmiştir. A) Lafız ile Rivayet. Birçok sahâbî, hadislerin Resûl-i Ekrem'den işitildiği biçimde lafzan rivayet edilmesi gerektiği görüşündeydi. Hz. Ömer bu hususa değindiği bir konuşmasında, "Kim bir hadis duyar da onu duyduğu şekilde naklederse kurtulur" demiş (Râmhürmüzî, s. 538), Zeyd b. Erkam da lafızları aynen korunmadığı zaman hadisleri rivayet etmenin zor ve sorumluluk gerektiren bir iş olduğunu belirtmiştir (Hatîb el-Bağdâdî, s. 205). Bu konudaki hassasiyetiyle tanınan Abdullah b. Ömer, "Münafık iki koyun sürüsü arasında kalan şaşkın koyuna benzer" hadisini (Müslim, "Ṣıfâtü'l-münâfiḳīn", 17) anlamı bozmayacak şekilde kelime değişikliği yaparak rivayet eden birini görünce, "Resûlullah'a karşı yalan söyleme!" diyerek onu uyarmış (Hatîb el-Bağdâdî, s. 208), İslâm'ın beş şartını sayan birine hadisin lafızlarında yer değişikliği yaptığı için müdahale etmiş ve hadisin Resûlullah'tan duyulduğu şekilde rivayet edilmesi gerektiğini söylemiştir (a.g.e., s. 210). Tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn dönemlerinde birçok âlim bu hususa riayet etmiş olmakla birlikte hadis âlimleri arasında mâna ile rivayetin câiz

olup olmadığı konusu tartışılmaya başlanmıştır. Tâvûs b. Keysân, Kāsım b. Muhammed, İbn Sîrîn, İbn Cüreyc, Abdurrahman b. Mehdî, Recâ b. Hayve ve Mâlik b. Enes gibi âlimler hadis ilmiyle ilgilenenlerin Arap dilinin özelliklerini iyi bilmesi ve duydukları hadislerin lafızlarını aynen koruyarak rivayet etmesi gerektiğini belirtmiştir. Bu görüşü benimseyenlerin dayandığı deliller Hz. Peygamber'in, "Sözümü dinleyip iyice anladıktan sonra işittiği gibi başkalarına ulaştıran kişinin Allah yüzünü ağartsın" meâlindeki hadisinde geçen (Müsned, I, 437; Ebû Dâvûd, "ʿİlim", 10) "işittiği gibi" ifadesiyle yine Resûl-i Ekrem'in sahâbeden Berâ b. Âzib'e yatacağı sırada okuması için öğrettiği duada geçen "nebiyyike" yerine Berâ'nın "resûlike" kelimesini söylemesi üzerine, "Öyle değil, nebiyyike de!" şeklindeki uyarısıdır (Buhârî, "Vuḍûʾ", 75; Müslim, "Ẕikir", 56). Bunun dışında mâna ile rivayetin Araplar'ın en fasihi olan Hz. Peygamber'in hadislerinde mevcut anlam derinliğini bozacağı, her tabakada yapılan değişikliklerle son râvide sözün Resûlullah'a ait olmaktan çıkacağı gibi deliller de öne sürülmüştür (bunlara verilen cevaplar için bk. Ali Abdülfettâh Ali Hasan, s. 221-225).

B) Mâna ile Rivayet. Mâna ile rivayet başlıca üç şekilde olur. 1. Lafzı eş anlamlısıyla değiştirerek rivayet etmek. "Kaade" (oturdu) yerine "celese", "alime" (bildi) yerine "arefe" kelimelerini koymak suretiyle rivayet gibi. Bunun câiz olduğu konusunda ihtilâf yoktur. 2. Hadisteki bir lafız yerine aynı mânayı karşıladığı zannedilen, ancak tam olarak aynı mânaya gelmeyen bir kelime getirerek rivayet etmek. Bu durumda mâna bozulacağından böyle bir rivayet câiz değildir. 3. Hadisin mânasını iyice kavradığına inanan râvinin metinde geçen bazı sözlerin yerine eş anlamlılarını değil aynı mânayı verebilecek farklı lafızlar ve ifadeler kullanarak rivayet etmesi. Bu şekildeki rivayet âlimler arasında tartışmalı olup sahâbeden Huzeyfe b. Yemân, Ali b. Ebû Tâlib, Ebû Hüreyre, Hz. Âişe, Ebû Saîd el-Hudrî, Abdullah b. Abbas, Vâsile b. Eska' ve Enes b. Mâlik; tâbiîn neslinin büyüklerinden Nehaî, Şa'bî, Mücâhid b. Cebr, İkrime el-Berberî, Hasan-ı Basrî, Zührî ve Amr b. Dînâr; sonrakilerden Vekî' b. Cerrâh, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Süfyân b. Uyeyne, Ebû Zür'a er-Râzî ve daha birçok âlim bu tür rivayeti câiz görmüştür. Vâsile b. Eska', ashabın aynı hadisi Hz. Peygamber'den farklı lafızlarla bazan birkaç defa duyduğunu, bu tür hadislerin mâna ile rivayet edilebileceğini söylemiştir (a.g.e., s. 213). Hasan-ı Basrî, "Anlamı doğru olduktan sonra mâna ile

rivayette bir sakınca yoktur” demiş (İbn Abdülber enNemerî, I, 96), Yahyâ b. Saîd el-Kattân da, “Dünyada Allah’ın kitabından daha değerli bir şey yokken onda bile yedi vecihle okumaya müsaade edilmiştir, işi zorlaştırmayınız” diyerek mâna ile rivayeti savunmuştur (Cemâleddin el-Kāsımî, s. 230).

Mâna ile rivayetin câiz olduğunu söyleyen âlimler nakle dayanan yukarıdaki görüşlerini ayrıca şu aklî delillerle teyit etmişlerdir: 1. Abdullah b. Mes‘ûd ile diğer bazı sahâbîlerin, Hz. Peygamber’in bir hadisini naklettikten sonra “kezâ” (bu şekilde), “ev nahvehû” (yahut buna benzer şekilde), “ev karîben minhü” (yahut buna yakın lafızla) gibi ifadeler kullanmaları hadisin sözlerini hatırlayamadıklarını ve mâna ile rivayet ettiklerini gösterir. Yine birçok sahâbînin, “Resûl-i Ekrem bize şunu emretti, şunu yasakladı” şeklindeki sözleri onun söylediklerinin tekrarı değil mâna ile rivayetidir. 2. Aynı mecliste oturup Hz. Peygamber’den duydukları bir kıssayı değişik sözlerle rivayet eden sahâbîlerin birbirini uyarmaması hadisleri mâna ile rivayette bir sakınca görmediklerini gösterir. 3. Sahâbîlerin Resûlullah’la birlikte bulunduklarında ondan işittiklerini hemen yazmadıkları ve ezberlemek için tekrar etmedikleri bilinmektedir. Bu ise onların öğrendikleri hadisleri aradan yıllar geçtikten sonra rivayet ederken çok defa Hz. Peygamber’den duydukları lafızları değil bunların mânasını aktardıklarını göstermektedir. 4. Bir sözde asıl olan mânadır. Söz mânayı bildiren bir vasıtadan ibaret olduğuna göre asıl mânayı veren bir söz yerine aynı mânaya gelen başka bir sözün konulması sakıncalı olmamalıdır. 5. Şayet hadislerin lafzan rivayet edilmesi gerekli olsaydı Hz. Peygamber Kur’an’ı yazdırır gibi onları da yazdırırdı. 6. Tâbiîn ve tebeu’t-tâbiîn dönemlerinde Arap asıllı olmadıkları için Arap dilinin ifade özelliklerini tam anlamıyla bilemeyen birçok hadis âlimi yetişmiştir. Bunların rivayet ettikleri hadislerde pek çok i‘rab hatası ve şîve farklılığından kaynaklanan yanlışlar bulunduğu halde rivayetleri -aralarında hadislerin mâna ile rivayet edilmesini câiz görmeyenlerin de bulunduğu-birçok muhaddis tarafından kabul görmüştür.

Mâna ile rivayeti câiz gören âlimler bu hususta bazı şartlar ileri sürmüşlerdir. 1. Hadisi mâna ile rivayet edecek kişi lafızların mânalarını iyi bilmelidir. 2. Değiştirilen lafızların yerine eş anlamlıları kullanılmalıdır. 3. Hz. Peygamber tarafından öğretilen ve lafzıyla ibadet edilen hadislerde

mâna ile rivayet câiz değildir; ezan ile Tahiyyat duasının lafızları gibi. 4. Allah'ın sıfatlarından bahseden hadislerde olduğu gibi müteşâbih kelimelerin farklı lafızlarla ifade edilmesi câiz değildir. 5. Kısa ve özlü anlam içeren cevâmiu'l-kelim türü hadislerde değişiklik yapılamaz. 6. Hadisin aslı râvinin ezberinde ise mâna ile rivayette bulunması câiz olmaz. 7. Mânası kapalı olan ve birkaç mânaya gelen hadisi lafzıyla rivayet etmek şarttır. 8. Bazı muhaddislere göre mevkūf ve maktû' mâna ile rivayet edilebilir, merfû' ise rivayet edilemez (Çakan, s. 67). Hadisler tesbit edilip kitaplara geçtikten sonra mâna ile rivayeti gerektiren hususlar ortadan kalktığı için artık kitapların esas alınıp mâna ile rivayetin terkedilmesi gerekir.

Rivayet konusuna geniş yer veren en önemli çalışmalar İbn Abdülber enNemerî, Hatîb el-Bağdâdî ve Kādî İyâz tarafından yapılmıştır (bk. bibl.). İbnü'l-Cezerî'nin el-Hidâye fî ʿilmi'r-rivâye (el-Bidâye fî meʿâlimi'r-rivâye) adlı eserini Şemseddin es-Sehâvî el-Ġāye fî şerḥi'l-Ḥidâye fî ʿilmi'r-rivâye adıyla şerhetmiş ve her iki çalışma birlikte yayımlanmıştır (nşr. M. Seyyidî Muhammed Emîn, I-II, Medine 2002). Günümüzde Nevzat Aşık Sahâbe ve Hadis Rivayeti (İzmir 1981), Ali Abdülfettâh Ali Hasan el-Ḥadîs̱ü'n-nebevî ve rivâyetüh (Mansûre 1410/1990), Recep Şentürk Toplumsal Hafıza Hadis Rivayet Ağı 610-1505 (trc. M. Fatih Serenli, İstanbul 2004) isimli çalışmalarında rivayet konusunu ele almış, Zâhid Şah Muhammed İsmâil er-Rivâye fi'l-İslâm ʿinde'l-muḥaddis̱în (1398/1978, Ümmülkurâ Üniversitesi) ve Nihat Yatkın Hadislerin Mâna ile Rivayeti ve Neticeleri (1992, Erzurum AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) adıyla yüksek lisans tezi hazırlamışlardır. Genel olarak hadis rivayeti hakkında Zakir Kadiri'nin (Ugan) "Dinî ve Gayr-i Dinî Rivâyetler" (DİFM, IV [1926], s. 132-210), Ali Toksarı'nın "Nisab Açısından Rivayet-Şehadet Farkı" (EÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 1 [1983], s. 231-248), Ahmet Demirci'nin "Rivayet Formülleri" (a.g.e., sy. 3 [1986], s. 139-194) ve M. J. Kister'in "Some Notes on the Transmission of Hadith" (Jerusalem Studies in Arabic and Islam, XXII [1998], s. 127-162) isimli makaleleri; mâna ile rivayet konusunda Emîn Muhammed el-Kudât'ın "Ḥükmü rivâyeti'l-ḥadîs̱ bi'l-maʿnâ" (Dirâsât, XI/3 [Amman 1984], s. 9-23), Selman Başaran'ın "Hadislerin Lafız ve Mana Olarak Rivayeti Meselesi" (UÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, III/3 [1991], s. 51-64) ve "Hadislerde Mâna Rivayetinin Sonuçları" (a.g.e., III/3 [1991], s. 65-76), Enbiya Yıldırım'ın "Hadislerin

Mânayla Rivayeti” (Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 1 [1996], s. 279-314), Abdürrezzâk b. Halîfe eş-Şaycî ile es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh’un “Menâhicü’l-muḥaddis̱în fî rivâyeti’l-ḥadîs̱ bi’l-maʿnâ” (Mecelletü’ş-Şerîʿa ve’d-dirâsâti’l-İslâmiyye, sy. 34 [Küveyt 1418/1998], s. 15-85) ve Muhammed Hâlid Mansûr’un “Ḥükmü rivâyeti’l-ḥadîs̱ bi’l-maʿnâ ʿinde’l-uṣûliyyîn” (Dirâsât, XXIX/1 [Amman 1423/2002], s. 213-230) başlıklı çalışmaları da burada zikredilmelidir.

## BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 437; V, 382, 389, 392; Râmhürmüzî, el-Muḥaddis̱ü’l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1391/1971, s. 538; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1406/1986, s. 203-264; İbn Abdülber enNemerî, Câmiʿu beyâni’l-ʿilm (nşr. Abdurrahman M. Osman), Kahire 1388/1968, I, 94-98; Kādî İyâz, el-İlmâʿ (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1389/1970, s. 174-182; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), Riyad 1400/1980, I, 667-676; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱ (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1406/1986, s. 208-236; Cemâleddin el-Kāsımî, Ḳavâʿidü’t-taḥdîs̱ (nşr. M. Behcet el-Baytâr), Beyrut 1407/1987, s. 229-233; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü’n-naẓar, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), s. 298-344; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 450-468; M. Hasan eş-Şelebî, Delîlü’r-resâʾili’l-câmiʿiyye fî Külliyyeti’ş-şerîʿa ve’d-dirâsâti’l-İslâmiyye bi-Câmiʿati Ümmi’l-ḳurâ, Dımaşk 1403/1983, s. 170-171; Hüseyin el-Hâc Hasan, Naḳdü’l-ḥadîs̱ fî ʿilmi’r-rivâye ve ʿilmi’d-dirâye, Beyrut 1405/1985, I, 153-168, 195-218, 269-288, 309-325; M. Lokman es-Selefî, İhtimâmü’l-muḥaddis̱în bi-naḳdi’l-ḥadîs̱, Riyad 1408/1987, s. 272-282, 337-340; Ali Abdülfettâh Ali Hasan, el-Ḥadîs̱ü’n-nebevî ve rivâyetüh, Mansûre 1410/1990, s. 77-129, 203-225; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 322-331; İbrâhim b. Ali Âlü Küleyb, Mühimmâtü ʿulûmi’l-ḥadîs̱, Riyad 1419/1998, s. 229-260; İsmail L. Çakan, Hadis Usûlü, İstanbul 2006, s. 47-73; S. Leder, “Riwāya”, EI² (İng.), VIII, 545-547.

Mehmet Efendioğlu

# RİVÂYETÜ'l-AKRÂN

(bk. MÜDEBBEC).

# RİYA

(الرياء)

Allah için yapılması gereken amel ve ibadeti kullara gösteriş olsun diye yapma anlamında ahlâk terimi.

Sözlükte “görmek” anlamındaki re’y kökünden türeyen riyâ (riâ’), hadislerde ve ahlâka dair eserlerde -süm‘a (şöhret peşinde olma) kelimesiyle birlikte- “saygınlık kazanma, çıkar sağlama gibi dünyevî amaçlarla kendisinde üstün özellikler bulunduğuna başkalarını inandıracak tarzda davranma” şeklinde açıklanır. Kaynaklarda dünyevî konulardaki riyakârlıklara yer yer değinilse de (meselâ bk. Muhâsibî, er-Riᶜâye, s. 183-184; Gazzâlî, III, 297-299) daha çok ihlâs ve sıdk kavramlarının karşıtı olan riya üzerinde durulmuştur. Riya, “Allah’tan başkasının hoşnutluğunu kazanma düşüncesiyle amelde ihlâsı terketme” (et-Taᶜrîfât, “riyâ˒” md.); “Allah’a itaat eder görünerek kulların takdirini kazanmayı isteme” (Gazzâlî, III, 297); “ibadeti Allah’tan başkası için yapma, ibadetleri kullanarak dünyevî çıkar peşinde olma; Allah’ın emrini yerine getirmek maksadıyla değil insanlara gösteriş olsun diye iyilik yapma” (Kurtubî, V, 422; XX, 212); “insanların görmesi ve takdir etmesi için ibadeti açıktan yapma” (İbn Hacer, XXIV, 130) vb. şekillerde tanımlanmıştır.

Kur’ân-ı Kerîm’de riya kavramı üç âyette isim (el-Bakara 2/264; en-Nisâ 4/38; el-Enfâl 8/47), iki âyette fiil (en-Nisâ 4/142; el-Mâûn 107/6) olarak yer almaktadır. İlk iki âyette ibadet niyeti taşımadan, Allah rızasını gözetmeden, sadece gösteriş olsun diye sadaka verenler, üçüncü âyette gösteriş ve şöhret için savaşa katılanlar, diğer ikisinde gösteriş için namaz kılanlar kınanmıştır. Hadislerde hem riya kelimesi hem türevleri geçmektedir. Hz. Peygamber, “Ümmetim için gizli şirk ve şehvetten kaygı duyuyorum” demiş, “Sizden sonra da hâlâ şirk olacak mı?” sorusuna, “Evet, fakat güneşe, aya, taşa ve puta tapmak şeklinde olmayacak, insanlar ibadetlerini riya için yapacaklar” cevabını vermiştir (Müsned, IV, 124). Bir kutsî hadiste Cenâb-ı Hak, “İşlediği bir amelde benden başkasını bana ortak koşan kişiyi de onun şirkini de reddederim” buyurmuştur (Müsned, II, 301,

435; Müslim, “Zühd”, 46; İbn Mâce, “Zühd”, 21). Resûl-i Ekrem riyayı “küçük şirk” diye nitelemiş, Allah’ın kıyamet gününde insanlara amellerinin karşılığını verirken gösteriş için ibadet ve hayır yapanlara, “Ey riyakârlar! Dünyada amellerinizi gösteriş olsun diye kimin için yaptıysanız gidin onu arayın, bakalım bulabilecek misiniz?” şeklinde hitap ederek onları huzurundan kovacağını bildirmiştir (Müsned, V, 428, 429). Diğer bir hadiste, dünyada Allah’ın kendilerine nimetler ihsan ettiği kimselere uhrevî hesap sırasında bu nimetlere karşılık ne gibi ameller işlediklerinin sorulacağı, bunlardan bazılarının

şehid oluncaya kadar O’nun uğrunda savaştıklarını, bazılarının O’nun rızası için ilim öğrendiklerini, Kur’an okuduklarını, bazılarının da O’nun rızası için cömertçe hayırlar yaptıklarını söyleyecekleri, ancak bu amelleri gerçekte gösteriş için yaptıklarının kendilerine bildirileceği ve sonunda hak ettikleri cezaya çarptırılacakları belirtilmektedir (Müsned, II, 322; Müslim, “İmâre”, 152; Nesâî, “Cihâd”, 22). Bir hadiste de ibadet ve hayırlarıyla şöhret peşinde olanların gizli kötülüklerinin Allah tarafından teşhir edileceği, riya ile amel edenlerin riyakârlığının açığa vurulacağı ifade edilmektedir (Müsned, V, 270; Buhârî, “Riḳāḳ”, 36, “Aḥkâm”, 9; Müslim, “Zühd”, 47, 48).

Âyet ve hadislerde bildirilen mânevî tehlikeleri dolayısıyla ahlâk ve tasavvuf kaynaklarında riya konusuna özel bir önem verilmiştir. Riya konusunu sistemli bir şekilde ele alan ilk âlimlerden Hâris b. Esed el-Muhâsibî, er-Riʿâye li-ḥuḳūḳıllâh adlı eserinde konuya geniş bir bölüm ayırmış (s. 153-306); riyanın tanımı ve mahiyeti, çeşitleri, niyet, ihlâs ve hayâ ile ilgisi, riyakârlığın psikolojik sebepleri, ahlâk bakımından zararlı sonuçları, riyakârlığın alâmetleri gibi hususlar üzerinde durmuştur. Muhâsibî riyanın ağır ve hafif derecelerinin bulunduğunu belirtir. Ağır olanı, kulun Allah için yapılması gereken ameli insanlara gösteriş için yapması, hafif olanı da sırf Allah için yapılması gereken ibadeti hem Allah’ın hem kulların hoşnutluğunu kazanmak için ifa etmesidir (a.g.e., s. 163-178). Riya duygusunun dışa yansımasının beş şeklinden söz eden Muhâsibî bunları beden, dış görünüş, söz, amel ve sosyal çevreyle ilişkilere dindarlık süsü verme diye sıralamaktadır. Bir kimsenin âhiret endişesi taşıdığını göstermek için yüzüne kederli bir görüntü vermesi; oruçlu olduğu bilinsin diye sesi kısılmış, gözlerinin feri sönmüş bir hal takınması; âbidler

ve zâhidler gibi saçı başı dağınık görünmesi; konuşmalarında hikmet sahibi, âlim ve zikir ehli bir kimse olduğu izlenimi uyandırmaya çalışması; rükû ve secde gibi rükünlerde uzun süre durarak namazı uzatması, kezâ oruç ve hac gibi ibadetlerinde titiz bir dindar görüntüsü sergilemesi; ilim ve din ehlinden olduğunu, ilimde ve dinde yüksek bir mertebede bulunduğunu hissettirmek amacıyla âlimler ve âbidlerle düşüp kalkması bu beş şeklin örnekleri arasında yer alır. Muhâsibî dünya hayatına düşkün kişilerde sayılan beş yolla gösteriş yaptığını ancak dindarlık süsü verilerek yapılan riyakârlığın bundan daha kötü olduğunu belirtir.

Muhâsibî'nin eserinden geniş ölçüde yararlandığı anlaşılan Gazzâlî'nin İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'de konuya dair psikolojik ve pedagojik açıdan dikkat çekici tahliller yaptığı ve bu husustaki İslâmî telakkinin bir özetini sunduğu görülmektedir. Gazzâlî, eserinin kırk ana bölümünden biri olan "Mevki Hırsı ve Riyanın Yerilmesi" başlığı altında (III, 274-335) insanlardaki mevki tutkusunu derin bir vukufla inceledikten sonra bu tutkunun bir neticesi olarak gördüğü riyaya dair âyet ve hadisleri zikretmiş, din büyüklerinin sözlerinden örnekler vermiş; ardından riyanın tanımı, mahiyeti ve dışa vurum yolları, günah olması yönünden dereceleri, riyanın tedavisi; günahları alenî olarak yapmanın veya saklamanın, riya olur korkusuyla ibadetleri terketmenin dinî hükmü; kulun her durumda amellerini sadece Allah'ın bilmesine önem vermesi gerektiği gibi konular üzerinde durmuştur. Gazzâlî ayrıca amellerin kabul edilmesine etkisi bakımından riyanın farklı derecelerini sıralamıştır. Burada gösteriş kastı arttıkça riyanın zararının artacağı, Allah rızası, ibadet niyeti ve sevap beklentisi arttıkça riyanın zararının azalacağı anlatılmaktadır. En tehlikeli riya, kalpte yalnız Allah'a gösterilmesi gereken tâzimi Allah'tan başkasına gösteren kişinin riyasıdır; çünkü bu kişi Allah'a itaat ediyor gibi görünse de gerçekte başkasına itaat etmektedir. Bundan dolayı riya gizli şirk kabul edilmiştir (a.g.e., III, 301-305).

Başta mutasavvıflar olmak üzere diğer İslâm âlimleri tarafından da riya gizli şirk veya münafıklık sayılmıştır. İbn Hazm riya ve şöhret tutkusunu şirke yakın bir kötülük kabul eder (el-Aḫlâḳ, s. 38). Kuşeyrî'nin naklettiğine göre Fudayl b. İyâz kınanma kaygısıyla ameli terketmenin riya, insanlara gösteriş olsun diye amel etmenin şirk, bu iki kusurdan kurtulmanın ihlâs olduğunu söylemiştir (er-Risâle, II, 446). Sûfîlere göre

riyakâr insan münafığa benzer. Riya, Allah'ın himayesine mazhar olanlar dışındaki insanların içinde karınca gibi kımıldar durur (Cemâleddin eş-Şâzelî, s. 42, 43). Bu sebeple riya duygusunu ancak ihlâs ehli tanıyabilir, ne kadar zararlı olduğunu da amellerini boşa çıkarmaktan korkan inâyet ehli kavrayabilir (Serrâc, s. 290; Muhâsibî, Âdâbü'n-nüfûs, s. 148-149). Bir sûfî halis ameli, "yazıcı meleğin dahi göremediği için yazamayacağı, amel sahibinin kendi nefsinin bile farkedemediği için böbürlenmeyeceği kadar gizli tutulan amel" diye tarif etmiştir (Kelâbâzî, s. 99).

Riyanın amellere ne ölçüde zarar vereceği konusu da kaynaklarda ele alınmıştır. Buna göre amellerde esas olan gizliliktir, çünkü gizlilik ihlâslı olmayı ve riyadan kurtulmayı sağlar. Ancak amelleri açıktan yapmanın sakıncasının bulunmadığı, hatta faydalı olduğu durumlar da vardır. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de, "Sadakaları âşikâre olarak verirseniz bu ne güzel! Eğer yoksullara gizlice verirseniz bu sizin için daha hayırlıdır" buyurulmuştur (el-Bakara 2/271). Ayrıca hac, cihad, cuma namazı gibi gizlenmesi mümkün olmayan ameller de vardır. Namaz, oruç ve sadaka gibi gizlice yapılabilen amellerin insanlara örnek olup onları da hayırlı faaliyetlere teşvik etmek amacıyla açıktan yapılması daha faziletlidir. Hz. Peygamber, bu şekilde davranan kimsenin hem kendi amelinden dolayı hem de örnek olduğu kişi sebebiyle iki misli ecir kazanacağını bildirmiştir (Müsned, II, 397, 505; Müslim, "Zekât", 70; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 6). Bir kimsenin, insanların mümin olduğuna şahitlik etmeleri ve onun gibi davranmaları için alenen ibadet etmesinde de sakınca görülmemiştir. Ayrıca farzların hakkı ilân ve teşhir olup onların açıktan yapılması İslâm'ı ve onun şiarlarını ortaya koyma anlamına gelir (Fahreddin er-Râzî, VII, 73-75; Kurtubî, V, 423; XX, 213). Her durumda en önemli husus ihlâsın eksiksiz olmasıdır. Şayet böyle bir tehlike yoksa başkasına örnek olup öncülük etmek için ameli açıktan yapmak faziletlidir; gösteriş tehlikesinden kaygı duyulduğunda ise gizliliğin daha faziletli olduğunda ittifak edilmiştir. Amellerden önce, amel esnasında ve amellerden sonra riya duygusuna kapılmanın ibadetlerin kabul edilip edilmemesini ne ölçüde etkileyeceği konusu üzerinde de durulmuştur (meselâ bk. Muhâsibî, er-Riᶜâye, s. 208-213; Gazzâlî, III, 307-318; Kurtubî, V, 422-424).

## BİBLİYOGRAFYA

M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “reʾy” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “reʾy” md.; Müsned, II, 301, 322, 397, 435, 505; IV, 124; V, 270, 428, 429; Muhâsibî, er-Riʿâye li-ḥuḳūḳıllâh (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Beyrut 1405/1985, s. 153-306; a.mlf., Âdâbü’n-nüfûs (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Beyrut 1408/1987, s. 148-149; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 290; Kelâbâzî, et-Taʿarruf li-mez̠hebi ehli’t-taṣavvuf, Beyrut 1407/1986, s. 99; İbn Hazm, el-Aḫlâḳ ve’s-siyer fî müdâvâti’n-nüfûs, Beyrut 1405/1985, s. 38; Kuşeyrî, er-Risâle, II, 446; Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 274-335; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, VII, 73-75; Kurtubî, el-Câmiʿ, V, 422-424; XX, 211-213; Cemâleddin eş-Şâzelî, Ḳavânînü ḥikmeti’l-işrâḳ, Kahire 1380/1961, s. 42, 43; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî (Sa‘d), XXIV, 130-132.

Mustafa Çağrıcı

# RİYAD

(الرياض)

Suudi Arabistan’ın başşehri.

Arap yarımadasının orta kesimini kaplayan Necid platosunun doğudaki Dehnâ çölü sınırına yakın bir yerinde kurulmuştur. Tarihte Ârız, Harc, Veşm, Südeyr, Zilfî, Mahmel ve Vâdiddevâsir gibi bölgeleri de içine alan coğrafyanın adı olan Riyad’ın sözlük anlamı “bahçeler”dir. Kabilelerin göç yolu üzerinde bulunmasından dolayı Riyad bölgesinin eskiden beri iskân gördüğü ve Kur’ân-ı Kerîm’de adı geçen Âd ve Semûd ile Arap kabilelerinin en eskilerinden Tasm, Cedîs ve Amâlika’nın bazı gruplarının burada yaşadığı düşünülmektedir. Aynı şekilde Himyerî ve Kinde krallıklarının da bu bölgede nüfuz kurduğu sanılmaktadır. İslâm coğrafyacılarının eserlerinde daha ziyade Necid, Yemâme veya Hacrülyemâme adlarıyla zikredilen Riyad bölgesi ünlü Arap kabilelerinden Benî Hanîfe, Benî Temîm, Benî Âmir b. Sa‘saa ve Aneze’nin önemli kollarının yaşadığı yer olarak gösterilmektedir. İhtiva ettiği su kaynaklarından ötürü Riyad ve civarı, İslâmiyet’in yayılmasından sonra hac yoluna dönüşen Arabistan’ın güney-kuzey ve doğu-batı istikametlerindeki ticaret yollarının en önemli uğrak yeri konumundadır.

Hz. Peygamber devrinde İslâm’ın yayıldığı ilk bölgelerden olan ve Riyad’ı da kapsayan Yemâme bölgesi aynı zamanda ilk ridde hareketlerinin başladığı yerdir. Bu sebeple ilk İslâm orduları ridde hareketlerine karşı bu bölgeye sevkedilmiştir. Hulefâ-yi Râşidîn devrinden itibaren merkezden gönderilen valilerle yönetilmiş, ancak bölgede Abbâsî Devleti’nin zayıflamasıyla birlikte kabile güçlerine dayanan yerel emirlikler etkili olmaya başlamıştır. 923’te (1517) Arap yarımadası kısmen Osmanlı yönetimine girdiğinde Necid ve civarında birçok emirlik bulunuyordu. 952’de (1545) Basra, 960’tan (1553) sonra Lahsâ beylerbeyiliğinin kurulmasıyla mahallî emirlikler de Osmanlı hâkimiyetine girdi. Fakat sahildeki Osmanlı idaresi Necid içlerine nüfuz edemediğinden bölgenin geleneksel yapısı değişmedi. Devletin yerel sorumlulukları genellikle

Mekke emîrlerine yüklendi. Emîrler, bölgeden vergi toplamanın yanı sıra kabileler arası anlaşmazlıkların giderilmesi için de müdahalelerde bulunuyordu. Bu durum, Osmanlı Devleti'nin Lahsâ beylerbeyileri yerine Benî Hâlid kabilesinin devlet adına hüküm sürmesi prensibini benimsediği XVII. yüzyılın ikinci yarısına kadar devam etti. Eski Hacrülyemâme şehrinin kalıntıları üzerine kurulan Riyad'ın sürekli bir yerleşim merkezi haline gelmesi de bu dönemde gerçekleşti.

Riyad'ın yakınında bulunan Dir'iye Emirliği 1136 (1724) (veya 1139/1727) yılında Suûdîler'in eline geçti. Riyad ise 1099'dan (1688) itibaren Benî Hanîfe'den Ebû Zer'a ailesinin yönetimindeydi. Bu iki komşu emirliğin ilişkileri Muhammed b. Abdülvehhâb'ın 1158'de (1745) Dir'iye'ye gelmesiyle bozulmaya başladı ve o tarihte Dir'iye Emîri Muhammed b. Suûd ile Muhammed b. Abdülvehhâb arasında sağlanan ittifak sonucu Vehhâbîlik adına ilk önce Riyad'a saldırmaya karar verildi. O sırada Riyad emîri olan Dehhâm b. Devvâs ile Suûd ailesine bağlı kuvvetlerin 1746-1773 yılları arasında otuz beş defa karşı karşıya geldikleri mücadelenin sonunda Riyad Suûdîler'in eline geçti. Ardından Arap yarımadasında Vehhâbîliğin yayılması hızlandı ve Riyad stratejik bir mevki haline geldi. Vehhâbîler'i Hicaz'dan çıkarmak üzere görevlendirilen Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın başlattığı askerî harekâta Riyad halkı da destek verdi ve bölge 1818'de Osmanlı denetimine girdi.

Suûd ailesinden Türkî b. Abdullah 1824'te aldığı, Dir'iye'ye göre muhafazası daha kolay ve tarıma daha elverişli olan Riyad'ı idare merkezi yaptı; Osmanlı Devleti de vergi vermesi karşılığında Türkî'nin yönetimini onayladı. Türkî eski surları onarıp güçlendirerek bugünkü Riyad'ın temellerini attı ve istikrarı sağlamaya çalıştı; fakat aile içi rekabet neticesinde on yıl sonra öldürüldü. Yerine geçen oğlu Faysal'ın vergi ödememesi üzerine Mısır'dan gönderilen Hurşid Paşa 1837'de şehre girerek beraberinde getirdiği Hâlid b. Suûd'u emîr tayin etti. 1840 Londra Antlaşması'nın ardından Osmanlı askerlerinin Necid'i boşaltmasıyla Hâlid b. Suûd Riyad'dan ayrılmak zorunda kaldı. 1843'te Mısır'da tutuklu bulunan Faysal b. Türkî serbest bırakılınca Riyad'ın yönetimini tekrar ele geçirdi ve Osmanlı Devleti önce onun emirliğini tanıdı, sonra da kendisini Necid kaymakamlığına getirdi (1848). Faysal'ın nüfuzu Riyad merkezli Necid kaymakamlığı döneminde sahil kesimlerine kadar yayıldı ve

Riyad'ın cazibesi giderek arttı. 1865 yılında Faysal'ın ölümüyle aile içi çekişmeler tekrar başladı. Babasının yerine kaymakam tayin edilen Abdullah'a kardeşi Suûd muhalefet etti. Böylece Riyad uzun yıllar sürecek bir iç mücadelenin merkezi haline geldi. Bu arada Bağdat Valisi Midhat Paşa, Ahsâ'ya askerî bir harekât düzenledi ve Necid sahillerinde tekrar istikrar sağlandı. Ancak Abdullah'ın rakibi Suûd b. Faysal bertaraf edilemedi ve onun 1875 yılında ölümüne kadar Riyad'ı elinde tutması engellenemedi. Bu tarihten itibaren mücadele Suûd'un oğulları ile Faysal'ın oğulları arasında gelişti. Bölgede yeni bir güç olarak ortaya çıkan Hâil Emîri İbn Reşîd bu karışıklıklardan yararlanarak 1891'de Riyad'a girdi ve Muhammed b. Faysal'ı emirlik tahtına oturttu. Riyad'ı terketmek zorunda kalan Suûd ailesi Sabâh hânedanının desteğiyle Küveyt'e yerleşti. 1897'de Muhammed b. Reşîd'in ölümü üzerine Reşîdîler'le Benî Sabâh arasındaki mücadele tekrar başladı. Bu rekabette Abdülazîz b. Abdurrahman b. Suûd, Benî Sabâh'ı destekledi, buna karşılık müstakbel Riyad emîri olarak kabul edildi. Reşîdîler'in giderek zayıflaması ve Riyad'a takviye yapamaması Abdülazîz'in 15 Ocak 1902'de şehri ele geçirmesiyle sonuçlandı. Osmanlı Devleti, Abdülazîz'in babası Abdurrahman'ı Riyad kaymakamlığına getirdi, o da yönetimi fiilen oğlu Abdülazîz'e bıraktı. Abdülazîz 1932'de Suudi Arabistan Krallığı'nı kurduğunda Riyad'ı başşehir yaptı.

Riyad merkez olduğu yıllarda 30.000 nüfuslu küçük bir şehir iken petrol gelirlerinin yansımaya başladığı 1950'lerden itibaren hızla büyümeye başladı ve 1997'de 2.800.000'e ulaşan nüfusu 2000'li yıllarda 4 milyonu geçti. 1949'da surlarının yıkılmasından sonra XIX. yüzyıla ait Masmek Kalesi ile eski Suûd sarayından başka tarihî yapısı kalmayan Riyad, Suudi Arabistan'ın en gelişmiş şehri, modern mimaride yapılmış ticaret ve alışveriş merkezleri, yaygın hizmet binalarıyla dünyanın en hızlı büyüyen şehirlerinden biri oldu. Başşehir olmanın sağladığı imkânlarla, bilhassa petrol rafinerileri ve diğer sanayi kuruluşlarıyla Suudi Arabistan'ın ekonomik bakımdan da en önemli şehri haline geldi. 1940'ta herhangi bir modern okul bulunmayan Riyad'da bugün Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye (1953) ve Câmiatü'l-Melik Suûd (1957) adlı iki büyük üniversite eğitim vermektedir. Dünya Müslüman Gençlik Teşkilâtı (1972), İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı İslâm Ülkeleri Dayanışma Oyunları Spor Federasyonu ve Uluslararası Arap-İslâm Okulları Birliği ve Körfez İşbirliği Konseyi (1981) Riyad'da kuruldu. 1951 yılından beri Riyad'ı

Basra körfezi kıyısındaki Demmâm'a bağlayan demiryolu hattı bulunmaktadır.

## BİBLİYOGRAFYA

BA, BEO, nr. 193339, 193796, 198727; BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 1535, 1735, 10782; BA, Yıldız-Sadaret Hususi Mâruzat Evrakı, nr. 253/38, 253/92; Lutfî, Târih, VIII, 148; Osman b. Bişr en-Necdî, ʿUnvânü'l-mecd fî târîḫi Necd (nşr. Abdurrahman b. Abdüllatîf b. Abdullah Âlü'ş-Şeyh), Riyad 1402/1982, I-II; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Târîḫu Necd, Kahire, ts., s. 26; R. B. Winder, Saudi Arabia in the Nineteenth Century, London-New York 1965, tür.yer.; Hamed el-Câsir, Medînetü'r-Riyâḍ, Riyad 1966; Hüseyin Halef eş-Şeyh Haz'al, Târîḫu'l-Cezîreti'l-ʿArabiyye fî ʿaṣri'ş-Şeyḫ Muḥammed b. ʿAbdilvehhâb, Beyrut, ts. (Matâbiu dâri'l-kütüb), s. 234-236, 309-310; Muhammed b. Abdullah Âlü Abdülkādir, Tuḥfetü'l-müstefîd bi-târîḫi'l-Aḥsâʾ fi'l-ḳadîm ve'l-cedîd, Riyad 1982, s. 143-148; P. Bonnenfant, "La capitale saoudienne: Riyadh", La péninsule arabique d'aujourd'hui, Paris 1982, II, 655-705; Riyadh: The City of the Future, Riyad, ts. (King Saud University Press); W. Facey, Riyadh: The Old City, London 1992; Zekeriya Kurşun, Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hâkimiyeti: Vehhabî Hareketi ve Suud Devleti'nin Ortaya Çıkışı, Ankara 1998, tür.yer.; Abdullah b. Nâsır el-Velîî v.dğr., Mınṭıḳatü'r-Riyâḍ, Riyad 2002, I-IX, tür.yer.; Takvîm-i Vekāyi', nr. 350, 22 Ramazan 1263; B. Philby, "Riyadh: Ancient and Modern", MEJ, XIII/2 (1959), s. 129-141; Kāmûsü'l-a'lâm, III, 2385; A. Grohmann - [Ahmet Ateş], "Riyâd", İA, IX, 744-747; C. Chaline, "al-Riyāḍ", EI² (İng.), VIII, 547-548.

Zekeriya Kurşun

# RİYÂHÎ

(الرياحي)

Ebû İshâk İbrâhîm b. Abdilkādir b. Ahmed b. İbrâhîm er-Riyâhî et-Testûrî et-Tarablusî (ö. 1266/1850)

Mâlikî fakihi, müderris, şair ve sûfî.

1180’de (1766-67) doğdu. Aslı Libya Trablusgarp’ta yerleşmiş Mehâmîd (Mahmudlar) kabilesinden olup büyük dedesi İbrâhim buradan Tunus’a göçerek Riyâh’a (bugünkü Mecâzülbâb) bağlı Arûse mevkiine yerleşmiş ve Kur’an okutmakla meşgul olmuştur. Oğlu Ahmed, Endülüs’teki Testûre’ye göç etmiş, kendisi ve oğlu Abdülkādir burada vefat etmiş, İbrâhim de burada dünyaya gelmiştir. Hıfzını ve ilk öğrenimini Testûre’de tamamlayan Riyâhî ilim tahsili için Tunus’a gitti. Havânîtüâşûr ve Bi’rülahcâr medreseleriyle Zeytûne Camii’n-de dil, edebiyat, hadis, fıkıh ve tefsir dersleri aldı. Önceleri Şâzeliyye tarikatına intisap etmişken daha sonra Ticâniyye tarikatına geçti. Uzun bir süre Zeytûne Camii ile Câmiu Yûsuf Sâhibi’t-tâba‘da müderrislik yaptı. Başta oğulları Muhammed Tayyib ile Ali olmak üzere Muhammed Neyfer, Muhammed Bahrî, Tâhir b. Âşûr ve Muhammed b. Selâme gibi birçok öğrenci yetiştirdi.

Tunus’taki yirmi yıla yakın müderrislik hayatında geçim sıkıntısı çeken Riyâhî buradan ayrılmaya karar verince bundan haberdar olan Vezir Ebü’l-Mehâsin Yûsuf Sâhibü’t-tâba‘ ona ev temin etti, tevsik göreviyle maaş bağladı ve kendisini evlendirmek suretiyle kararından vazgeçirdi. Tunus’ta kuraklık sebebiyle yaşanan kıtlık ve açlık üzerine Emîr Hammûde Paşa 1218 (1803) yılında Riyâhî başkanlığındaki bir heyeti erzak talebi için Mağrib-i Aksâ Sultanı Mevlây Süleyman’a gönderdi. Riyâhî, sultana kasideler sundu ve talebini dile getirdi; ardından gemiler dolusu erzakla geri döndü. Bu sefer esnasında Fas, Karaviyyîn ve Selâ’da Muhammed el-Kureşî es-Selâvî, Muhammed b. Fakīh ve Muhammed Arabî ed-Dimnâtî gibi âlimlerle tanıştı; onlardan faydalandı ve icâzet aldı. Yine burada Ticâniyye tarikatı kurucusu Seyyid Ahmed et-Ticânî’den tarikatın esaslarını

öğrenerek Tunus'ta onun halifesi oldu ve tarikatı yaydı. Havânîtüâşûr Medresesi yakınında Ticâniyye evrâd ve ezkârının okunduğu Zâviyetü Sîdî İbrâhim er-Riyâhî'yi yaptırdı. 1221'de (1806) üstadı Ömer Mahcûb, Tunus Mâlikî kadılığından azledilince Hammûde Paşa, Riyâhî'yi bu göreve getirmek istediyse de o bunu kabul etmemek için Zağvân'a kaçtı, hocası İsmâil Temîmî'nin kadı tayin edilmesi üzerine dönerek tedrîs görevine devam etti. Aynı yıl hacca giden Riyâhî bu sırada Mısır ve Hicaz âlimlerinden istifade etti ve 1242 (1827) yılında ülkesine döndü. 1248'de (1832) İsmâil Temîmî'nin vefatından sonra Emîr Mustafa Bay'ın teklif ettiği Mâlikî başmüftülüğü görevini kabul etti. Her hafta emîrin huzurunda toplanan şer'î meclise Hanefî müftüsüyle birlikte katıldı ve başkanlık yaptı. Bir mecliste eski öğrencisi ve Tunus kadısı Muhammed Bahrî ile yetimin bakımı ve mirasıyla ilgili bir meselede tartıştı. Onuruna son derece düşkün olan ve fikirlerinin tartışılmasına tahammül edemeyen Riyâhî, emîrin kadının görüşünü yürürlüğe koyması üzerine görevinden istifa etti ve emîre vekâleten hac yolculuğuna çıktı. İskenderiye'ye uğrayıp Kahire'ye gitti; burada Ezher ulemâsı tarafından iyi karşılandı. Medine'de Ravza-i Nebî'nin karşısında okuduğu "Dâliyye"sinde anılan tartışmayla ilgili şikâyetini dile getirdi. Hacdan dönmeden kısa bir süre önce veya hac dönüşünde Emîr Mustafa ile Muhammed Bahrî'nin vefatı Riyâhî'nin bedduasıyla ilgili görüldüğünden Mustafa Bay'ın oğlu I. Ahmed'in Riyâhî'den çekindiği ve daima gönlünü almaya çalıştığı kaydedilir.

1254 (1838) yılında Emîr I. Ahmed, Osmanlı Devleti'nin Tunus'u yıllık vergiden muaf tutmasını temin için Riyâhî'yi fakih ve kâtip Mahmûd Bûhâris ile birlikte İstanbul'a gönderdi. Sultan II. Mahmud ve maiyeti tarafından yapılan karşılamada okuduğu Kur'an sebebiyle herkesin hayranlığını kazanan Riyâhî, Sultan Mahmud'a ve Sadrazam Mustafa Reşid Paşa'ya talebini dile getiren kasideler sundu. Şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey'le tanıştı, onunla mektuplaşmaları devam etti. Osmanlı Devleti de Tunus'tan yıllarca vergi almadı. Emîr I. Ahmed 1255'te (1839) müderrisler arasında rütbe esasını getirince Riyâhî,

Zeytûne Camii'nde birinci derece müderris oldu ve buradaki eğitim işlerini yöneten Meclisü'n-nezâreti'l-ilmiyye üyesi seçildi. Aynı zamanda Zeytûne Camii birinci imamı olarak görevlendirildi. Zeytûne Camii'n-de bu iki görevi şahsında birleştiren ilk âlim olan Riyâhî güzel sesiyle okuduğu

Kur’ân-ı Kerîm ile, cuma ve bayram hutbeleriyle çok etkili oldu. 12 Rebîülevvel 1257’de (4 Mayıs 1841) Zeytûne Camii’nde devlet erkânı ile ulemânın katıldığı mevlid töreninde ilk defa mevlid okuyan Riyâhî bunun için muhtasar bir mevlid kaleme aldı (İbn Ebü’d-Dıyâf, s. 88; Ömer er-Riyâhî, II, 2). 1266’da (1850) büyük oğlu Muhammed Tayyib kolera salgınında öldü ve onun için bir m,ersiye kaleme aldı. 17 Ramazan’da da (27 Temmuz) kendisi koleradan öldü ve zâviyesinin hazîresine defnedildi.

Orta seviyede bir şair olan Riyâhî’nin Sultan II. Mahmud, Mustafa Reşid Paşa, Tunus emîrleri Hammûde Paşa, Mustafa Bay, I. Ahmed, Mağrib sultanları Mevlây Süleyman, Abdurrahman b. Hişâm gibi devlet adamları ile hocalarına, Şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey’e, Medine’de tanıdığı Abdüşşekûr elMedenî’ye ve daha birçok ulemâ ile Ticâniyye, Şâzeliyye, Rahmâniyye tarikatı ileri gelenlerine yazdığı methiye ve mersiyeleri bulunmaktadır. Allah’a münâcât ile (ibtihâl) Hz. Peygamber’e tevessül şiirleri de önemli bir yekün tutmaktadır. Şiirlerinin bir kısmı mev‘iza, tekellüflü gazel, ihvâniyat, icâzetler, fetvalar, fıkıh-kelâm meseleleri gibi takrirî konularda olmakla birlikte münâcât ve Hz. Peygamber’e tevessül şiirleriyle Seyyid Ahmed et-Ticânî, Beşîr ez-Zevâvî gibi tarikat şeyhleri için yazdığı methiye ve mersiyeler daha samimi ve liriktir. Ölüm, doğum, tayin gibi olaylara tarihleri, doğum ve görev tayini kutlamaları ile takrizlerin de önemli yer tuttuğu şiirlerinde âyet, hadis ve kadîm şiirden yaptığı tazmin ve istişhâdlara sıkça rastlanmaktadır. Torunu Muhammed Neyfer ʿUnvânü’l-erîb adlı eserinde şiirlerinden birçoğuna yer verdiği gibi (II, 727-800) İbn Ebü’d-Dıyâf İtḥâfü ehli’z-zamân’ında önemli bir kısmını kaydetmiş, Muhammed b. Osman es-Senûsî de Mecmaʿu’d-devâvîni’t-Tûnisiyye’sine 2000 beyte yakın şiirini almıştır.

Eserleri. Şiir, Dil ve Edebiyat. 1. Dîvân (Tunus 1330/1912; nşr. Muhammed el-Ya‘lâvî - Hammâdî es-Sâhilî, Beyrut 1990). 2. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi’l-Fâkihî li’l-Ḳaṭr. İbn Hişâm en-Nahvî’nin Ḳaṭrü’n-nedâ adlı kitabına Abdullah b. Ahmed el-Fâkihî’nin Mücîbü’n-nidâ ilâ şerḥi Ḳatri’n-nedâ adıyla yaptığı şerhi üzerine (Bulak 1264; Kahire 1281) hâşiyesi olup yazma nüshası el-Mektebetü’l-vataniyye’de (Tunus) bulunmaktadır. 3. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi’l-Ḳāḍî Zekeriyyâ ʿale’l-Ḫazreciyye. Abdullah b. Osman el-Hazrecî’nin aruz manzumesi için Zekeriyyâ el-Ensârî’nin kaleme aldığı Fetḥu Rabbi’l-beriyye bi-şerḥi’l-Ḳaṣîdeti’l-Ḫazreciyye adlı şerhin hâşiyesidir. Eser bazı

kaynaklarda şerh olarak da geçmektedir. 4. Mevlidü ḫayri'l-enâm (Tunus 1876). Tunus Emîri I. Ahmed'in teklifiyle Mustafa Bekrî el-Mısrî'nin el-Menhelü'l-aṣfâ fî mevlidi'r-Resûli'l-Muṣṭafâ adlı mevlidinden ihtisar edilerek düzenlenmiştir. Torunu Ömer er-Riyâhî'ye ait Taʿṭîrü'n-nevâḥî'de Ḳıṣṣatü'l-mevlidi'n-nebeviyyi'ş-şerîf adıyla da yer almaktadır (II, 1-11). 5. Naẓmü'l-Âcurrûmiyye (et-Tuḥfetü'l-ilâhiyye). Tunus'ta el-Mektebetü'l-vataniyye'de (nr. 2923) yazma nüshası olduğu gibi Taʿṭîrü'n-nevâḥî'de de yayımlanmıştır (I, 164-172). 6. İtḳānü'ż-żabṭ fi'l-farḳ beyne's-sebeb ve'ş-şarṭ (nşr. Nûreddin Abbâsî, el-Muvâfaḳāt, IV/4 [Cezayir 1416/1995], s. 346-363). Fıkıh usulüne dair olup Yahyâ b. Muhammed eş-Şâvî'ye reddiyedir.

Risâle, Fetva ve Cevapları. İbrâhim er-Riyâhî'nin Zeytûne Camii'ndeki imam-hatiplik görevi sırasında hazırladığı çok sayıdaki cuma ve bayram hutbesi edebî nesrin güzel örnekleri arasında yer alır. Ayrıca müftülüğü esnasında sorulan sorulara cevap olarak verdiği fetvaları, çeşitli fıkhî konulara dair yazdığı risâleleriyle sorulara cevap yazıları bulunmaktadır. Torunu Ömer er-Riyâhî, Taʿṭîrü'n-nevâḥî adlı eserinde biyografisiyle hutbe, risâle, fetva ve şiirlerinden oluşan hacimli bir koleksiyona yer vermiştir. Hutbelerinin bir kısmı bu eserde yer aldığı gibi (II, 63-105) oğlu Ali er-Riyâhî de Dîvânü ḫuṭab minberiyye (Mecmûʿatü ḫuṭab cumaʿiyye) adıyla bir eser oluşturmuştur. Bu tür eserlerinin bir kısmı şunlardır: 1. Fetvâ fî cevâzi'l-iḥtimâ bi'l-ecnebiyyi ʿani'l-mille. Hayatî tehlikenin bulunması halinde himayeciliğin (mandacılık) cevazına dairdir. Risâle Kadı Muhammed el-Annâbî'ye cevap şeklinde yazılmış olup Fas müftüsü Mehdî el-Vezzânî el-Miʿyârü'l-cedîd'inde buna uzun bir reddiye yazmıştır. 2. Risâle fî mesʾeleti irâḳati ḫamri'l-müslim. 3. Risâle fî mesʾeleti men üstüdʿiye li'l-ḥalf ʿale'l-Muṣḥaf. 4. Risâletü defʿi'l-licâc fî nâzileti İbni'l-Ḥâc. Mustafa Bay'ın sarayında Tunus kadısı Muhammed el-Bahrî ile yaptığı tartışmayla ilgilidir. 5. Risâle fi'l-meʾceli'l-müşterek. 6. Risâletü'l-Mibred. Ahmed et-Ticânî'nin Allah'ın kelâm sıfatına dair bazı ifadelerini eleştiren ve bu sebeple onu sünnet dairesi dışında gören Muhammed en-Nümeylî'ye cevaptır. 7. en-Nercisiyyetü'l-ʿanberiyye fi'ṣ-ṣalavât ʿalâ ḫayri'l-beriyye. 8. Risâle fi'r-red ʿalâ Risâleti Muḥammed b. ʿAbdilvehhâb (daha geniş bilgi için bk. Mahfûz, II, 397-399; Muhammed b. Osman es-Senûsî, s. 299-305). Mahmûd İlyâs, İbrâhîm er-Riyâḥî müfekkiren ve edîben adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1978, Tunus Üniversitesi

Edebiyat Fakültesi).

## BİBLİYOGRAFYA

İbrâhim b. Abdülkādir er-Riyâhî, Dîvân (nşr. Muhammed el-Ya‘lâvî - Hammâdî es-Sâhilî), Beyrut 1990, neşredenin girişi, s. 5-19; İbn Ebü’d-Dıyâf, İtḥâfü ehli’z-zamân (nşr. Ahmed Abdüsselâm), Tunus 1971, s. 2, 12, 13, 14, 16, 21, 88, ayrıca bk. tür.yer.; Selâvî, el-İstiḳṣâ, IX, 5-6; Muhammed b. Osman es-Senûsî, Müsâmerâtü’ẓ-ẓarîf bi-ḥüsni’t-taʿrîf (nşr. M. Şâzelî Neyfer), Beyrut 1994, I, 252-339; II, 208; Ömer er-Riyâhî, Taʿṭîrü’n-nevâḥî bi-tercemeti’ş-şeyḫ Sîdî İbrâhîm er-Riyâḥî, Tunus 1320, I, 164-172; II, 1-11; Mahlûf, Şeceretü’n-nûr, s. 386-389; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 42; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 41; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, I, 49; Mahfûz, Terâcimü’l-müʾellifîn, II, 387-400; Muhammed b. el-Hoca, Târîḫu meʿâlimi’t-tevḥîd fi’l-ḳadîm ve’l-cedîd (nşr. el-Cîlânî b. Yahyâ - Hammâdî es-Sâhilî), Tunus 1985, s. 69, 70, 100, ayrıca bk. tür.yer.; Sâdık ez-Zemerlî, Aʿlâm Tûnisiyyûn (trc. Hammâdî es-Sâhilî), Beyrut 1986, s. 49-55; Cân Fûntân, Fihris târîḫî li’l-müʾellefâti’t-Tûnisiyye, Tunus 1986, s. 118; M. Neyfer, ʿUnvânü’l-erîb, Beyrut 1996, II, 724-800.

İsmail Durmuş - Necât el-Merînî

# RİYÂLE

Kalyonlardan oluşan donanmada üçüncü rütbeli kalyon kaptanına ve onun gemisine verilen ad.

Aslı İtalyanca reale olan kelime, Osmanlı donanmasında kapudâne ve patronadan sonra gelen bir rütbe olarak XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren görülür. Bu rütbe sınıflandırması Akdeniz'deki Avrupalı denizci devletlerden Garp ocakları donanmasına, oradan da Girit savaşları sırasında (1645-1669) kalyon yapımına başlanmasıyla birlikte Osmanlı donanmasına geçmiştir. Donanmanın rütbeli kaptanlarından birini ifade eden kelime, 1093'te (1682) kesin biçimde kalyon düzenine geçilmesinin ardından XVIII. yüzyılın başında resmî bir rütbe haline gelmiştir.

Kapudâne, patrona ve riyâlenin gemilerinde kendilerine ait kaptanlık alâmeti olarak flamaları ve ellerinde asâları vardı. Bunlardan sonra gelen gemilerin kaptanlarına süvari kaptan denilirdi. Tayin ve azillerinde kapudan paşa yetkiliydi. Sancak

gemileri denilen kapudâne, patrona ve riyâle kalyonlarında biri yeşil, diğeri kırmızı iki bayrak mevcuttu. Yeşil bayrağın ortasında zülfikar şeklinde kılıç, kırmızı bayrakta bir hilâl ve yıldız bulunurdu. Kapudâne mîrî kalyonlar filosunun kumandanı idi. Bindiği gemiye kapudâne-i hümâyun adı verilirdi. Flamasını sancağın altına asardı ve kaptanlık alâmeti olarak yeşil renkli asâsı vardı. XVIII. yüzyılın sonlarında yıllık salyânesi 4500 kuruştu. Patrona mîrî kalyonların ikinci kaptanı idi ve gemisine patrona-i hümâyun denirdi. Rütbesi beylerbeyi veya bazan sancak beyi seviyesindeydi. Mavi renkli asâsı olan patrona flamasını öndeki pruva direğine asardı. XVIII. yüzyıl sonlarında salyânesi 3500 kuruştu. Riyâle mîrî kalyonların üçüncü kaptanı idi ve bindiği gemiye riyâle-i hümâyun adı verilirdi. Flamasını baştan üçüncü mizana direğine asardı. Salyânesi 3000 kuruştu (Uzunçarşılı, s. 433-434). Küçük Hüseyin Paşa'nın kaptan-ı deryâlığı sırasında (1792-1803) kapudâne-i filuka ve filukacılarının rengi mavi, patronanın sarı ve riyâlenin beyazdı.

Riyâle ile ilgili tesbit edilebilen erken tarihli kayıtlardan birinde, Kaptanıderyâ Murad Paşa kumandasında 1064'te (1654) Girit'e yardım için hareket eden Osmanlı donanmasında bulunan Trablusgarp filosunun kumandanı Küçük Mehmed Kapudan'ın Venedik donanması ile karşılaştıkları zaman yaptığı savaş planında Venedik kapudânesinin karşısına kendi kapudânesini, patronasına karşı kendi patronasını ve riyâlesine karşı kendi riyâlesini koyduğu belirtilir (Abdurrahman Abdi Paşa, s. 54-55). Bu durum, Osmanlı donanmasına dahil olan Garp ocakları filosunun rütbeleri içinde riyâlenin mevcudiyetini gösterir. Halbuki 1093'te (1682) yeniden oluşturulan mîrî kalyon filosunda Mısırlıoğlu İbrâhim Paşa kapudâne olarak Rodos sancak beyliği, Baba Hasan ise patrona olarak Reşid sancak beyliği göreviyle yer alırken daha sonra Mısırlıoğlu, Kıbrıs beylerbeyiliğine ve vezâretle kaptan paşalığa yükseldiğinden onun yerine gelen Baba Hasan'ın vefatı üzerine kapudânelik görevi Kıbrıs beylerbeyi olarak iki tuğla Benefşeli Ali Bey'e, patronalık da bir tuğla Memi kapudâna verilmişti (Silâhdar, II, 254-255). Bu dönemde henüz riyâle rütbesi bulunmuyordu. 1100'de (1689) kapudâne olan Memi Reis beylerbeyi ve patrona olan Mezemorta Hüseyin sancak beyi rütbesindeydi (BA, MD, nr. 99, hk. 284). Bu sırada rütbeler arası kademeler tesbit edilirken riyâle rütbesi de devreye sokulmuştu. 1113 (1701) tarihli Bahriye Kanunnâmesi'ne göre kapudan paşalık makamına kapudâne-i hümâyun kumandanlığından tayin yapılması gerekiyordu. Kapudâne makamına patronalıktan, patrona yerine riyâle görevinden tayin yapılması kararlaştırılmıştı. Riyâle kadrosu boş ise diğer kalyonların süvarilerinden en liyakatli olanı tayin ediliyordu. Savaşta kapudan paşa büyük kalyona bindiğinden o kalyona başkapudâne denir ve birinci kapudâneye ikinci kapudâne adı verilirdi (BA, MD, nr. 112, s. 1-6). Kapudâne, patrona ve riyâle kaptanları teşrifatta tersane emini ve kethüdâsından sonra yer alıyordu.

Kalyonların büyüklüğüne göre mürettebatları da çoğalıyordu. 1101'de (1690) bir kapudâne 418, 1104'te (1693) 600, 1108'de (1696-97) üç ambarlı bir kapudâne 1001, 1113'te (1701) inşa edilen büyük kapudâne 1500 personele sahipken patrona kalyonunun mevcudu 1101'de (1690) 418, üç yıl sonra 550, riyâlenin ise 393 iken 500'e kadar çıkmıştı. XVIII. yüzyılın sonlarında mürettebat sayısı daha da artmıştı. 1189'da (1775) Anka-yı Bahrî kapudânesinde 750, Fethü'l-fettâh patronasında 700 ve Mesûdiye

riyâlesinde 600 mürettebat bulunuyordu. 1205’te (1791) Mukaddime-i Nusret kapudânesinin mürettebatı 900, Feyz-i Hudâ adlı patrona ile Nüvîd-i Fütûh riyâlesi 700’er kişi idi. Kapudâne, patrona ve riyâlenin mürettebatı arasında kapudan, gemi ağası, hoca, vekilharç, çavuş, yelkenci, vardiyan, topçu, aylakçı, saatçi, sandalcı, kalafatçı, marangoz vb. görevliler yanında zaman içinde mürettebatın çoğalması ile farklı görevlilerin gemiye girdiği görülmektedir. Ayrıca XVIII. yüzyılda bu gemilerin özel adlar taşıdığı bilinmektedir. Yüzyılın başlarında kapudâne kalyonunun adı Ejder Başlı, Sonkur Kıçlı, patronanın adı Şîr-i Revân Kıçlı, Tayyâr-ı Bahrî, riyâlenin adı Siyah At Başlı, Yaldızlı Şâhin Kıçlı olarak verilmişti. Donanmanın bu rütbeleri 1854 yılında bahriyede yapılan düzenleme ile değiştirilmiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

Abdurrahman Abdi Paşa, Vekāyi‘nâme (haz. Fahri Çetin Derin, doktora tezi, 1993), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 54-55; Silâhdar, Târih, II, 254-255; Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 433-435, 525; Lingua Franca, s. 145-146, 342-343, 370-371; İdris Bostan, Osmanlı Bahriye Teşkilâtı: XVII. Yüzyılda Tersâne-i Âmire, Ankara 1992, s. 38, 182-186; a.mlf., Kürekli ve Yelkenli Osmanlı Gemileri, İstanbul 2005, s. 163, 261, 263, 286, 293, 310, 311, 313, 321; a.mlf., “Kadırgadan Kalyona: 17. Yüzyılın İkinci Yarısında Osmanlı Gemi Teknolojisinin Değişimi”, Beylikten İmparatorluğa Osmanlı Denizciliği, İstanbul 2006, s. 194, 196, 199; J. Deny, “Riyālā”, EI² (İng.), VIII, 564-566.

İdris Bostan

# RİYÂSET

(الرياسة)

Kişiye güç ve itibar kazandıran, bir tutkuya dönüşmesi halinde ahlâka zarar vereceği düşünülen başkanlık anlamında ahlâk terimi

(bk. CÂH).

# RİYÂŞÎ

(الرياشي)

Ebü'l-Fazl el-Abbâs b. el-Ferec b. Alî b. Abdillâh er-Riyâşî el-Lugavî (ö. 257/871)

Basra mektebine mensup dil ve edebiyat âlimi.

177 (793) yılında Basra'da doğdu. Babası Cüzâm kabilesinden Riyâş adlı birinin kölesiydi. Basra'da Asmaî, Ma'mer b. Müsennâ, Ebû Zeyd el-Ensârî, İbn Sellâm el-Cumahî ve Ebû Osman el-Mâzinî gibi dilcilerden okudu. Diğer hocaları arasında Ebû Ma'mer Abdullah b. Amr el-Muk'ad, Amr b. Merzûk, Ebû Âsım en-Nâbî ve Muhammed b. Hâlid b. Usme gibi dil ve edebiyat âlimleri bulunmaktadır. Bunlar arasında daha çok Asmaî ve Ebû Zeyd el-Ensârî'den istifade etti ve onların kitaplarını ezberledi (İbnü'l-Kıftî, II, 370). Tahsil hayatı ile ilmî ve edebî faaliyetlerinin hemen tamamı Basra'da geçen Riyâşî'den yararlanan ve rivayet edenler arasında İbn Kuteybe, Sükkerî, İbn Ebü'd-Dünyâ, Müberred, İbrâhim Harbî, Sa'leb, Hasan b. Uleyl el-Anezî, Şemir b. Hamdeveyh, İbn Düreyd ve İbn Dürüsteveyh gibi dilciler ve edebiyatçılar vardır. Resmî bir görev almayan Riyâşî, Mütevekkil-Alellah Ca'fer b. Muhammed devrinde kendisine Basra kadılığı teklif edilmek üzere Sâmerrâ'ya çağrıldığında halifeyi bir şiirle övdü ve Basra'da ilmî faaliyetlerini sürdürdüğü caminin sahipsiz kalacağını ileri sürerek kadılık görevinden affını istedi (a.g.e., a.y.). Sâmerrâ'da kaldığı süre içinde (849-851) Riyâşî'den yararlanan Vezir Feth b. Hâkān et-Türkî (el-Fârisî) kendisine büyük ilgi gösterdi ve bol ihsanlarla onu Basra'ya geri gönderdi. 230 (845) yılında Bağdat'a giden Riyâşî hadis âlimi Ebû Yûsuf Ya'kūb, İbn Şeybe ve Ubeydullah İbnü's-Serî'nin yanında kaldı. Başta Sa'leb ile Ahfeş el-Evsat olmak üzere bazı dil ve edebiyat âlimleriyle görüştü ve onlarla münazaralar yaptı. Sa'leb ile yaptığı tartışmalarda gramer ve i'rab konularında zayıf kalmasına rağmen Sa'leb onu lugat, Arap şiiri ve ahbâr alanlarında engin bir deniz olarak nitelemiştir

(Ebü’l-Kāsım ez-Zeccâcî, s. 47, 48; İbnü’l-Kıftî, II, 372).

Lugat, nahiv, şiir ve ahbâr rivayeti sahasında devrinin en önemli simalarından olan Riyâşî Ma‘mer b. Müsennâ, Asmaî, Ebû Zeyd el-Ensârî ve Ahfeş el-Evsat’tan sonra Basra dil mektebinin en meşhur temsilcilerinden biridir. Cermî, Ebû Osman el-Mâzinî, Tevvezî ve Ebû Hâtim es-Sicistânî gibi dilcilerle birlikte Basra dil mektebinin altıncı tabakası içinde yer alır. Riyâşî’ye Sîbeveyhi’nin el-Kitâb’ını okutan hocası Mâzinî’nin eserin yarısına gelince talebesinin onu kendisinden daha iyi anladığını söylemesi, ayrıca Câhiz’in, Kitâbü’l-Büldân’ında Basra ricâlinden söz ederken emsali bulunmayan üç dil âlimi Mâzinî, Riyâşî ve İbrâhim b. Abdurrahman ez-Ziyâdî’nin bu şehirde yetiştiğini belirtmesi (İbnü’l-Kıftî, I, 283) Riyâşî’nin lugat ve nahiv ilmindeki gücünü kanıtlamaktadır. el-Kitâb’ın son yarısının genellikle lugat konularını içermesi bakımından Mâzinî bu alanda kendisinden daha yetkili olan Riyâşî’den istifade etmiştir (İbn Mis‘ar et-Tenûhî, s. 79). Hadis âlimi Muhammed b. Abdüsselâm el-Huşenî, Mâzinî’nin i‘rabda,

Ebû Hâtim es-Sicistânî’nin şiir ve şiir rivayetinde, Riyâşî’nin bunların hepsinde otorite olduğunu, Basralı dilcilerin ihtilâflı konularda her zaman Riyâşî’ye başvurduklarını ve onun görüşleri doğrultusunda hüküm verdiklerini söyler (İbnü’l-Kıftî, II, 370). Koyu bir Basra mektebi taraftarı olan Riyâşî, Kûfeliler’in dilleri bozuk kişilerden ve bölgelerden dil malzemesi derlediklerini ileri sürerek onları eleştirmiştir. Aynı zamanda sika bir râvi kabul edilen Riyâşî, Basra’da ortaya çıkan Zenci isyanı sırasında kendi camisinde âsiler tarafından öldürüldü.

Riyâşî’den kadîm Arap şiiri, şiirlerdeki gramer, i‘rab ve lugat meseleleri, şiirlerin söyleniş vesileleriyle şuarâ ahbârına dair birçok nakil öğrencisi Müberred’in el-Kâmil’i ve Ebü’l-Kāsım ez-Zeccâcî’nin Mecâlisü’l-ʿulemâʾı gibi eserlerde yer almaktadır. Kaynaklarda kendisine ait bazı dizeler aktarılmıştır. Çok yönlü bir âlim olmasına rağmen Riyâşî’nin lugata dair Kitâbü’l-Ḫayl, Kitâbü’l-İbil ve Kitâbü Ma’ẖtelefet esmâʾühû min kelâmi’l-ʿArab olmak üzere sadece üç eserinin adına rastlanmaktadır. Bunlardan ilk ikisinin VII. (XIII.) yüzyılda Halep Kütüphanesi’nde mevcut olduğu kaydedilmekle birlikte (Sezgin, VIII, 97) hiçbiri günümüze kadar

gelmemiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

Müberred, el-Kâmil (nşr. M. Ahmed ed-Dâlî), Beyrut 1406/1986, I, 6, 54, 61, 106, 125, 154; ayrıca bk. tür.yer.; Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî, Mecâlisü'l-ʿulemâʾ (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1403/1983, s. 6, 8, 14, 47, 48, 56, 65, 134, 139, 184, 256; Sîrâfî, Aḫbârü'n-naḥviyyîne'l-Baṣriyyîn (nşr. F. Krenkow), Cezayir 1936, s. 89; Ebû Bekir ez-Zübeydî, Ṭabaḳātü'n-naḥviyyîn ve'l-luġaviyyîn (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1392/1973, s. 97-99; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Şüveymî), s. 262-276; İbn Misʿar et-Tenûhî, Târîḫu'l-ʿulemâʾi'n-naḥviyyîn (nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv), Cîze 1412/1992, s. 75-79; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâʾ (nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî), Zerkā 1985, s. 152-154; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XII, 138-140; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, Beyrut 1400/1980, XII, 44-46; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, I, 248, 283; II, 367-374; Brockelmann, GAL, I, 108; Suppl., I, 168; Sezgin, GAS, VIII, 96-97.

Mehmet Yavuz

# RİYÂZET

(bk. SPOR).

# RİYÂZET

(الرياضة)

Nefis terbiyesi anlamında bir tasavvuf terimi.

Sözlükte “yabani bir hayvanı evcilleştirmek, serkeş atı eğitmek; egzersiz yapmak” gibi mânalara gelen riyâzet kelimesi tasavvuf terimi olarak nefsi eğitmek için onu birtakım tabii ve meşrû arzularından mahrum etmeyi ifade eder. İslâm’da nefsin haramlardan uzak tutulması emredilmiş, mekruh olan hususlardan sakınılması tavsiye edilmiştir. Sûfîler, sâlikin nefsini mubah olan hazlardan da mahrum ederek nefis üzerinde hâkimiyet kurması gerektiğine inanırlar. Riyâzet “nefsin şehvet denilen beden ve dünya ile ilgili arzularını kırmak, bunları etkisiz hale getirmek, nefsi aklın ve dinin tesbit ettiği sınırlar içinde tutmak” şeklinde de tanımlanmıştır. Bu anlamda riyâzet zühd, mücahede, mücadele, tahallî, nefis tezkiyesi ve tasfiyesi gibi tasavvuf terimleriyle yakın anlamlıdır. Tasavvufta, Hakk’ın emrine uymak ve akl-ı selîmin gösterdiği yolda yürümek için bütün kötülüklerin kaynağı olan nefisle (Yûsuf 12/53) mücadele halinde bulunmak, ona muhalefet etmek esastır. Nefsin yeme içme ve cinsel arzularını, mal mülk, makam mevki, şan şöhret gibi dünyevî talep ve tutkularını denetim altında tutmak için yemeyi içmeyi, uyumayı, konuşmayı azaltarak zaruret ve ihtiyaç haliyle sınırlamak, diğer taraftan nefsi zor işlere koşmak, nefsin hileleri karşısında uyanık olmak riyâzetin esasını teşkil eder.

Nefis terbiyesinin şekli sâlikin yetenek ve hallerine göre değişir. Bu sebeple sûfîler, riyâzetin bilgili ve samimi bir rehberin denetiminde gerçekleştirilmesi gerektiği üzerinde önemle durmuşlardır. Gazzâlî bu yoldaki rehberin durumunu tabiplerle mukayese etmiş, hastanın hekim gözetiminde ilâç alması gerektiği gibi riyâzetin de bu işin erbabının kontrolünde yapılması gerektiğini söylemiştir (İḥyâʾ, III, 59). Usulsüz yapılan ağır riyâzetler kâmil insan olmayı temin etmediği gibi beden ve ruh sağlığının, aklî dengenin bozulmasına, bâtıl inançlara sapılmasına sebep olabilir (a.g.e., III, 19; İbn Haldûn, Şifâʾü’s-sâʾil, s. 31).

Gazzâlî'ye göre riyâzet dört türlüdür: Az yemek, az uyumak, az konuşmak, insanların eziyetlerine katlanmak. Az yemek şehveti öldürür, az uyumak iradeyi saflaştırır, az konuşmak tehlikelerden korur, eziyetlere katlanmak amaca ulaştırır. Zira cefaya tahammül ve eziyetlere sabretmekten daha zor bir şey yoktur (İḥyâʾ, I, 17, 71). Riyâzet ehlinin haline ve maksadına göre de riyâzetin çeşitli şekilleri vardır. Halk (avam) düzgün bir ahlâka sahip olmak, ihlâsla ibadet etmek, davranışında dürüst olmak, özel kişiler (havas) kendilerini tamamıyla Hakk'a vermek, daha özel kişiler ise (havâssü'l-havâs) mâsivâ ile olan ilgilerini kesip Hak'la dâimî beraberlik sağlamak için riyâzet yaparlar (İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 511).

Hakikat bilgisine ulaşmanın iki temel şartından birinin sağlam irade, diğerinin riyâzet olduğunu söyleyen İbn Sînâ'ya göre riyâzetin üç amacı vardır. Birincisi Hakk'ın dışındaki şeyleri tercih etmeyi tamamıyla terketmektir; bu riyâzete gerçek zühd yardım eder. İkincisi, kötülükleri emreden nefsin (nefs-i emmâre) hoşnutluk kazanmış ve tatmin bulmuş nefse (nefs-i mutmainne) boyun eğmesini sağlamaktır; böylece nefsânî ve dünyevî vehimlerden uzaklaşarak ilâhî olanla bağlantılı vehim ve hayallere yükselmek mümkün olur. Bu riyâzet aşamasına ibadetler yardım eder. Riyâzetin üçüncü amacı sırrın latifleştirilmesidir. Bu riyâzete mûsiki ve güzel sözler yardımcı olur ve buna ancak aşk ile ulaşılabilir. İbn Sînâ'ya göre riyâzetin bu üç hedefi gerçekleştikten sonra sâlik önce fenâ, ardından bekā hallerine erip Hakk'ı devamlı şekilde müşâhede eder (el-İşârât, s. 185-186).

Muhyiddin İbnü'l-Arabî edep, talep ve ilim olmak üzere üç türlü riyâzetten bahseder. Edep riyâzeti nefsin tabiatından çıkmak ve ondan kurtulmaktır. Fakat riyâzetle nefsin tabiatından kurtulmak ve varlığını ortadan kaldırıp başka bir tabiat

ikāme etmek mümkün değildir. Ancak nefsin tabiatının talep ettiği şeylerin sağlıklı ve doğru olması sağlanabilir. İbnü'l-Arabî riyâzetin ikinci türüne talep riyâzeti adını verir. Talep riyâzeti nefsin zelil kılınıp kullukta bulunmaya sevkedilmesiyle ahlâkın düzeltilmesidir. İbnü'l-Arabî'ye göre riyâzet

iyi ve kötünün üzerinde dolaştığı dünya gibi olmaktır. Böylece nefis

Hakk’ın bütün tasarruflarına râzı olarak rızâ makamına ulaşır. Rızâ makamındaki sûfî zelilliğine, sınırlı varlığına ve cehaletine nisbetle Hakk’ın izzetine ve ilminin sonsuzluğuna boyun eğer. Üçüncü riyâzet türü ilim riyâzetidir ve riyâzetlerin en faydalısıdır. Âlim bir kulun en yüksek riyâzeti, Hakk’ı bir sûret üzere müşâhede ettiğinde onu inkâr etmeyip tenzihle sınırlamamasıdır. Talep riyâzeti nefsin ıslahıdır, ilim riyâzeti ise kulun Hakk’a dair bilgisini tenzihte teşbih, teşbihte tenzih ilkesince düzenlemesidir (el-Fütûḥâtü’l-Mekkiyye, II, 635; İsmâil Rusûhî Ankaravî, s. 153).

Her toplumda dinde ve İslâm’daki riyâzet ehline benzetilebilecek kişi ve gruplara rastlamak mümkündür. Yogi denilen Hint fakirlerinin maksadı riyâzet yaparak nefis, beden ve eşya üzerinde hâkimiyet kurmaktır. Ağır ve disiplinli bir riyâzet neticesinde riyâzet ehlinden birtakım olağan üstü haller zuhur edebilir. Takvâ sahibi sûfîlerin riyâzeti şekil, muhteva ve gaye bakımından gayri müslimlerin riyâzetinden farklıdır. Tasavvufta mürid dinin emirlerine uymak, yasaklarından kaçınmak, daha iyi bir dinî hayat yaşamak için riyâzet yapar (ayrıca bk. ÇİLE).

## BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “Riyâża” md.; et-Taʿrîfât, “Riyâża” md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 564; Hakîm et-Tirmizî, Riyâżatü’n-nefs (nşr. İbrâhim Şemseddin), Kahire 2002, s. 22, 60; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 278, 365, 558; İbn Sînâ, el-İşârât ve’t-tenbihât: İşâretler ve Tembihler (nşr. ve trc. Ali Durusoy v.dğr.), İstanbul 2005, s. 185-186; Kuşeyrî, er-Risâle (nşr. Abdülhalîm Mahmûd), Kahire 1966, s. 153, 165; Hücvîrî, Keşfü’l-maḥcûb, s. 251-260; Herevî, Menâzil, s. 10; Gazzâlî, İḥyâʾ, I, 17, 71; III, 19, 47, 59, 64, 72, 86, 224, 358; Ebû Mansûr el-Abbâdî, Ṣûfînâme (nşr. Gulâm Hüseyin Yûsufî), Tahran 1347, s. 54; İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥâtü’l-Mekkiyye, Kahire 1293, II, 634, 635; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü’s-sâlikîn, Kahire 1403/1983, I, 510-516; İbn Haldûn, Muḳaddime, Beyrut 1983, s. 422; a.mlf., Şifâʾü’s-sâʾil, s. 31-32; Zerrûk, Ḳavâʿidü’t-taṣavvuf (nşr. M. Zehrâ en-Neccâr), Kahire 1381/1968, s. 35, 42; Şaʻrânî, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 86; İsmâil Rusûhî

Ankaravî, Minhâcü’l-fukarâ, Bulak 1256/1840, s. 108, 153; İbrâhim Hakkı Erzurumî, Ma‘rifetnâme, İstanbul 1310, s. 298; Refîk el-Acem, Mevsû‘âtü muṣṭalaḥâti’t-taṣavvufi’l-İslâmî, Beyrut 1999, s. 430-431.

Süleyman Uludağ

# RİYÂZÎ

(رياضى)

(ö. 1054/1644)

Divan şairi ve tezkire müellifi.

980 (1572) yılında babası Birgili Mustafa Efendi'nin kadılık yaptığı Mekke'de doğdu. Asıl adı Mehmed olup anne tarafından da köklü bir ulemâ ailesine mensuptur. Düzenli bir medrese eğitimi görüp Müeyyedzâde Abdülkadir Şeyhî Efendi'den mülâzım oldu. 1010 (1601) yılından itibaren Ahmed Paşa, Dâvud Paşa, Fatma Sultan, Siyavuş Paşa, Mihr ü Mâh ve Sahn-ı Semân medreselerinde müderrislik yaptı. 1019'da (1610) Edirne Beyazıt Medresesi'ne tayin edildiyse de oraya gitmedi ve iki yıllık bir aradan sonra tekrar Sahn-ı Semân'da görevlendirildi. 1022 (1613) yılından itibaren Yenişehir, Halep, Şam, Kudüs, Kahire kadılıklarında bulundu ve Cemâziyelâhir 1034'te (Mart 1624) emekli edildi. Kulağı ağır işittiğinden "utrûş, esamm" lakaplarıyla anılan Riyâzî 29 Safer 1054 (7 Mayıs 1644) gecesi vefat etti. Riyâzî'nin ölüm yerini Belîğ, Bursalı Mehmed Tâhir ve Muhibbî İstanbul diye kaydederken Hammer'den naklen Franz Babinger Kahire, Şemseddin Sâmi, Üsküplü Riyâzî ile karıştırdığı için Tımışvar olarak gösterir. Mezarının nerede olduğu bilinmemektedir. Riyâzî'nin divanındaki bir mersiyesinden küçük yaşlarda öldüğü anlaşılan çocuklarından başka Riyâzîzâde lakabıyla bilinen, kadılık ve müderrisliklerde bulunmuş Mahmud Efendi, Lutfî mahlaslı, divan sahibi ve Mevżûʿâtü'l-ʿulûm müellifi Abdüllatif Efendi ve Kapıcıbaşı Nasûhî Bey isimli üç oğlu daha vardır. Riyâzî, kendinden önce yaşayan şairlerden etkilendiği gibi kendinden sonraki şairleri de etkilemiştir. Kendi döneminde edebiyat muhitlerinde etkili sayıldığı, Kafzâde Fâizî, Azmîzâde Mustafa Hâletî, Şeyhülislâm Yahyâ Efendi, Nevʻîzâde Atâî gibi şairlerle dost olduğu, Nefʻî ve Tıflî Ahmed Çelebi'nin husumetini üzerine çektiği bilinmektedir.

Eserleri. 1. Divan. Tevhid ve münâcâtın bulunmadığı eserde yirmi beş

kaside, terkibibend tarzında bir sâkînâme, bütün harflerde 652'si tam, on yedisi tamamlanmamış 669 gazel, sekizi Türkçe, biri Farsça dokuz kıta, 171 rubâî, seksen dokuz matla', on bir miyâne beyit bulunmaktadır. Şiirlerinde Bâkî'den Nedîm'e uzanan çizgide zaman zaman tasavvufî izleri, az da olsa hikemî anlayışı yansıtırsa da daha çok zevkperest bir tavır göstermektedir. 2. Sâkīnâme. 1054 beyitlik bu mesnevide hânendeler, sâzendeler, sazlar, mûsiki terimleri ve eğlenme şekilleriyle eğlence meclisleri anlatılmaktadır. 3. Düstûrü'l-amel. Eserde 1050 civarında Farsça deyim, tabir, bazı kelimelerin Türkçe karşılıkları ve bunlarla ilgili Farsça şiirlerden örnekler yer almaktadır. Divan, Sâkīnâme ve Düstûrü'l-amel'in metinleri Namık Açıkgöz tarafından doktora çalışması olarak incelenmiştir (bk. bibl.). 4. Riyâzü'ş-şuarâ. 1607-1610 yılları arasında telif edilen ve Riyâzî'nin en önemli eseri olan tezkire Sultan I. Ahmed'e ithaf edilmiştir. Başlangıçtan yazıldığı tarihe kadar 424 Osmanlı şairini ihtiva eder. Tezkirede önce şair padişahlar kronolojik biçimde sıralanmış,

ardından diğer şairler alfabetik sıraya göre kaydedilmiştir. Riyâzü'ş-şuarâ dîbâcesindeki şiir anlayışı ve şair değerlendirmesiyle de önemlidir. Şiirde anlam ve söz dengesinin iyi kurulması gerektiği belirtilen dîbâcede şairler dört gruba ayrılır: Mânada yaratıcı olanlar, önceki mânaya yeni mânalar katarak güzelleştirenler, önce söylenmiş bir mânayı güzel bir ifadeyle yeniden söyleyenler, önceki mânadan başka mânalar bulanlar. Tezkirenin bir başka özelliği de ele alınan şairlerle ilgili değerlendirmelerdir. Riyâzî tezkiresi, şairlerin ölümleri konusunda verilen dikkatli bilgiler ve düşürülen tarihlerin kaydedilmesiyle de dikkat çekmektedir. Ayrıca derkenarlarda başka şairlere atfedilen şiirlerin asıl sahiplerinin tesbiti hususunda kayıtlar düşülmüştür. Eser üzerinde Namık Açıkgöz tarafından bir yüksek lisans çalışması yapılmıştır (bk. bibl.). Riyâzü'ş-şuarâ'nın çeşitli kütüphanelerde nüshaları vardır (İÜ Ktp., TY, nr. 761; Nuruosmaniye Ktp., nr. 3724; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3871; TSMK, Hazine, nr. 1276; Kütahya İl Halk Ktp., nr. 1200; Yapı ve Kredi Bankası Sermet Çifter Ktp., nr. 203).

## BİBLİYOGRAFYA

Riyâzî, Riyâzü’ş-şuarâ (haz. Namık Açıkgöz, yüksek lisans tezi, 1982), AÜ DTCF, s. 4; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 250, 265, 295; Muhibbî, Ḫulâṣatü’l-eser, III, 463-464; Uşşâkīzâde İbrâhim, Zeyl-i Şekāik, İÜ Ktp., TY, nr. 191, vr. 48b, 171a; İsmâil Belîğ, Güldeste-i Riyâz-ı İrfân, İstanbul 1287, s. 401; a.mlf., Nuhbetü’l-âsâr, İÜ Ktp., TY, nr. 1182, vr. 82a; Şeyhî, Vekāyiu’l-fuzalâ, İÜ Ktp., TY, nr. 81, s. 133, 134; Müstakimzâde, Mecelletü’n-niṣâb, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 237b; Mehmed Tevfik [Mesnevihan], Mecmûa-i Terâcim, İÜ Ktp., TY, nr. 192, vr. 41a; Osmanlı Müellifleri, II, 183; Babinger (Üçok), s. 196; Namık Açıkgöz, Riyâzî: Hayatı, Eserleri ve Edebi Kişiliği, Dîvan, Sâkînâme ve Düstûrü’l-Amel’in Tenkidli Metni (doktora tezi, 1986), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., Riyâzî Divanı’ndan Seçmeler, Ankara 1990, s. 24, 27, 28, 112-119; a.mlf., “Tahkiyevî Bir Metin Olarak Riyâzî’nin Sâkînâmesi”, TDA, sy. 55 (1988), s. 73-83; a.mlf., “Riyâzî’nin Düstûrü’l-Amel’i ve Ansiklopedik Önemi”, Fırat Üniversitesi Dergisi (Sosyal Bilimler), II/2, Elazığ 1988, s. 1-18; N. Gamm, “Riyāzī’s Teẕkire as a Source of Information on Ottoman Poets”, JAOS, XCIX/4 (1979), s. 643-652; Kāmûsü’l-a‘lâm, II, 2385; Gönül Alpay, “Riyâzî”, İA, IX, 751-753.

Namık Açıkgöz

# RİYÂZİYYÂT

(bk. MATEMATİK).

# RİYÂZÜ’l-ÂRİFÎN

(رياض العارفين)

Rızâ Kulı Han’ın (ö. 1288/1871) tasavvufî şiir yazan şairlere dair Farsça tezkiresi

(bk. RIZÂ KULI HAN).

# RİYÂZÜ’n-NÜKABÂ

(رياض النقباء)

Sahaflar Şeyhizâde Ahmed Nazif Efendi’nin (ö. 1275/1858-59 [?]) nakîbüleşrafların biyografisine dair eseri.

Osmanlı devlet teşrifatında çok önemli yere sahip olan nakîbüleşrafların biyografisine dair ilk eserdir. Müderrislik yapan, Kudüs, Şam, Mekke kadılıklarında bulunan ve Anadolu kazaskeri olan Ahmed Nazif Efendi’nin bundan başka mensur-manzum yirmiye yakın eseri vardır (Levend, s. 373-374). Riyâzü’n-nükabâ kısa bir mukaddimeyle başlamaktadır. Müellif burada Kâtib Çelebi ve Müstakimzâde’nin eserlerinden etkilenerek bir yâdigâr bırakmak arzusuna kapıldığını söyler; Osmanlılar’da bu konuda bir eser bulunmadığını ve sâdât-ı kirâma duyduğu muhabbetle böyle bir eser ortaya koymayı düşündüğünü belirtir. Ayrıca Ârif Hikmet Beyefendi’nin kitabın ortaya çıkmasına vesile olduğunu ifade eder.

Eserin nakîbüleşrafların biyografisine ayrılan kısmı “Zikr-i Zuhûr-ı Nasb-ı Nikābet” başlığını taşır. Burada nikābet makamının tarihçesinin ardından ilk nakîbüleşraf Seyyid Mahmud Efendi’den (ö. 944/1537 [?]) başlayıp Seyyid Abdürrahim Efendi’ye kadar elli altı nakîbüleşrafın biyografisine yer verilir. Telif tarihi belli olmayan kitapta son nakîbüleşraf Abdürrahim Efendi’nin biyografisinde nikābet görevine devam ettiği bildirildiğine göre eserin onun görevde bulunduğu 14 Haziran 1834 ile 9 Ocak 1837 tarihleri arasında yazıldığı anlaşılmaktadır. Riyâzü’n-nükabâ’nın bilinen dört nüshası vardır (bk. bibl.). Bunlardan Süleymaniye Kütüphanesi’nde kayıtlı nüshada (Esad Efendi, nr. 2275) boş bırakılmış kısımların yanında bazı karalama, düzeltme ve derkenarların bulunması dolayısıyla bunun müellif hattı olması ihtimali yüksektir.

Riyâzü’n-nükabâ’nın Topal Rifat Efendi’nin Devhatü’n-nükabâ’sına kaynaklık ettiği şüphesizdir. Ancak Rifat Efendi, altı nakîbüleşraf ilâvesiyle hazırladığı çalışmasında Riyâzü’n-nükabâ ve müellifinden bahsetmemektedir. Her iki eserde yer alan bilgiler arasında önemli

farklılıklar vardır. Bununla birlikte Rifat Efendi'nin Riyâzü'n-nükabâ'yı görmediğini ve incelemediğini söylemek zordur. Fakat Rifat Efendi'nin bazı küçük değişikliklerle Riyâzü'n-nükabâ'yı aktarıp esere kendi zamanına kadar gelen altı nakîbüleşrafı eklediği bilgisi de (DİA, IX, 230) doğru görünmemektedir. Devhatü'n-nükabâ'nın kaynakları arasında Mehmed Mecdî Efendi'nin Hadâiku'ş-şekāik'i, Nev'îzâde Atâî'nin Hadâiku'l-hakāik'i, Şeyhî Mehmed Efendi'nin Vekāyi'u'l-fuzalâ'sı, Müstakimzâde'nin Devhatü'l-meşâyih'i ve Süleyman Fâik'in Sefînetü'r-rüesâ zeyli bulunmaktadır. Hemen hemen aynı kaynaklardan istifade edilmesi iki eser arasında bir benzerlik olduğu intibaını uyandırsa da dikkatli bir karşılaştırmada Rifat Efendi'nin adı geçen kaynakları temel olarak aldığı farkedilir

(kaynakların mukayesesi için bk. Ahmed Rifat Efendi, Osmanlı Toplumunda Sâdât-ı Kirâm ve Nakibüleşrâflar: Devhatü'n-nukabâ, s. 36-45). Bu konuda iki eser arasındaki fark, Devhatü'n-nükabâ müellifi kaynağını aynen veya çok az değişiklikle muhtasaran iktibas ederken Nazif Ahmed'in kısmen muhtasar olarak, fakat kendi cümleleriyle eserine aktarmasından ibarettir. Riyâzü'n-nükabâ'nın dili devrine göre oldukça ağır olup üslûbu yer yer süslü nesre yaklaşmaktadır.

## BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Nazif Efendi, Riyâzü'n-nükabâ, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2275, 2276; Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4590; Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 723; Ahmed Rifat Efendi, Devhatü'n-nükabâ, İstanbul 1283; a.mlf., Osmanlı Toplumunda Sâdât-ı Kirâm ve Nakibüleşrâflar: Devhatü'n-nukabâ (haz. Hasan Yüksel - M. Fatih Köksal), Sivas 1998; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1973, s. 373-374; Ali Emîrî, "Hâdim ve Hâfız-ı Emânet-i Mübâreke Hulefâ-yi Osmâniyyenin Şeref-i Silsile-i Siyâdetleri", Osmanlı Tarih ve Edebiyat Mecmuası, sy. 19, İstanbul 1330, s. 417-435; Mehmet İpşirli, "Devhatü'n-nükabâ", DİA, IX, 230.

M. Fatih Köksal

# RİYÂZÜ’s-SÂLİHÎN

(رياض الصالحين)

Nevevî’nin (ö. 676/1277) bir müslümanın günlük hayatında ihtiyaç duyacağı âyet ve hadisleri derlediği eseri.

Tam adı Riyâżü’ṣ-ṣâliḥîn min ḥadîs̱i seyyidi’l-mürselîn’dir. 14 Ramazan 670 (14 Nisan 1272) tarihinde tamamlanmış olup on sekiz bölüm, 400’e yakın bab ve 1900 civarında hadisten meydana gelmektedir. Bazı bölüm ve babları onlarca hadisten, bazıları birkaç hadisten oluşan eserde konuların niteliği sebebiyle pek çok mükerrer hadis vardır. Bölümlerin ve özellikle babların dikkat çekici yanı her birinin sıralanışındaki fikrî insicam ve mükemmel iç düzendir. Babların adlandırılmasındaki isabet müellifin hadis kitaplarında yer alan rivayetleri büyük bir vukufla değerlendirdiğini, Kur’an ve Sünnet’in muhtevasına vâkıf olduğunu göstermektedir. Eser sadece bir hadis mecmuası değil Nevevî’nin yaşadığı dönemde toplumun ve İslâm coğrafyasının meselelerini ortaya koyan bir belge, ferdin ve cemiyetin ihtiyaçlarına İslâm’ın iki ana kaynağı ışığında çözüm üretme yollarını anlatması açısından âlimler, yöneticiler ve halk için bir rehber niteliğindedir. Bir diğer özelliği de her konuyu âyet ve hadislerle ele almasıdır.

Nevevî, Riyâżü’ṣ-ṣâliḥîn’e aldığı hadislerin çoğunu Kütüb-i Sitte’den seçmiş, bunların dışında kalan hadisleri İmam Mâlik’in el-Muvaṭṭaʾı, Ebû Bekir el-Humeydî’nin el-Cemʿ beyne’ṣ-Ṣaḥîḥayn’ı, Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’i, Hâkim en-Nîsâbûrî’nin el-Müstedrek’i ve Dârimî ile Dârekutnî’nin es-Sünen’lerinden derlemiş, hadislerin sened zincirini çıkararak sahâbî râvinin adını vermekle yetinmiştir. Kitapta hadis metinleri kaynaklarda geçtiği gibi nakledilmiş, her hadisin sonunda kaynağı belirtilmiş ve hadisle ilgili değerlendirmeler oradan aynen alınmış, bazı hadislerin ve râvilerin değerlendirilmesi Nevevî tarafından yapılmıştır. Hadislerde geçen garîb kelime ve tabirlerin bir kısmı açıklanmış, fazla uzun hadisler bazan kısaltılmış, çok az sayıda hadis mâna ile rivayet edilmiştir. Nevevî, Riyâżü’ṣ-ṣâliḥîn’e aldığı hadislerin sahih olduğunu söylemekteyse

de eserde az sayıda zayıf hadisin bulunduğu kaydedilmekte, bazıları bunların üç kadar, bazıları ise elli kadar olduğunu ileri sürmektedir. Nâsırüddin el-Elbânî ve Şuayb el-Arnaût yaptıkları neşirlerde zayıf rivayetlerin zayıflık derecelerini belirtmiş, ancak bunların eserin değerini azaltmadığına işaret etmişlerdir. İçerdiği hadislerin büyük kısmı Buhârî ve Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'lerinden seçilen Riyâżü'ṣ-ṣâliḥîn, İslâm dünyasında müslümanların el kitabı olma özelliğini korumuş, bu sebeple Kur'ân-ı Kerîm'den sonra en çok okunan kitap olduğu söylenmiştir.

Çok sayıda yazma nüshası bulunan eserin ilk basımı 1302'de (1885) Mekke'de gerçekleştirilmiş, daha sonra seksenden fazla neşri yapılmıştır. Bunlar arasında Mustafa Muhammed Amâre (Kahire 1375), Rıdvân Muhammed Rıdvân (Kahire 1379), Abdülazîz Rebâh ve Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk (Dımaşk 1396), Nâsırüddin el-Elbânî (Beyrut 1406), Ahmed Râtib Hammûş (Dımaşk-Beyrut 1408/1987), Şuayb el-Arnaût (Beyrut 1407/1987) ve Fârûk Hamâde (Kahire 1409) tarafından yapılanları önemlidir. Riyâżü'ṣ-ṣâliḥîn üzerine yapılan şerh çalışmalarının ilki ve en meşhuru İbn Allân'ın Delîlü'l-fâliḥîn li-ṭuruḳi Riyâżi'ṣ-ṣâliḥîn'idir (nşr. Mahmûd Hasan, I-VIII, Kahire 1347, I-IV, 1385/1966). Süleyman Dervîş Âmir, Delîlü'l-fâliḥîn'den seçtiği hadislere Envâr min hedyi'n-nübüvve: Ṭâʾife mine'l-eḥâdîs̱i'n-nebeviyye muḫtâre min kitâbi Delîli'l-fâliḥîn li-ṭuruḳi Riyâżi'ṣ-ṣâliḥîn adını vermiştir (Tanta 1987). Hüseynî Abdülmecîd Hâşim'in Şerḥu Riyâżi'ṣ-ṣâliḥîn'i (I-II, Kahire 1390/1970) daha çok talebelere hitap etmektedir. Mustafa Saîd el-Hın, Mustafa el-Bugā, Muhyiddin Mestû, Ali eş-Şürbecî ve Muhammed Emîn Lutfî'den oluşan bir komisyonca hazırlanan Nüzhetü'l-müttaḳīn şerḥu Riyâżi'ṣ-ṣâliḥîn kısa fakat önemli bir şerhtir (Beyrut 1397/1977). Subhî es-Sâlih'in Menhelü'l-vâridîn şerḥu Riyâżi'ṣ-ṣâliḥîn'i ise bazı kelime açıklamalarından ibaret titiz bir neşirdir (Beyrut 1970). Ebû Usâme Selîm b. Îd el-Hilâlî'nin Behcetü'n-nâẓırîn şerḥu Riyâżi'ṣ-ṣâliḥîn'i (I-III, Demmâm 1415/1994), Abdülkādir İrfân b. Selîm el-Aşşâ Hassûne ed-Dımaşkī'nin Ravżatü'l-müttaḳīn şerḥu Riyâżi'ṣ-ṣâliḥîn'i (I-IV, Beyrut 1417/1996), Muhammed b. Sâlih el-Useymîn'in Şerḥu Riyâżi'ṣ-ṣâliḥîn'i de (I-IV, Kahire 1422/2001) burada zikredilebilir. Riyâżü'ṣ-ṣâliḥîn'in bugüne kadar yapılan en geniş şerhi ise M. Yaşar Kandemir, İsmail L. Çakan ve Raşit Küçük tarafından hazırlanan Riyâzü's-sâlihîn, Peygamberimizden Hayat Ölçüleri adlı çalışmadır (I-VIII, İstanbul 1997).

Eserin bilinen ilk muhtasarı, Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî'nin Buhârî ve Müslim'in müşterek rivayetlerinden 800 kadar hadisi ihtiva eden Tehẕîbü'n-nüfûs fî tertîbi'd-dürûs'udur (Kahire 1402). Eserin ilk baskısı Kahire'de gerçekleştirilmiş (1329), daha sonra Dımaşk ve Beyrut'ta birçok defa basılmıştır. Sâlih Ahmed Rızâ, Ḳuṭûf min riyâżi's-sünne, dirâse taḥlîliyye li-eḥâdîs̱ muḫtâre min kitâbi Riyâżi'ṣ-ṣâliḥîn'de (Dımaşk 1410) eserden bazı hadisleri ilmî araştırma metoduna uygun biçimde inceleyip değerlendirmiş ve hadislerin tahrîcini yapmıştır. Muhammed Abdülhamîd Mirdâd, İtḥâfü'l-müslimîn fî teshîli iḫtiṣâri Riyâżi'ṣ-ṣâliḥîn adlı çalışmasında (Kahire 1389) bab başlarında geçen âyetleri açıklamış, seçtiği hadisleri de kısaca şerhetmiştir. Saffet es-Sekkā'nın Miftâḥu'r-râḥilîn ilâ Riyâżi'ṣ-ṣâliḥîn'i (Halep 1391/1971), Muhammed Hayr Muhammed el-Hımsî'nin Muḫtaṣaru Riyâżi'ṣ-ṣâliḥîn'i (Dımaşk 1406/1985), Cemâleddin Seyrevân ve Nûreddin Karaali'nin el-Muḫtâr min Riyâżi'ṣ-ṣâliḥîn'i (1407/1986, 3. baskı), Me'mûn Muhammed Saîd es-Sâgarcî'nin eṣ-Ṣaḥîḥu'l-muḫtâr min Riyâżi'ṣ-ṣâliḥîn ve'l-eẕkâr'ı (Dımaşk 1412/1991), Muhammed Adnân Sâlim'in Merâtiʿu'l-müʾminîn fî Riyâżi'ṣ-ṣâliḥîn'i de (Dımaşk 1416/1995) burada anılmalıdır.

Riyâżü'ṣ-ṣâliḥîn'in Türkçe'ye ilk tercümesi, Hasan Hüsnü Erdem'in (ilk baskısında I ve II. ciltler Kıvâmüddin Burslân ile birlikte) Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayımlanan çevirisidir (I-III, Ankara 1949, 1954). Daha sonra eseri Mehmet Emre (İstanbul 1974), Sıtkı Gülle (İstanbul, ts.), Salih Uçan (İstanbul, ts.) ve hadis açıklamalarıyla birlikte İhsan Özkes (I-VI, İstanbul 1991, I-III, 1992, I-VI, İstanbul, ts.) Türkçe'ye tercüme etmiştir. Riyâżü'ṣ-ṣâliḥîn, İngilizce'ye de çevrilmiş olup Abdurrahman Şad (I-II, Lahore 1988), S. M. Madni Abbâsî (I-II, Karachi 1986) ve Hâfız Selâhaddin Yûsuf'un (Dârüsselâm 1999) çevirileri burada zikredilebilir. Saîd el-Laham (Beyrouth 1991) ve Fevzî Şa'bân (I-II, Beyrouth, ts.) eseri Fransızca'ya tercüme etmişlerdir. Urdu diline ise Mevlânâ Muhammed İdrîs tarafından çevrilmiştir (Yeni Delhi, ts.). Riyâżü'ṣ-ṣâliḥîn daha başka dillere de tercüme edilmiştir. Hasan Hüsnü Erdem, Riyâzü's-sâlihîn Hadislerinin Râvîleri Olan Ashâb-ı Kirâm'ın ve Hadis İmamları'nın Hal Tercemeleri (Ankara 1964) ve Ahmed Râtib Hammûş, eserde rivayetleri bulunan râvilerin biyografileriyle eserin çeşitli fihristlerini içeren Künûzü'l-bâḥis̱în (Beyrut 1413) adıyla birer çalışma yapmışlardır.

# BİBLİYOGRAFYA

Nevevî, Riyâżü’ṣ-ṣâliḥîn (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1409/1989, neşredenin girişi, s. 4-20; a.e. (nşr. Nâsırüddin el-Elbânî), Beyrut 1406, neşredenin girişi, s. 5-22; a.e. (nşr. Hassân Abdülmennân), Amman 1413, neşredenin girişi, s. 9-12; a.e. (nşr. Ahmed Râtib Hammûş), Dımaşk 1408/1987, neşredenin girişi, s. 5-10; a.e. (trc. Mevlânâ Muhammed İdrîs), New Delhi, ts., tercüme edenin girişi, s. 3-19; a.e.: Peygamberimizden Hayat Ölçüleri (trc. ve şerh M. Yaşar Kandemir - İsmail L. Çakan - Raşit Küçük), İstanbul 1418/1997, neşredenlerin girişi, I, 67-81; Zehebî, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, IV, 1472; Mustafa Saîd el-Hın v.dğr., Nüzhetü’l-müttaḳīn şerḥu Riyâżi’ṣ-ṣâliḥîn, Beyrut 1397/1977, s. 5-7; Ahmed Abdülazîz Kāsım el-Haddâd, el-İmâm en-Nevevî ve eṡeruhû fi’l-ḥadîṡ ve ʿulûmih, Beyrut 1413/1992, s. 280-300; Muhyiddin Atıyye v.dğr., Delîlü müʾellefâti’l-ḥadîṡ, Beyrut 1416/1995, I, 338, 352-356, 358, 364-366, 369-370, 388; II, 602, 603; M. Hayr Ramazan Yûsuf, el-Muʿcemü’l-muṣannef li-müʾellefâti’l-ḥadîṡi’ş-şerîf, Riyad 1423/2003, I, 492, 500, 501-505, 507, 508, 519; II, 1128; İsmail Lütfi Çakan, Hadis Edebiyatı, İstanbul 2003, s. 158-162.

Raşit Küçük

# RİYÂZÜ’ş-ŞUARÂ

(رياض الشعراء)

Riyâzî Mehmed Efendi’nin (ö. 1054/1644) Osmanlı şairlerine dair tezkiresi

(bk. RİYÂZÎ).

# RİZÂM b. REZM

(رزام بن رزم)

Aşırı Şiî Keysâniyye’den Rizâmiyye fırkasının kurucusu

(bk. KEYSÂNİYYE).

# RİZÂMİYYE

(الرزاميّة)

Keysâniyye’den Râvendiyye bünyesinde mütalaa edilen, Ebû Müslim-i Horasânî’ye aşırı bağlılık gösteren Rizâm b. Rezm’e mensup bir fırka

(bk. KEYSÂNİYYE).

# RİZE

Karadeniz bölgesinin doğu kesiminde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Fenerburnu adı verilen bir çıkıntının kuzeybatı rüzgârlarından koruduğu küçük bir koyun doğuya bakan yamacında kurulmuş olup zamanla sahile kadar yayılmıştır. Coğrafî bakımdan yakın zamana kadar kara yoluyla ulaşımın elverişsizliği yüzünden geçmişte devletlerin etki alanı dışında kalmıştır. Adının, şehrin kurulduğu yere işaretle "dağ eteği" mânasına "rhizo"dan yahut vaktiyle bölgede pirinç yetiştirildiği için Yunanca "rhizios"tan geldiği belirtilir. Bıjışkyan şehrin eski adının Rizos olduğunu yazar (Karadeniz Kıyıları, s. 61).

Rize'nin bilinen en eski tarihi, Miletliler'in Doğu Karadeniz kıyılarına deniz yoluyla geldikleri ve ticarî amaçlarla pazar yeri kurdukları milâttan önce VII. yüzyıl başlarına kadar gider. İskitler'in önünden kaçarak Kafkasya'dan çıkan Kimmerler'in istilâsına uğraması ve İskit hâkimiyetinin bölgeyi içine alması da aynı yüzyılda gerçekleşmiştir. Bu istilâlar sırasında yerli halkın bir kısmının güney kesimindeki iç bölgelere gittiği ve buralardan kıyı kesimlerine göç olduğu bilinmektedir. Rize ve çevresi milâttan önce VI. yüzyılda Persler'in egemenliğine girerek Pont satraplığına bağlandıysa da bu durum uzun sürmedi. Bu dönemden itibaren İyonyalılar bu kıyılarda bazı koloniler kurdular. Milâttan önce 400'de Trabzon'a gelen Ksenofon'un bölge hakkında verdiği bilgilerden Rize'nin de bir ticaret limanı olduğu anlaşılmaktadır. Milâttan önce 180'de Yunanlılaşmış bir İran devleti olan Pontus Devleti'nin hâkimiyetine girdi. Bir asır sonra Rize yaylalarına yerleşen Orta Asya menşeli Partlar, Pontus Devleti ile çatıştı. Bu dönemde Rize'nin de içinde bulunduğu Doğu Karadeniz bölümü Pontus Devleti'nin maden, kereste ve gemi ihtiyacını karşılıyordu. Milâttan önce 64'te Pontus Devleti'ni kaldıran Roma İmparatorluğu bölgede Sâsânîler ve onları destekleyen Ermeni ve Gürcü kralları ile mücadele etti. Seyyah Arrianus'un (ö. 180) verdiği bilgiye göre İyidere-Rize arası denizden 10 mildi. Roma İmparatorluğu'nun ikiye ayrılmasının ardından bölgede Bizans dönemi başladı. Hıristiyanlığın bölgede yayılması Bizans'ın ilk dönemlerine rastlar.

Hz. Osman’ın hilâfeti esnasında Habîb b. Mesleme kumandasındaki kuvvetler Ermenistan fetihleri (25/646) devam ederken Rize’yi de vergiye bağladılar. Fakat çok geçmeden şehir tekrar Bizans’ın eline geçti (653). Emevîler döneminde bölgeye yeniden gelen müslüman ordularına karşı Bizans’ın müttefiki olan Hazarlar, Rize ve civarını korumaya çalıştılar. Nihayet Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik, Hazarlar üzerine gönderdiği ordu ile Rize’yi zaptetti (119/737). Malazgirt zaferinin (1071) ardından bir süre için Dânişmendliler’in kontrolü altına giren Rize (1098) Anadolu

Selçukluları zamanında Erzurum valileri tarafından yönetildi. I. Haçlı Seferi’nden yararlanan Bizanslılar burayı yeniden ele geçirdi. III. Haçlı Seferi’nden sonra Komnenoslar’ın Gürcü Krallığı’nın desteğiyle Trabzon merkez olmak üzere kurdukları Trabzon Rum Devleti’nin sınırları içinde kaldı (1204). Bu dönemde Rize, Venedik ve Cenevizli denizcilerin ticaret maksadıyla uğradıkları önemli bir liman durumundaydı.

Fâtih Sultan Mehmed, Trabzon’un fethi (865/1461) sırasında Rize’yi de aldı. Trabzon’un ilk yöneticisi olan Gelibolu sancak beyi Kaptanıderyâ Kasım Bey ilk idarî yapılanmayı gerçekleştirdi. Bu sırada Rize’de topraklar timar sistemine göre yeniden düzenlendi ve vergiye esas olan mülkler tesbit edildi. Kırım’ın Osmanlı topraklarına katılması (1475) ve Venedik ile Ceneviz’in Karadeniz’den uzaklaştırılması, Rize-Sohum arasında yaşayan ve baskınlarla elde ettikleri esirleri ticaret gemilerine satarak geçinen Abazalar’ı rahatsız etti. Gelir kaynaklarını kaybeden Abazalar’ın korsanlık faaliyetlerinden Rize zarar gördü. Şah İsmâil’in Akkoyunlu başşehri Tebriz’i işgali üzerine bazı beyler ve Sünnî halk Trabzon sancak beyi Şehzade Selim’e (I. Selim) sığınarak Rize-Trabzon arasındaki kesime yerleştirildi (Bostan, s. 57). Selim’in Trabzon sancak beyliği sırasında Gürcistan’da yapılan savaşa (914/1508) Rize’deki timarlı sipahiler de katıldı (BA, Timar Ruznamçesi, nr. 1, s. 799, 819). Doğu Karadeniz kıyılarında güvenliğin sağlanmasından sonra Rize Limanı’nda bir canlılık oldu ve 964’te (1557) Of İskelesi ile birlikte Rize liman gelirleri senelik 30.000 akçeye ulaştı. Ayrıca Rize çevresinde bolca üretilen ketenden elde edilen gümrük gelirleri Of ile birlikte 966’da (1559) 35.000 akçe kadardı; bu tarihte keten gümrüğü mukātaası kurularak Hüseyin b. Mehmed’in idaresine verildi (BA, MAD, nr. 244, s. 188, 191).

XVI. yüzyılda Rize'de Abaza ve Gürcüler'in zaman zaman kıyıları yağmalaması üzerine halkın artan şikâyetleri Osmanlı yönetimini harekete geçirdi. II. Selim döneminde silâh kaçakçılığını engellemek ve korsanların barınaklarını dağıtmak suretiyle alınan tedbirler sayesinde büyük ölçüde düzen sağlandı. Kefe ve Batum beylerbeyilerine fermanlar gönderilerek gemi kaptanlarının yaptığı silâh kaçakçılığı engellendi ve ticaret gemilerinin sahil şehirlerine yanaşması izne bağlandı. Abazalar'ın denizden gelip verdikleri zararı önlemek için Rize ve diğer sahil kalelerindeki müstahfızlar kendi kayıklarıyla sahilleri koruma hizmeti görmeye başladı. Nitekim 982'de (1574) Rize kadısı korsanlara karşı üç kayık inşa etmekle görevlendirildi (BA, MD, nr. 19, s. 1; nr. 24, s. 312/847).

Astarhan seferi için 976'da (1568) Kefe'de yapılan gemilere, Karadeniz sahillerindeki kalelerden toplandığı gibi Rize Kalesi'nden de yedi müstahfız ve yirmi azeb askeri temin edilmişti (BA, MD, nr. 7, hk. 2302). İnebahtı Savaşı öncesinde müttefik Haçlı donanmasına karşı hazırlanan donanma için de Rize'den kürekçi toplanmıştı (BA, MD, nr. 14, s. 1140/1682). XVII. yüzyılın başlarında kıyılara yönelik korsan saldırıları yeniden başladı; Don Kazakları 1030'da (1621) Rize'yi basarak büyük zarar verdiler. XVIII. yüzyıl başlarında Abaza akınları süreklilik kazandı. 1115'te (1703) Gürcistan seferine giden bazı beyler mevsimin uygun olmaması sebebiyle Rize'de kışladı (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 829). 1117'de (1705) Abaza saldırılarına karşı Rize Kalesi'ne üç top, 1000 top yuvarlağı ve barut verilmesi emredildi; bu sırada kale cephanesi ve mescidiyle zindan duvarlarının tamiri için Rize Kadısı Ebûbekir Efendi'ye 1000 kuruş ödendi (BA, MAD, nr. 9874, s. 131). Karadeniz'de faaliyet gösteren Osmanlı donanmasının zaman zaman Rize'ye de uğradığı anlaşılmaktadır. 1138-1139'da (1726-1727) Rusya'ya ve Abaza eşkıyasına karşı muhafaza amacıyla inşasına başlanan Faş Kalesi'nin yapımında kullanılacak taşları taşımak ve diğer hizmetlerde kullanılmak üzere Trabzon ve civarındaki iskelelerden alınan gemiler arasında Rize'den de beş şayka temin edildi (Aydın, sy. 6 [1986], s. 86-87, 92).

XVII ve XVIII. yüzyıllarda Celâlî isyanlarına benzer bazı olaylar Rize'de de yaşandı. Etrafına silâhlı gruplar toplayan güç sahibi mahallî ağalar, gerek birbirleriyle mücadeleleri sırasında gerekse halk üzerindeki zulümleri

sebebiyle asayişsizliğe yol açtı. Canikli Ali Paşa'nın Trabzon valiliği sırasında (1773-1777) bölgede düzen sağlandığı gibi Rize'nin de aralarında bulunduğu Trabzon kazalarından toplanan askerler gemilerle Kırım seferine gönderildi (1778). Rusya'nın Kafkaslar'ı işgali, Anapa (1788) ve Faş (1809) kalelerini kuşatması sırasında Rize'den de asker toplandı. Faş Kalesi'nin Ruslar'dan geri alınmasında büyük rolü olan Rize âyanı Tuzcuoğlu Memiş Ağa'ya kalenin tekrar Rusya'nın eline geçmesi üzerine kapıcıbaşılık rütbesiyle Batum kıyılarını koruma görevi verildi. 20 Mart 1806'da Tuzcuoğlu, Rize'nin Trabzon'dan ayrılarak Gönye sancağına bağlanmasını istedi (BA, HH, nr. 4044-B). 1811 yılı yazında bölgede görülen veba salgınından Rize de etkilendi ve çok sayıda insan hayatını kaybetti (Cevdet, IX, 247-248).

Rize, Trabzon Valisi Süleyman Paşa ile Rize mutasarrıfı Tuzcuoğlu arasındaki anlaşmazlık yüzünden çıkan isyanlardan etkilendi. Süleyman Paşa'nın Tuzcuoğlu'nu Rize'de bağımsız bir yönetim kurduğu, tahsildarları bölgeye yaklaştırmadığı, borcunu ödemeyenlerin topraklarına el koyduğu ve ölenlerin mallarını müsadere ettiği gibi iddialarla suçlaması ve idamını istemesi (1815) sonuçsuz kaldı; Tuzcuoğlu idam edilemediği gibi civardaki diğer ağaların desteğini de aldı. Trabzon valisinin Batum taraflarında bulunmasını fırsat bilen Tuzcuoğlu taraftarı âyanlar Trabzon'a giderek limanı, etraftaki köy ve kasabaları yağmaladı. Süleyman Paşa, çevredeki sancaklardan toplanan kara ordusu ile birlikte küçük bir Osmanlı donanmasının desteğiyle harekete geçti. Trabzon'un geri alınmasından sonra Rize'ye ve ardından Of'a sığınan Tuzcuoğlu yakalanarak idam edildi (1817). Tuzcuoğlu ailesine mensup âyanların 1818-1821 ve 1832-1834 yıllarında sürdürdükleri isyanlar, Tuzcuoğlu Abdülkadir'in idamı ve diğer aile fertlerinden bir kısmının Rusçuk ve Varna'ya sürülmesiyle yatıştırıldı (1834). Osmanlı Devleti'ni yaklaşık yirmi yıl meşgul eden bu isyanlara katılmayanların Rize'de kalmasına izin verildi. I. Dünya Savaşı esnasında Rize, bütün Karadeniz sahillerinde olduğu gibi önce Rus donanmasının bombardımanına mâruz kaldı, hükümet konağı oturulamaz hale geldi, ardından 8 Mart 1916'da şehir işgale uğradı. İki yıl süren işgal sırasında halk yol yapımı gibi işlerde çalıştırıldı (Topaloğlu, s. 23).

Osmanlı idaresi altına girdiğinde Trabzon'a bağlı bir kadılık merkezi olan Rize bu sıralarda küçük bir kale-şehir özelliği gösteriyordu. XV. yüzyılın

son çeyreğinde kalede Atmaca adlı bir serasker ve emrinde Kalkandelen, Bosna, Kosova, Siroz, Üsküp gibi farklı yerlere mensup otuz dört muhafız görev yapıyordu. Bunlar arasında daha sonra Rize seraskeri olan Mustafa Bey oğlu Veysi gibi Rumeli'den sürgün olarak gelen Arnavutlar da bulunuyordu (BA, MAD, nr. 828, s. 324-339, 624-644). Rize Kalesi'nin önemi Şehzade Selim'in Trabzon sancak beyliği sırasında arttı, kale muhafızlarının ve şehir halkının durumunda da değişme oldu. 903'te (1498) Rize kale dizdarı iken sebepsiz yere bu görevden alınan Yûsuf'un yerine şehzadenin arpa emini Hasan getirildi. Yine Macaristan taraflarından gelip müslüman olan Kasım'a ve Nişli Ali'ye Rize'de timar verildi (BA, MAD, nr.

334, s. 72-76). Yavuz Sultan Selim'in padişah olmasının ardından bu tür bazı düzenlemeler sürdü. Ayo Foka Manastırı, Tekfur Kır Mihal gibi bazı dinî kurum ve önde gelen şahıslara ait bağ ve bahçe hisseleri muhafız timarlarına çevrildi. Rize'de gelirleri padişah hassına ait otuz üç hâne, iki mücerred, altı bîve, on altı baştina, bir bahçe ve daha önce Rize'deki Ayo Randoş Manastırı'na ait bir değirmen vergisi yine bir timar sahibine verildi. Söz konusu manastırın başında Rize metropolidi bulunuyordu ve ayrıca üç değirmenden aldığı kira gelirleri de vardı. Kale müstahfızlarından iki kişiye ise Rize'deki doksan üç hâne, on mücerred, on bir bîve ve on bir baştinanın vergileriyle sekiz değirmenin kira gelirleri tahsis edildi. Rize'de gelir getiren ağaç ve bağların bir kısmı tekfurun ve Mihal adlı ileri gelen birinin mülkü iken bunlar ilk Trabzon sancak beyi Kasım Bey tarafından Rumeli'ye sürüldüğünden mülkleri timara çevrilmişti. Bu örneklerden hareketle şehrin ileri gelenlerinden bir kısmının Rumeli'ye sürüldüğü söylenebilir. İlk timar verilenler arasında, daha sonra şehrin mahallelerinden birini teşkil edecek olan Peripoli köyünün timar gelirlerini Ali ve Süleyman adlı iki Çepni'nin tasarruf ettiği görülür. Rize Kalesi'ndeki Zü Nidano adlı manastırın gelirleri içinde bulunan Salaruha köyü vergileri de İbrâhim adlı bir timarlı sipahiye verilmişti. Böylece Osmanlı idaresinin ilk yıllarında Rize şehrinde önemli sosyal değişim olduğu anlaşılmaktadır.

Rize'nin nüfus yapısıyla ilgili ilk bilgiler 891 (1486) yılından başlar. Buna göre şehir halkının tamamı hıristiyanlardan oluşuyordu. Müslüman olarak sadece kale muhafızları bulunuyordu. Toplam nüfus 1200 dolayındaydı. XVI. yüzyıl başlarında şehirde bir canlılık yaşandı ve nüfusta % 32 kadar

bir artış oldu. Bu sırada Rize'nin şehir nüfusu 1600 civarındaydı. Bunların içinde sadece iki hâne yeni müslüman olmuştu (BA, TD, nr. 387, s. 736-739). Rize Kalesi'nde ise otuz bir kale muhafızı vardı. Serasker dışında kalede dizdar, kethüdâ, kapıcı ve iki topçu görev yapıyordu. Kale imamı aynı zamanda Rize'deki caminin de hatibi idi ve kendisine timar tahsis edilmişti. Muhafızlar arasında Bosnalı, Midillili ve Arnavut olarak kayıtlı şahıslar bulunuyordu. Eski Rize Kalesi'nde de yine kethüdâ ve muhafızlar vardı (BA, TD, nr. 52, s. 209-227, 260-351). Yaklaşık on yıl sonra (933/1526-27) gelirleri Trabzon sancak beyinin hasları arasında bulunan bazı Rize köyleri, Akrotir örneğinde olduğu gibi daha sonraki dönemde Rize'nin mahallelerini teşkil edecektir. Bu dönemde Trabzon miralayı Ali Çelebi oğlu Haydar Rize seraskeriydi; kalede dizdar ve kethüdâ ile birlikte yirmi sekiz müstahfız, kale imam ve hatibi bulunuyordu (BA, TD, nr. 53, s. 165-171).

Bu durumunu yüzyılın sonlarına kadar koruyan ve kısmî artış gösteren şehrin nüfusunda en önemli değişme, resmî görevliler ve askerî garnizon dışında yeni bir sivil müslüman topluluğun ortaya çıkmasıyla başladı. Mevcudiyetlerine ilk defa 991 (1583) yılında rastlanan yirmi altı hânelik (150 kişi) bu müslüman grubun Câmi-i Şerif mahallesinde oturduğu, dindar ve fakir kimseler olmaları sebebiyle şehirli sınıfına alınarak vergiden muaf tutulduğu görülmektedir. Kalede ise yirmisi hâne, onu mücerred kayıtlı otuz müslüman erkek görevli bulunuyordu (Bostan, s. 210-212). 1093'te (1682) yirmi sekiz hânesi olan Rize'deki müslüman topluluğun bu dönemde Yeniköy adı altında Câmi-i Şerif yakınındaki bir köyde oturdukları tesbit edilmektedir (BA, KK, nr. 2697, vr. 48a-58b). Rize'nin 1870'te köyleriyle beraber kaza nüfusu 6150 müslüman, seksen bir Rum hâne idi ve XIX. yüzyıl sonlarında şehir nüfusu 3000 kadardı.

XVI. yüzyıl başlarında Rize nahiyesinin köyleri olarak geçen bazı yerleşim birimlerinin zaman içinde Rize'nin mahalleleri haline gelmesinden bu köylerin şehre yakın oldukları için büyüdükçe Rize'nin gelişmesini sağladıkları anlaşılmaktadır. Meselâ Peripoli XVI. yüzyıl başlarında Rize'ye bağlı bir köy iken XVII. yüzyıl sonlarında bir mahalle olmuştu. Kanûnî Sultan Süleyman devrinin ilk tahrirlerine göre 1530 yılı civarında Rize'de Peripoli köyünden on hâne, bir mücerred ayrılarak "raiyyet" yazılmış ve Paşayan mahallesi ortaya çıkmıştır (BA, TD, nr. 387, s. 736-

739). 1093 (1682) tarihli Rize Avârız Defteri'nden Rize'de mahallelerin yavaş yavaş teşekkül etmeye başladığı anlaşılır. Daha sonra bilinenlerden Humrik, Haldoz, Kuvariz, Kamaşinos mahallelerinin Amada köyüne; Akrotil, Ruşye, Emeldin ve Pindoz'un Yofa köyüne; Kalohton, Haçanoz, Çanzol ve Peripoli'nin doğrudan Rize'ye; Papik, Samri, Vonit, Romanos, İksenit, Hortoz ve Paşayan mahallelerinin ise henüz Rize'ye bağlı köy statüsünde olduğu tesbit edilmektedir. 1093'te (1682) Hüseyin Ağa Camii'nin yakınında on altı hânelik Pîrî Çelebi mahallesinin kurulduğu, cami cemaatinden olan bu mahalle sakinlerinin askerî sınıfa mensup oldukları ve ellerinde arazi bulunmadığı için vergiden muaf tutuldukları görülmektedir. Bu mahalleler dışında Rize Kalesi etrafında ve şehirde Balakamoz adlı avârızdan muaf iki mahalle daha bulunuyordu (BA, KK, nr. 2697, vr. 48a-58b).

XIX. yüzyıl başlarında Rize'ye gelen Bıjışkyan burayı bir tepe üzerinde ev ve dükkânları bulunan, kalesi ve limanı olan bir şehir olarak tarif eder. Çok güzel limon ve portakal bahçelerine sahip, keneviri her yerde tanınan Rize'nin Roşi mahallesinde büyük bir kilise bulunduğunu, o sırada idam edilen Tuzcuoğlu'nun muazzam bir saraya sahip olduğunu belirtir (Karadeniz Kıyıları, s. 61-62). Bu esnada Rize'de yirmi dört müslüman ve iki gayri müslim mahallesi bulunuyordu (BA, ML. CRD, nr. 40739). 1267 (1851-52) malî yılına ait bir öşür defterinde ise Rize şehrine ait yirmi beş mahalle ve 917 hâne (yaklaşık 5000 kişi) kaydedilmiştir. Bu mahalleler Paşayan, Pîrî Çelebi, Vonit, Peripol, Yeniköy, Papik, Kalohton, Müftü Parekolu, Kuvaroz, Haldoz, diğer Haldoz, Humrik, Kal'a, Koçohor, Kamaşinoz, Akrotil, Yofa, Hortoz, Carihoz, Haçonoz, Filiboz, Pindoz, İksenit, diğer İksenit ve Romanoz idi (BA, MAD, nr. 7958, s. 2-21). Bu mahallelerin dışında Kırım savaşlarının devam ettiği sırada (1855) Rize'de yapılan bir yoklamada yirmi dokuz mahalle kaydedildiği, Emeltin, Roşi, Argaloz, Samri, Arkirikoz, Kankalanoz, Cancol ve Sirahoz gibi yeni mahallelerin ortaya çıktığı dikkati çeker. Ancak bu sırada muhtemelen Karadeniz sahillerinde meydana gelen Rus baskınlarına karşı içinde çok az hâne bulunanlar dışında on sekiz mahalle sakininin dağlara çekildiği ve mahallelerin boş olduğu belirtilir (BA, ML. CRD, nr. 1713). 1870'te şehirde otuz bir, 1876'da otuz üç mahalle yer alıyordu.

XIX. yüzyıl sonlarında Rize mahalleleri otuz üçe ulaştı. Fakat mahallelerin

birbirinden uzak ve hâneleri dağınık olduğu için Emineddin (İslâm, Rum), Vonit (İslâm, Rum), Kal'a, Pîrî Çelebi, Paşayan, Yeniköy ve Pabik mahalleleri bir araya getirilerek Rize şehrinin teşkil edilmesi, diğer yirmi dört mahallenin köye çevrilmesi düşünülmüş ve bunun 1903'te uygulanması kararlaştırılmıştı (BA, DH. TMIK, nr. 15/36; Y.A, Res, nr. 120/122). Rize mahalle adlarının Osmanlılık'la bir alâkası olmadığı ileri sürülerek değiştirilmek istenmesi üzerine 16 Aralık 1913'te mahallî idareciler tarafından birçoğu için yeni adlar tesbit edilmiş olmasına rağmen kısmen uygulanması 1916 yılına kalmıştı (BA, DH-İD, nr. 97-2/25; DH.İUM, nr. 48/18).

1287 (1870) ve 1293 (1876) tarihli Trabzon salnâmelerinde Rize'nin Trabzon'a

uzaklığı denizden 38 mil (dört saat), karadan yirmi saat olarak belirtilir. Şehir yedi tepe üzerinde kurulmuş, mahalleler arasının darlığı ve zeminin engebeli olması sebebiyle uzak yerlere kadar dağılmıştır. 1843-1844'te Rize'ye gelen Alman botanikçi Karl Koch, Sürmene-Rize arasındaki mesafeyi denizden on saatte almıştı. Bu seyahatinde şehirde bir handa kalan Koch, kısmen içe doğru girinti yapan hilâl biçimli dağların ortasındaki şehrin yukarıdan kıyılara doğru uzandığını ve burada 300 ailenin yaşadığını, sahilde dükkân, iş yeri ve birkaç kahvenin bulunduğunu, keten ticareti yapıldığını belirtmiştir. Rize'de düzenli, güzel meyve bahçeleri gören seyyah şehirde caddelerin taş kaplı olduğunu, evlerin dükkân ve ticarethanelerden ayrı bahçe içinde geniş ve tek katlı, alt kısmı taş, üstünün ise tahtadan yapıldığını kaydetmiştir (Koch, s. 7-9).

Rize, Osmanlı idaresi döneminde Trabzon sancağına bağlı bir kaza merkezi durumunda idi. 1867'de Osmanlı vilâyet teşkilâtında yapılan değişiklikte Rize eski durumunu korudu ve 1869'da belediye ile yönetilmeye başlandı. Berlin Antlaşması ile (1878) Batum'un Ruslar'a bırakılması üzerine Lazistan sancağının merkezi haline geldi. Şehre büyük bir hükümet konağı, bir kışla, hapishane, ahşap bir iskele yaptırıldı; asker ve fakir halk için yeni bir hastahane ve telgrafhane inşasına teşebbüs edildi. Rize 1924'te vilâyet merkezi oldu. 1933'te Artvin ili lağvedilerek yeni kurulan Çoruh vilâyetinin merkezi haline getirildi. 1936'da tekrar il yapılan Rize ilinin merkezi oldu.

Rize'de 1870'te on beş cami, altı mescid, iki tekke, dört medrese, beş sebil, iki kilise, iki han, iki hamam, otuz değirmen, 351 dükkân, kırk yedi mağaza, on dört fırın, kırk beş çeşme, bir boyahane, on dört kahvehane, iki salhane ve iki meyhane bulunuyordu. İlk rüşdiye mektebi 1876'da, Mektebi İbtidâî 1896'da ve Rize İdâdîsi 1908'de açıldı. II. Abdülhamid devrinde girişilen imar faaliyetleri arasında halkın desteğiyle şehirde pek çok idarî ve sosyal amaçlı bina yapıldı. 1888'de yapımı tamamlanan yeni hükümet konağı, askerî hastahane, hapishane ve iskele için emeği geçenler taltif edildi (BA, DH. MKT, nr. 1524/29). Eski hükümet konağının yanındaki telgrafhane için de şehir merkezinde yeni bir daire yapıldı (BA, İ. ŞD, nr. 93/5523). Rize'de Gümrük ve Memleket adıyla dış ve iç ticaret için iki iskele, bir liman dairesi vardı (BA, DH. MKT, nr. 219/80; DH. MUİ, nr. 36-1/17) ve artan kaçakçılığın önlenmesi için Rize-Batum arasında seyreden gemilerin gümrük kontrollerinin daha iyi yapılması isteniyordu (BA, DH. İD, nr. 94-1/123). Şemseddin Sâmi'ye göre bu tür binalar dışında 580 kitabı olan bir kütüphanesi, 100 dükkândan oluşan çarşısı bulunuyordu (Kāmûsü'l-a'lâm, III, 2387).

XIX. yüzyılın ikinci yarısında Rize'de dokunan keten bezlerinin önemi daha da arttı. Rize kazasında 40.000 top ince beyaz keten bezi dokunuyor, Erzurum, Bağdat, Arabistan ve İstanbul taraflarında alıcı buluyordu. 1898'de Rize Limanı'na yanaşan 1965 gemi arasında İdâre-i Mahsûsa vapurları ve diğer Osmanlı yük gemilerinden başka Avusturya, Rusya ve İngiltere'ye ait gemiler vardı. Rize'nin bugün en önemli geçim kaynağı olan çay üretimi ilk defa 1918'de Ali Rızâ Bey, 1933'te Zihni Derin ve daha sonra Asım Zihnioğlu'nun gayretleriyle başladı ve 1947'de ilk çay fabrikası faaliyete geçti.

Şehirde XIV. yüzyılda yapılmış ve Osmanlılar devrinde tamir görmüş kale, Kale Camii, İslâm Paşa mahallesinde 978'de (1570) İskender Câfer Paşa tarafından inşa ettirilen Kurşunlu Cami, Yavuz Sultan Selim'in annesi adına yaptırdığı Gülbahar Sultan Camii, Şeyh Camii, Reşâdiye Camii, Camiönü Camii (1698), 1126-1131 (1714-1719) arasında inşa edilen Cezayirli Kaptan Ali Paşa Camii (Taşçıoğlu Camii), Ortacami (1737), Müftü Mahallesi Camii (1785) mevcuttur. Ayrıca tarihî Rize evleri de koruma altındadır. Rize'de bugüne intikal etmeyen pek çok cami, hamam, çeşme, muvakkithâne gibi tarihî eserler inşa edildiği bilinmektedir. Hacı Bilâl

Camii’nin 1902’de onarıldığı anlaşılmaktadır.

1936’da il merkezi olduktan sonra giderek gelişen Rize’nin nüfusu 1955 yılına kadar 20.000’i bulmazken (1955 sayımında 17.871 nüfus) 2000 yılında 78.144’e, 2007 yılında 94.800’e ulaşmıştır. Rize şehrinin merkez olduğu Rize ile Artvin, Erzurum, Bayburt ve Trabzon illeri ve kuzeyden Karadeniz ile çevrilmiştir. Merkez ilçeden başka Ardeşen, Çamlıhemşin, Çayeli, Derepazarı, Fındıklı, Güneysu, Hemşin, İkizdere, İyidere, Kalkandere ve Pazar adlı on bir ilçeye ayrılır. 3922 km² genişliğindeki Rize

ilinin sınırları içinde 2007 yılındaki sayım sonuçlarına göre 316.252 kişi yaşıyordu, nüfus yoğunluğu ise seksen idi. Diyanet İşleri Başkanlığı’na ait 2007 yılı istatistiklerine göre Rize’de il ve ilçe merkezlerinde 454, kasabalarda 99 ve köylerde 700 olmak üzere toplam 1253 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı 67’dir.

## BİBLİYOGRAFYA

Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekayiât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 829; Trabzon Salnâmesi: 1287-1322; Cevdet, Târih, IX, 247-248; Cuinet, I, 119-120; P. M. Bıjışkyan, Karadeniz Kıyıları Tarih ve Coğrafyası 1817-1819 (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1969, s. 61-62; Mahmut Goloğlu, Trabzon Tarihi: Fetihten Kurtuluşa Kadar, Ankara 1975, s. 143-164; K. Koch, Rize (trc. Tahir Deveci), [baskı yeri yok] 1991, s. 7-9; Haşim Karpuz, Rize, Ankara 1992, s. 18-35; İhsan Topaloğlu, Rus İşgalinde Rize, Trabzon 1997, s. 23, 28; Orhan Naci Ak, Rize Tarihi, Rize 2000; Hanefi Bostan, XV-XVI. Asırlarda Trabzon Sancağında Sosyal ve İktisadî Hayat, Ankara 2002, s. 57, 210-212; Mahir Aydın, “Faş Kalesi”, Osm.Ar., sy. 6 (1986), s. 86-87, 92; Kāmûsü’l-a‘lâm, III, 2387; Suraiya Faroqhi, “Rize”, EI² (İng.), VIII, 566-567.

İdris Bostan

# RIZZITANO, Umberto

(1913-1980)

İtalyan şarkiyatçısı.

Messina'dan Mısır'a göç etmiş bir ailenin oğlu olarak İskenderiye'de dünyaya geldi. İlk ve orta öğrenimini buradaki İtalyan okullarında tamamladıktan sonra Roma Üniversitesi'nde Michelangelo Guidi sayesinde Arap dili ve edebiyatı üzerine ihtisasını tamamladı. 1937'de mezun oldu ve ilk ilmî makalelerini yayımlamaya başladı. II. Dünya Savaşı sırasında Mısır'da bulundu, İtalyan kolonisinin çıkardığı çeşitli süreli yayınlarda ve Il Giornale d'Oriente adlı gazetede yazılar yazdı. Bir Arap-İslâm toprağında yetiştiği için Doğu'nun siyaset, medeniyet, kültür, edebiyat ve sosyal hayatıyla ilgili konulara yabancılık çekmeden eğildi ve muhtelif alanlarda çeşitli eserler kaleme aldı. Savaşın ardından yine Mısır'da kalmayı tercih etti. 1949'dan başlayarak on yıl Kahire ve Aynişems üniversitelerinde İtalyan dili ve edebiyatı dersleri verdi, bazı İtalyan araştırmacıların Mısır'a gelip ders vermesini sağladı. 1959 yılında Palermo Üniversitesi'nde akademik kariyerine başladı ve ölümüne kadar burada kaldı. Öğretim görevi yanında Michele Amari tarafından başlatılan Sicilya adasıyla ilgili İslâm kaynaklarının neşri çalışmalarını üstlendi. Bu arada Sicilya'nın güney sahilinde Araplar'ın 827'de ilk defa fetih amacıyla karaya çıktıkları Mazara del Vallo'da Istituto di Studi Arabo-Islamici Michele Amari adı altında bir araştırma merkezi kurulmasına ön ayak oldu ve burayı ilmî çalışmalarıyla destekledi. Bu kuruluş onuncu ölüm yıl dönümünde onun adına bir hâtıra kitabı yayımladı (bk. bibl.). Ülkesindeki çeşitli bilimsel kuruluşlara üye seçilen Rizzitano ölümünden bir yıl önce Roma'daki Istituto per l'Oriente'nin başkanlığına seçilmişti.

Eserleri. Rizzitano'nun eserleri üç kısımda incelenebilir: Çağdaş Arap edebiyatı; Arap edebiyatı tarihi ve klasik dönem; Sicilya-İslâm medeniyeti, tarihi, tarihçileri, kaynakları ve bunların ilmî neşirleri. 1. Tâhâ Hüseyin, Muhammed Hüseyin Heykel, Tevfîk el-Hakîm gibi ediplerin eserlerini İtalyanca'ya çevirmiş, Tâhâ Hüseyin'in Eyyâm'ını I Giorni adıyla

yayımlamış (Roma 1965), ayrıca yetmiş beşinci doğum yıl dönümü için ona bir armağan kitabı hazırlamış (Napoli 1964), aynı edibin hâtıralarını da tercüme etmiştir. Bu çalışma onun ölümünden sonra A. Pellitteri tarafından yayımlanmıştır (Mazara del Vallo 1985). Tevfîk el-Hakîm'in tiyatro eserlerini İtalyanca'ya çevirmesinin yanında onun çeşitli yönlerini aydınlatan çalışmalar yapmış (OM, XXIII [1943], s. 247-266, 439-447; XXV [1945], s. 54-61; XXVI [1946], s. 116-123), yakın dostluk kurduğu Muhammed Hüseyin Heykel'in Zeyneb adlı romanının tercümesini gerçekleştirmiştir (Roma 1944). Ayrıca The Encyclopaedia of Islam'da bazı Arap edip ve şairlerinin biyografilerini yazmış, Enciclopedia dello Spettacolo'da Arap âleminin tiyatro çalışmalarını ilgilendiren maddeleri kaleme almıştır. 2. Michelangelo Guidi'nin teşvikiyle, üniversiteyi bitirirken hazırladığı mezuniyet tezini iki kısım halinde yayımlamıştır: "Abū Miḥğan Nuṣayb b. Rabāḥ (notizie biografiche, studio critico e raccolta di frammenti)" (RSO, XX [1943], s. 421-471); "Alcuni frammenti poetici di Abū Miḥğan Nuṣayb b. Rabāḥ, poeta ommiade del I. secolo dell'egira" (a.g.e., XXII [1947], s. 23-35). Bu şair hakkında ilk ilmî neşrini ise XX. Şarkiyatçılar Kongresi'nin bildirileri içinde gerçekleştirmiştir: Actes de XXe congrès international des orientalistes (Louvain 1940, s. 316-318). Tezin ikinci kısmını yayımlarken Nusayb'ın hâmisi olan Mısır Valisi Abdülazîz b. Mervân hakkında bir makale yazmıştır: "ʿAbd al-ʿAzīz b. Marwān governatore umayyede d'Egitto" (Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei, VIII/2 [Roma 1947], s. 321-347). Nâşirlerden gelen teklifler üzerine Arap edebiyatı tarihine ve Hz. Peygamber'e dair bölümler ve müstakil kitaplar halinde çalışmalar yapmıştır: "Letturatura araba" (Storia delle Letterature d'Oriente, Milano 1969, II, 3-242); "La letteratura araba odierna" (Le letterature dei popoli musulmani, Roma 1974, s. 47-80); Mahomet (Paris 1973); Maometto, profeta e uomo di stato (Palermo 1974; İspanyolca ve Almanca'ya da çevrilmiştir). Binbir Gece Masalları'nın İtalyanca'ya tercümesinde görev almış ve Francesco Gabrieli'nin bilimsel açıklamasını üstlendiği külliyatın IV. cildini çevirmiştir. Eserin nâşiri olan Torino'daki Einaudi Yayınevi, 1951 yılından başlayarak bu devâsâ eseri lüks ciltler, ayrıca küçük boy ekonomik cep kitapları halinde geniş bir okuyucu kitlesine sunmuştur. Rizzitano, Dante'nin İlâhî Komedya'sı üzerine Arap âleminde yapılan ilmî çalışmaları desteklemiş ve yapılan tercümeler hakkında çeşitli makaleler yazmıştır. 3. Sicilya'nın İslâm tarihi ve kültüründeki yerine dair çalışmaları

Storia e cultura nella Sicilia saracena adlı hacimli bir tek kitap içinde toplanmıştır (Palermo 1975). Dört bölümden oluşan eserin birinci bölümünde Sicilya ve çevresindeki tarihî gelişmeler, İbnü'l-Kattâ', İbnü'l-Fahhâm ve İbn Mekkî gibi şairleri ve hukukla ilgili bazı konuları inceleyerek ikinci bölümde İslâm kültürünün ada halkına ve ayrıca Arapça'nın ada lehçesine olan etkileri, üçüncü bölümde Sicilya'yı müslümanlardan geri alan Norman Ruggero ile adadaki İslâm kültürünün zirveye çıkmasını sağlayan II. Federico dönemleri ve coğrafyacı İbn Cübeyr ile eseri, dördüncü bölümde Sicilya tarihi üzerine önemli eserler vermiş olan Michele Amari, Carlo Alfonso Nallino ve Ignazio di Matteo gibi ilim adamları ele alınmıştır. Rizzitano, bunlardan başka Şerîf el-İdrîsî'nin Nüzhetü'l-müştâḳ'ı yeniden neşredilirken (Leiden 1970-1984) Sicilya ve civarını anlatan kısımlarını ilim âlemine sunmuş (VII, 746-789), ölümüne yakın bir zamanda UTET Yayınevi'nin çıkardığı büyük İtalya tarihinin İslâm dönemi Sicilya kısmını yazmıştır ("Gli arabi di Sicilia", Storia d'Italia, III, Torino 1983, s. 365-434). Rizzitano'nun önemli bir çalışması da yeni bulduğu yazma kaynakları ekleyerek tekrar ele aldığı Michele Amari'nin Biblioteca arabo-sicula adlı âbidevî eseridir (Arapça metinleri iki cilt halinde neşretmiş, hazırladığı tercümesi ise ölümünden sonra yayımlanmıştır; eserlerinin tamamı için bk. Gabrieli ve Borruso).

## BİBLİYOGRAFYA

F. Gabrieli, Ricordo di Umberto Rizzitano, Palermo 1980; a.mlf., "Presentazione", Studi arabo-islamici in memoria di Umberto Rizzitano (ed. Gianni di Stefano), Mazara del Vallo 1991, s. 13-14; a.mlf., Orientalisti del Novecento, Roma 1993, s. 149-160; G. Basetti Sani, "Ricordo di un caro amico: Umberto Rizzitano", a.e., s. 281-283; Gianni di Stefano, "Umberto Rizzitano e Mazara", a.e., s. 295-299; A. Borruso, "Bibliografia degli scritti di Umberto Rizzitano", a.e., s. 301-313; a.mlf., "Umberto Rizzitano nel ricordo di un allievo", Islàm: Storia e Civiltà, II, Roma 1983, s. 33-38; a.mlf., "Umberto Rizzitano e l'Egitto", Levante, XLIX/1-2, Roma 2002, s. 59-71.

Mahmut H. Şakiroğlu

# ROBSON, James

(1890-1981)

Hadis ve dil bilimi alanındaki çalışmalarıyla tanınan İskoç asıllı şarkiyatçı ve misyoner.

30 Kasım 1890'da Glasgow şehrinde doğdu. Lisans öğrenimini Glasgow Üniversitesi Doğu Dilleri Bölümü'nde tamamladı. İslâmî kaynaklarda Hz. Îsâ konulu yüksek lisans tezinin ardından Tracts on Listening to Music ve Ancient Arabian Musical Instruments adlı çalışmalarıyla edebiyat doktoru unvanını aldı (1941). Kendisine Saint Andrews Üniversitesi'nden bir doktora ve Manchester Üniversitesi'nden bir yüksek lisans unvanı daha verildi. 1915-1916 yıllarında Glasgow Üniversitesi'nde Arapça okutmanlığı yaptı. George Williams tarafından 1844'te oluşturulan Young Men'(s.) Christian Association (YMCA) adlı misyoner kuruluşu adına Irak ve Hindistan'da 1916-1918 yılları arasında faaliyette bulundu. Bu kuruluşta 1918-1919'da Lahor'da yönetici ve 1919-1926 yıllarında Yemen'in Aden şehrinde misyoner olarak görev yaptı. 1928-1948 yılları arasında Glasgow Üniversitesi'nde Arapça öğretim üyeliği, 1949'da dekanlık görevinde bulundu. Aynı yıl Manchester'da başladığı Arapça öğretim üyeliğine emekliye ayrıldığı 1958 yılına kadar devam etti. Daha sonraki hayatına dair bilgi yoktur.

Robson, gençlik yıllarında misyonerlik faaliyetlerine ağırlık vermesi sebebiyle ilmî mesaisini bu alanda sürdürmüş olmakla birlikte Glasgow Üniversitesi'ndeki öğretim üyeliğiyle başlayan ve ölümüne kadar devam eden süreçte özellikle hadise dair önemli çalışmalar yapmış, ayrıca Arap dili, Hıristiyanlık-İslâmiyet mukayesesi ve mûsiki gibi alanlarda yoğunlaşmıştır. Bu dönemde hadis usulü ve hadis metinlerinin çevirisi, Buhârî dışında kalan Kütüb-i Sitte'nin rivayet tariklerinin incelenmesi konularına ve The Encyclopaedia of Islam'ın ikinci neşrinde özellikle hadise dair maddelerin telifine ağırlık vermesi sebebiyle hadis alanında XX. yüzyılın ikinci yarısının önde gelen müsteşriki sayılmıştır. Robson, hadis ve sünnetin Batı dillerinde "tradition" şeklinde tercüme edilmesinin doğru

olmadığı kanaatindeydi. Zira hadis “hikâye” veya “rapor” anlamında kullanılırken sünnet de “uygulama” yahut “âdet” mânasına gelir ve bu mânada Hz. Peygamber’in uygulamalarına işaret eder.

İbn Sîrîn’in rivayet tarihi açısından büyük önem taşıyan, “Müslümanlar hadis dinlerken isnad sormuyorlardı, ancak fitne ortaya çıkınca, ‘Bize râvilerin isimlerini söyleyin’ demeye başladılar” sözünde geçen (Müslim, “Muḳaddime”, 7) “fitne”nin Emevî Halifesi II. Velîd’in öldürülmesiyle (126/744) ortaya çıktığını ileri süren Joseph Schacht’a karşı Robson, isnadların sonradan uydurulduğu ön kabulüne dayanan bu nazariyelerin benimsenmesi konusunda insanların tereddüt edeceğini söylemiştir (Hadīth, s. 20). Ona göre burada sözü edilen fitne, Abdullah b. Zübeyr’in Emevî iktidarına karşı isyan etmesi üzerine 64-73 (683-692) yılları arasında yaşanan kargaşadır. Zira isnadın sorulmaya başlandığı tarih olarak Hz. Ali ile Muâviye arasındaki çekişmeler çok erken, Velîd’in öldürülmesi sonrası çıkan kargaşa da çok geçtir. Ayrıca 33 (653-54) yılında doğan ve bu sözü söyleyen İbn Sîrîn (ö. 110/729) Abdullah b. Zübeyr devri olaylarından bahsedebilecek yaştadır (EI2 [İng.], III, 23). Aynı görüş başka delillerden hareketle daha sonra G. H. A. Juynboll tarafından da savunulmuştur. Robson’ın Schacht’ı eleştirdiği bir diğer husus, Mâlik-Nâfi‘-İbn Ömer tarikinde Schacht’ın Nâfi‘ ile Mâlik arasındaki yaş farkını gerekçe göstererek semâının mümkün olamayacağı şeklindeki iddiasınadır. Ayrıca genel anlamda aile isnadları konusunda da Robson Schacht’ı eleştirmiştir (Hadīth, s. 23).

Robson, hadislerin güvenilirliği tartışmalarında Schacht ekolünü savunan J. Wansbrough ve Michael Cook ile Schacht ekolünü eleştiren N. Abbott, Fuat Sezgin, Mustafa el-A‘zamî, G. Schoeler ve Johann Fueck ekolü arasında orta bir yol benimseyen H. Motzki, D. Santillana, G. H. A. Juynboll ve Fazlurrahman gibi kişilerin yanında sayılmıştır (Hallaq, LXXXIX [1999], s. 76). Her ne kadar Robson, Schacht’ın The Origins of Muhammadan Jurisprudence adlı eserinin yayımlanmasının (Oxford 1950) ardından Hz. Peygamber’e ait güvenilir herhangi bir sözün bulunmasının mümkün olmadığından söz etse de (Muslim Tradition: The Question of Authencity, XLIII [1951-52], s. 102) kısa bir süre sonra yazdığı bir başka makalede erken devirlere dayanan bazı sahih materyallerin bulunabileceğini kabul etmektedir (Hadīth, s. 25). Schacht’ın ulaştığı sonuçlara büyük ölçüde

katılmakla birlikte Robson, Schacht'ın iddialarını fıkhî alanla sınırlandırmak ve tarihî mahiyetteki hadisleri sıhhat konusundaki şüpheci yaklaşımın dışında tutmak ister. Ancak bunu söylerken Hz. Muhammed'in kişiliğinin inananlar üzerindeki etkisinin zorunlu bir sonucu olarak hadisler içerisinde güvenilir bir özün bulunması gerektiğini ileri sürmesi dışında pek az delil sunar. Fakat yine de bu güvenilir özün nakledildiği isnadların mutlaka güvenilir olması gerekmediğini kabul eder (Berg, s. 39-40).

İsnadın hadis ilimlerinin ayırt edici bir vasfı olmadığını, başka ilim dallarında da görüldüğünü söyleyen Robson, diğer şarkiyatçıların görüşüne paralel biçimde İslâm tarihi eserlerindeki isnad uygulamasının

hadis ilmindekine göre daha sahih olduğu görüşündedir. Batılı bilginlerin İslâm âlimlerine ait isnadı öven ifadelerinin W. Muir, I. Goldziher, L. Caetani gibi şarkiyatçılar tarafından kabul edilmediğini belirtir. İsnadların sahih kısımlarının olabileceğini söylemekle birlikte bunların ayırt edilmesinin imkânsız olduğunu iddia eder. Robson sahih hadisler konusunda da tereddüt içindedir. Ona göre erken döneme ait sahih materyallere ulaşılması mümkünse de bunların tesbitini yapmak son derece güçtür. Robson, şarkiyatçıların özellikle genç sahâbîlerin hadis uydurmada önemli bir işlev gördükleri şeklindeki iddialarına karşı çıkmakta ve şu delili ileri sürmektedir: Şayet sonraki nesil hadis uyduracak olsaydı şüphe çekmemek için gençlerin ağzından değil yaşlı sahâbîlerin ağzından uydururdu. Sonuç olarak Robson isnadın dikkate alınması gerekli bir uygulama olduğunu, en azından İslâm'ın ilk dönemlerine dair bilgilerin nakli konusunda hangi yöntemlerin kullanıldığını göstermesi bakımından önem arzettiğini söylemekte (Hadīth, s. 172-173), ancak hadisçilerden çok İbn İshak gibi tarihçilerin kullanımlarına güvenmektedir.

Eserleri. Telifleri. 1. Ion Keith-Falconer of Arabia (London 1923). Bu çalışmada, Arap yarımadasında ve Aden'de misyonerlik faaliyetleri sırasında öldürülen Arap dilcisi ve Evangelik misyoneri Ion Grant Neville Keith-Falconer'in (ö. 1887) hayatı ve faaliyetleri ele alınmıştır. 2. Christ in Islam (London 1930). İslâm kaynaklarının Hz. Îsâ'ya bakışını incelediği ilk akademik eserlerinden biridir.

Tercüme ve Neşirleri. 1. Mishkât al-Masâbîh (I-IV, Lahore 1963-1966).

Hatîb et-Tebrîzî'nin eserinin açıklama ve notlar ilâvesiyle yapılmış bir çevirisidir. Batı diline yapılmış mevcut dört Mişkât tercümesi içinde en güvenilir olanın bu çeviri olduğu söylenmektedir. 2. Ancient Arabian Musical Instruments (Glasgow 1938). Mufaddal b. Selâme'nin Kitâbü'l-Melâḥî'sinin İstanbul'da bulunan tek yazma nüshasının notlarla ve İngilizce tercümesiyle birlikte neşridir. Eser Henry George Farmer'in müzik aletleri hakkındaki notlarını da içermektedir. 3. Tracts on Listening to Music (London 1938). İbn Ebü'd-Dünyâ'nın Ẕemmü'l-melâhî'si ve Ahmed el-Gazzâlî'nin Bevâriḳu'l-ilmâʾ fi'r-red ʿalâ men yuḥarrimü's-semâʿ adlı eserinin notlarla birlikte çevirisi olup ilk eserde semâın câiz olmadığı, ikincisinde ise câiz olduğu savunulmaktadır. 4. An Introduction to the Science of Tradition (London 1953). Hâkim en-Nîsâbûrî'nin el-Medḫal ilâ (maʿrifeti) Kitâbi'l-İḳlîl adlı eserinin notlarla birlikte tercümesi ve neşridir. Robson, Muhammed Râgıb et-Tabbâh'ın el-Medḫal fî ʿilmi'l-ḥadîs̱ adıyla yayımladığı eserini (Halep 1352/1932) bir başka nüsha ile de karşılaştırarak neşretmiştir. 5. A Chess makâma in the John Rylands Library (Manchester 1953). İbn Ebû Hacele'nin Ünmûẕecü'l-ḳıtâl fî naḳli'l-ʿuvâl adlı eserinin son kısmında yer alan satranca dair bir makāmenin John Rylands Kütüphanesi nüshasına dayanılarak yapılan tercümesiyle birlikte neşridir (Bulletin of the John Rylands Library, XXXVI/1 [1953], s. 111-127).

James Robson'ın Batı'da hadis çalışmaları arasında önemli yeri olan çok sayıdaki makalesinden bir kısmı şunlardır: "Ibn Ishâk's Use of the Isnâd" (Bulletin of the John Rylands Library, XXXVIII/2 [Manchester 1956], s. 449-465; Talat Koçyiğit tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir, AÜİFD, X [1962], s. 117-126); "Tradition The Second Foundation of Islam" (MW, XLI/1 [1951], s. 22-33); "Tradition: Investigation and Classification" (MW, XLI/2 [1951], s. 98-112); "The Material of Tradition" (MW, XLI/3 [1951], s. 166-180; XLI/4, s. 257-270); "Muslim Tradition: The Question of Authenticity" (Memoirs and Proceedings of the Manchester Literary and Philosophical Society, session 1951-52, XCIII [Manchester 1952], s. 84-102); "Al-Ghazālī and the Sunnah" (MW, XLV/4 [1955], s. 324-333); "Standards Applied by Muslim Traditionists" (Bulletin of the John Rylands Library, XLIII/2 [1961], s. 459-479); "Tradition from Individuals" (JSS, IX [1964], s. 327-440); "The Form of Muslim Tradition" (Glasgow University Oriental Society Transactions, XVI [1955-56], s. 38-50); "The Isnad in Muslim Tradition" (Glasgow University Oriental Society Transactions, XV

[1953-54], s. 15-26); “Shia Collection of Divine Traditions” (Glasgow University Oriental Society Transactions, XXII [1970], s. 1-13); “The Transmission of Muslim’s Sahih” (Journal of Royal Asiatic Studies, [1949], s. 49-60; Talat Koçyiğit tarafından Türkçe’ye çevrilmiştir, AÜİFD, IV/3-4 [1955], s. 8-20); “The Transmission of Abu Dawud’s ‘Sunan’” (BSOAS, XIV [1952], s. 579-588; Talat Koçyiğit tarafından Türkçe’ye çevrilmiştir, AÜİFD, V/1-4 [1956], s. 173-182); “The Transmission of Tirmidhi’s ‘Jami`’” (BSOAS, XVI [1954], s. 258-270); “The Transmission of Nasa’i’s ‘Sunan’” (JSS, I [1956], s. 38-59); “The Transmission of Ibn Maga’s ‘Sunan’” (JSS, III [1958], s. 129-141; Musa Erkaya tarafından Türkçe’ye çevrilmiştir, Dinî Araştırmalar, VIII/23 [2005], s. 287-298); “Varieties of Hasan Tradition” (JSS, VI/1 [1961], s. 47-62; Talat Koçyiğit tarafından Türkçe’ye çevrilmiştir, AÜİFD, XI [1963], s. 109-118). Robson ayrıca The Encyclopaedia of Islam’ın ikinci neşrinde hadise dair birçok madde yazmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

J. Robson, “Muslim Tradition: The Question of Authenticity”, Memoirs and Proceedings of the Manchester Literary and Philosophical Society, Session 1951-52, Manchester 1952, XCIII, 84-102; a.mlf., “The Isnad in Muslim Tradition”, Hadīth: Origins and Developments (ed. H. Motzki), Aldershot 2004, s. 20, 23, 163-174; a.mlf., “Ḥadīth”, EI² (İng.), III, 23; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 124-125; M. Mustafa el-A‘zamî, İlk Devir Hadis Edebiyatı (trc. Hulûsi Yavuz), İstanbul 1993, s. 218-222; Ali b. İbrâhim el-Hamed enNemle, el-Müsteşriḳūn ve’t-tanşîr, Riyad 1998, s. 87; H. Berg, The Development of Exegesis in Early Islam, Richmond 2000, s. 38-41; W. Behn, Concise Biographical Companion to Index Islamicus. Bio-bibliographical Supplement to Index Islamicus, 1665-1980, Leiden 2004, III, 235; Fatma Kızıl, Oryantalistlerin Hadislerin Menşeini Tespite Yönelik Yöntemleri (yüksek lisans tezi, 2005), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 9-12; W. B. Hallaq, “The Authenticity of Prophetic Hadith: A Pseudo-problem”, St.I, LXXXIX (1999), s. 76.

İbrahim Hatiboğlu

# RODINSON, Maxime

(1915-2004)

Fransız şarkiyatçısı.

26 Ocak 1915'te Paris'te doğdu. Ailesi Rusya'dan Fransa'ya göç etmiş, "Polonya asıllı yahudi, komünist, radikal, işçi" olarak tanıtılmaktadır. Rodinson, ailesinin yoksul olması sebebiyle okula gidemediğinden on üç yaşında iken kendini yetiştirmek için ödünç kitaplar buluyor, ücret istemeyen öğretmenlerden yararlanıyordu. Bu sırada Ortadoğu dillerine merak sardı. 1932'de Paris'teki Ecole des Languages Orientales'in imtihanlarını kazanarak burada eski Habeş dili, eski Güney Arabistan dilleri, Türkçe, Yakındoğu antropolojisi ve sosyoloji eğitimi aldı. 1937'de Caisse Nationale de la Recherce Scientifique'e girerek İslâmoloji okumaya başladı; komünist partiye katılması da bu yıllara rastlar. 1939'da II. Dünya Savaşı çıktığı sıralarda askere alındı; eğitim için Issodun, Berry, Bordeaux ve Britanya'ya gönderildi. Bundan sonra askerliğinin bir kısmını Tours'da yaptı. Ardından Fransa'nın "Özgür Polonya" ile yaptığı anlaşma gereği Beyrut'taki Polonyalılar'ı almaya giden askerler arasında Haziran 1940'ta Beyrut'a gönderildi. Aralık 1940'ta terhis olunca Ortadoğu'da kaldı.

Bir Fransız profesörün yardımıyla Sayda'da müslümanlara ait bir ortaokulda bir süre Fransız dili ve edebiyatı öğretmenliği yaptı. Sayda'da tanıdığı bir arkeolog aracılığıyla Beyrut'taki Hür Fransız Antik Kalıntılar Servisi'nde görev aldı. 1941'in sonlarında Ortadoğu'nun çeşitli yerlerini gezdi. 1942'de Lübnan ve Suriye komünist partileriyle temas kurdu, komünist dergilerinde yazılar yazdı. Şam'daki Fransız Enstitüsü'nde görev alması sayesinde hem İslâm hakkındaki bilgilerini genişletti, hem de Nazi işgali altında olan Fransa'daki yahudi kıyımından kurtuldu. Fransa'da kalan ebeveyni Auschwitz'deki (Polonya) yahudi kampında öldü. 1948'de Paris'e dönünce Bibliothèque Nationale'in İslâmî eserler bölümünde çalışmaya başladı. 1955'te Ecole Pratique des Hautes Etudes'de kendisi gibi komünist olan hocası Marcel Cohen'in yerine klasik Habeş dili öğretmenliğine tayin edildi. Kurumsallaşmış Marksizm'e karşı çıktığı ve örgütlenmiş bir

Marksist grupla birlikte çalışmayı reddettiği için kendisini bağımsız Marksist olarak niteleyen Rodinson bir partiye bağlanmakla bir dine bağlanmak arasında fark olmadığına inanmaktaydı. Bu aynı zamanda onun ateistliğinin bir yansıması idi. 1981'de British Academy'nin muhabere üyesi beratını, 1985'te Fransız Şeref ödülünü alan Rodinson 23 Mayıs 2004'te Paris'te öldü.

Rodinson kendini şarkiyatçı olmaktan çok sosyal tarihçi olarak tanımlar (Approaches, s. 109). Marksist ideolojisi onu, diğer şarkiyatçıların yaptığı gibi Doğu'yu inançları ve Hıristiyanlık'la karşılaştırılması bakımından değil ekonomik ve sosyal tarih açısından incelemeye yöneltmiştir. Ailesi Naziler tarafından öldürülmesine rağmen bir İsrail fanatiği olmamış, Filistin halkının devlet kurma hakkını savunmuş, bu tavrı ölümünden sonra Arap yazarlarınca takdirle anılmıştır. Rodinson çok yönlü bir ilim adamı olup eski Arap dilleri ve Semitik filolojiyle ilgili değişik konular, Gondar'da büyü âyinleri ve ritüelleri, Ortaçağ'da Arap mutfağı, halifeler devrinde ekonomik hayat, oryantalizm tarihi, ideoloji teorisiyle ilgili sorular ve XX. yüzyılda Arap milliyetçiliği gibi hususlar üzerinde çalışmıştır.

Eserleri. 1. Mahomet (Paris 1961; İng. trc. Anne Carter, Mohammed, London 1971; T. trc. Atilla Tokatlı, Muhammed: Biyografi, İstanbul 1998, 2000). Komünist partiden ayrılışından üç yıl sonra (1961) kendisi gibi hayal kırıklığı ile partiden ayrılan bir editörün isteği üzerine kaleme alınan eser müellifin Hz. Peygamber hakkında edindiği zengin birikimin ürünüdür. Rodinson kitapta Hz. Muhammed'i Stalin ile karşılaştırmakta, her ikisinin de ikna kabiliyeti çok güçlü devlet adamı ve politik müfekkir olduğunu düşünmektedir. "Göz bebeğim" dediği bu eserinde Rodinson, Hz. Peygamber'i bazan Kur'ân-ı Kerîm'i kendisi yazacak kadar büyük bir dâhi, bazan vahiyler aldığına inanan bir kâhin, bazan da rabbine âşık bir mistik olarak niteler. Ona göre Hz. Muhammed kendisinin Allah'a yakın olduğuna inanan büyük bir mistiktir. Yalancılar hiçbir zaman başarılı olamadıkları halde o başarılı olmuştur, bu da onun davasına inanmasından kaynaklanmıştır. İbn İshak, İbn Hişâm, Vâkıdî, İbn Sa'd, Taberî gibi tarihçilerden de faydalanan Rodinson eserini ateist bir bakış açısıyla yazmıştır. Rodinson'a göre aslında Hz. Muhammed'in hayatıyla ilgili kesin bilgiler sadece Kur'an'da verilen bilgiler olup birkaç sayfayı geçmez. Buna rağmen kitapta Bedir Gazvesi, Garânîk hadisesi, Hz. Muhammed'in

kendisine karşı çıkan şairler ve yahudilere ilişkin politikaları gibi birçok konuya yer verilmiş, eserin önsözünde müellifin tarihî gerçekler olarak görülemeyeceğini söylediği bu konulara dair geniş sosyolojik yorumlar yapılmıştır. Büyük ölçüde ilmî mesnetten yoksun olan bu yorumlar genellikle olumsuzdur. Bu sebeple eser, müellifinin ifadesine göre İslâm dünyasında ancak kenar mahalle kitapçılarında satılmış ve hiçbir zaman açıktan okunamamıştır (Approaches, s. 120). Mısır'daki Amerikan Üniversitesi bile tepkiler üzerine eseri müfredatından çıkarmıştır. Kasım Küfrevî, Hz. Peygamber'e Dil Uzatanlar adlı eserini (İstanbul 1969) Rodinson'un bu kitabına cevap olarak yazmıştır. Rodinson'un La fascination de l'Islam'ını Türkçe'ye çeviren, Marxisme et monde musulman ve Islam et capitalisme adlı eserlerinde yer alan komünizm ve kapitalizmle ilgili görüşlerine büyük değer veren, yazarı, "Çağdaş bir ilim adamı, hem Marksizm'i tanıyor hem İslâmiyet'i. Üstelik bağımsız, yani bir kilise adına konuşmuyor" cümleleriyle öven Cemil Meriç (Kırk Ambar, s. 278), Mahomet adlı eserin içeriğinden habersiz görünmektedir. Kitabın İtalyanca, İspanyolca ve diğer birçok dile de çevirileri yapılmıştır. 2. Islam et capitalisme (Paris 1966; İng. trc. Islam and Capitalism, New York 1974, Austin 1978; Ar. trc. Nezîh Hâkim, el-İslâm ve'r-reʾsümâliyye, Beyrut 1982, 4. bs.; T. trc. Orhan Suda, İslâmiyet ve Kapitalizm, İstanbul 1969; Fevzi L. Topaçoğlu, İslâm ve Kapitalizm, İstanbul 1996, 2002). Rodinson bu eserini, "İslâm kapitalizmin gelişmesine yardım mı etti, ona engel mi oldu?" sorusuna cevap olarak yazmasına rağmen böyle bir soruyu bile mantıksız bulur, zira İslâm kapitalizmin ne lehinde ne de aleyhindedir. Aslında İslâm'da kapitalizmin gelişmesine yardımcı olabilecek malzemeler vardır. Şahsî mülkiyete izin verilmesi, alışverişte mâkul bir kâr mefhumunun kabul edilmesi gibi hususlar bunlar arasında sayılabilir. İslâm'da teslimiyet, kadercilik gibi mistik eğilimler akılla dengelenmiştir. Pratikte İslâm ülkelerinin kendilerinin geliştirdiği bir kapitalizmi değil dışarıdan gelen bir kapitalizmi uygulamaları içinde bulundukları sosyal şartlardan kaynaklanmaktadır (Approaches, s. 120). 3. Magie, médicine et possession à Gondar (Paris 1967). 4. Israël et le refus arabe, 75 ans d'histoire (Paris 1968; İng. trc. Israel and the Arabs, New York 1968). 1967 Arap-İsrail savaşının ardından yazılmıştır. 5. Marxisme et monde musulman (Paris 1972; İng. trc. Marxism and the Muslim World, London 1979). Müslüman ülkelerinde komünizmi ele alan bu hacimli kitap, Rodinson'un 1972'den önce yayımlanmış çeşitli yazılarının gözden geçirilmiş şeklidir.

Beş bölümden oluşan eserde İslâm'ın Araplar'ın dini olması dolayısıyla onlar için dinî değil millî bir değer taşıdığı ileri sürülür. Marksist sosyolojideki, "İnsanları yöneten yalnız düşünceler değil asıl bu düşünceleri etkileyen hayat şartları ve yaşam biçimidir" şeklinde ifade edilebilecek olan tarihî maddeciliğin İslâm âlimleri tarafından da kullanıldığı, meselâ İbn Haldûn gibi dini bütün bir âlimin bile Hz. Muhammed'in peygamber olarak gönderildiği toplumdaki beşerî ve içtimaî şartların bir peygamberin zuhurunu gerekli kıldığı üzerinde durduğu söylenir; diğer birçok İslâm âliminin tarihî olayları, mezheplerin ve çağdaş akımların ortaya çıkışını incelerken Marksist sosyolojinin izah tarzına yakın görüşler ileri sürdüğü vurgulanır. Kitabın üçüncü bölümünde Nazım Hikmet ve Türk komünizmiyle ilgili bir makale yer alır. 6. Israel: A Colonial Settler State? (New York 1973). 1953'te Arap-İsrail anlaşmazlığı üzerine yazdığı Stalinci bir makalesinin genişletilmiş şeklidir. 7. La fascination de l'Islam (Paris 1980; İng. trc. Roger Veinus, Europe and the Mystique of Islam, Seattle-London 1987; London 1989; T. trc. Cemil Meriç, Batı'yı Büyüleyen İslâm, İstanbul 1983). Ortaçağ'dan günümüze Avrupa'nın İslâm'a karşı sergilediği çeşitli tavırları, oryantalizmin doğuşu, Avrupa'da Arap ve İslâm araştırmaları gibi hususları konu alan bir çalışmadır.

Rodinson'a göre Ortaçağ'da Batı, İslâm ile çatışma yaşamışken yeni dünya "düşmanın arkadaş olması"na tanık olmuş, XIX. asırda emperyalizme hizmet edecek Doğu uzmanları yetişmeye başlamıştır. Kitap Bernard Lewis ve Rodinson'a ait iki ek içermektedir. 8. De Pythagore à Lénine (Paris-Fayard 1993). Makaleler derlemesidir.

Rodinson'un diğer eserleri de şunlardır: Cühûdü Fransâ el-es̱eriyye fi'ş-Şarḳ (Beyrut 1943); Les arabes (Paris 1979; İng. trc. Arthur Goldhammer, The Arabs, Chicago 1981); et-Târîẖu'l-iḳtiṣâdî ve târîẖu'ṭ-ṭabaḳāti'l-ictimâʿiyye fi'l-ʿâlemi'l-İslâmî (haz. Şebîb Beydûn - Hâtim Selmân, Beyrut 1981); Peuple juif ou problème juif (Paris 1981); Le cuisinier et le philosophe: Hommage à Maxime Rodinson (ed. J.-P. Digard, Paris 1982); Marxist Leninist Scientific Atheism and the Study of Religion and Atheism in the USSR (Berlin 1983, James Thrower ile birlikte); Cult, Ghetto and State: The Persistence of the Jewish Question (London 1983); l'Islam: Politique et croyance (Paris 1993; Ar. trc. Esad Sakr, el-İslâm: Siyâse ve ʿaḳīde, Beyrut 1996); Souvenirs d'un marginal (Paris 2005;

otobiyografisidir). Rodinson, Bulletin critique du livre français adlı aylık bir dergide İslâmiyet ve Ortadoğu ile ilgili kitapların tanıtım ve eleştirisini yapmış (1950-1990), yılda ortalama 120 kitap eleştirisi hazırlamıştır (Entre Islam et occident, s. 169).

## BİBLİYOGRAFYA

Maxime Rodinson, Entre Islam et occident (haz. Gérard D. Khoury), Paris 1998; a.mlf., Souvenirs d’un marginal, Paris 2005; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, I, 359-361; Mélanges linguistiques offerts à Maxime Rodinson par ses élèves, ses collègues et ses amis (ed. Christian Robin), Paris 1985; Muhammed el-Ya‘lâvî, Eştât fi’l-luġa ve’l-edeb ve’n-naḳd, Beyrut 1992, s. 125-132; K. S. Jomo, “Islam and Capitalist Development: A Critique of Rodinson and Weber”,

Islamic Economic Alternatives (ed. K. S. Jomo), Hampshire 1992, s. 125-138; Approaches to the History of the Middle East: Interviews with Leading Middle East Historians (ed. N. E. Gallagher), Reading 1994, s.109-127; Ahmet Parlakışık, Oryantalizmin Soruları, İstanbul 1995, s. 153-199; Faysal Gallûl, el-Cündî el-müstaġrib: Senavât Maksîm Rodinson fî Lübnân ve Sûriye (1940-1947), Beyrut 1998; Suat Yıldırım, Oryantalistlerin Yanılgıları, İstanbul 2003, s. 138-140, 165-192; Yahyâ Murâd, Muʿcemü esmâʾi’l-müsteşriḳīn, Beyrut 1425/2004, s. 394-396; Cemil Meriç, Kırk Ambar 2: Lehçe-t-ül Hakayık (haz. Mahmut Ali Meriç), İstanbul 2006, s. 225-291; Nadia Benjelloun-Olliver, “Entretien: Maxime Rodinson, histoire d’une exigence”, Revue d’études palestiniennes, VIII/32 (1989), s. 99-128; Hassan Arfaoui, “Entretien avec Maxime Rodinson”, MARS: Le monde arabe dans la recherche scientifique, sy. 4, Paris 1994, s. 27-40; Farouk Mardam-Bey, “Spécialisé mais pas trop … Entretien avec Maxime Rodinson”, Revue d’études palestiniennes, XV/57 (1995), s. 43-59; Hichem Ben Yaïche, “Entretien avec Maxime Rodinson”, a.e., XX/80 (2001), s. 70-74.

Hülya Küçük

# RODOS

Ege denizinin güneydoğusunda bugün Yunanistan'a bağlı ada.

Yunanistan'ın dördüncü büyük adası olup (1400 km²) Rhodus (Rhodos), İtalyanca'da Rodi, Türkçe'de Rados (Rodos) şeklinde anılmıştır. Bir bölümü dağlık ve ağaçlık, bir bölümü verimli topraklarla kaplı, Türkiye'nin güneybatı sahillerinden (Bozburun yarımadası) 19 km. uzaklıkta, Marmaris'e 50, Atina'ya (Pire) 400 km. mesafede yer alır. En yüksek noktası adanın orta kesimlerindeki Atairo zirvesinde 1215 metreyi bulur. Rodos sadece adanın değil aynı zamanda Doğu Akdeniz'in tarihî eserlerle dolu, güzel iklime sahip en güzel şehirlerinden birinin adıdır. Bu şehir, adanın en kuzey ucunda deniz yolunu çok iyi kontrol edebilen önemli bir noktada yer almaktadır. Rodos'un tarihi üç binyıl öncesine kadar gider. 1522-1912 yılları arasında Osmanlı Devleti idaresi altında kalan ada halen bu döneme ait pek çok tarihî eser barındırır. Bugün Rodos yarısından fazlasının şehirde yaşadığı 80.000 kişilik nüfusa sahiptir. Bu nüfusun içerisinde küçük bir müslüman-Türk azınlığı mevcuttur.

Milâttan önce 1550 yılına ait geç dönem Minos ticaret merkezinin kalıntıları adanın doğu tarafındaki Archangelos yakınlarında bulunmuştur. Milâttan önce X. yüzyılın sonlarında Minos medeniyetinin çöküşünü takip eden "karanlık çağ"ın ardından Rodos'a Lindos, Ialyssos (Trianta) ve Kamiros (Homerous'un gemi katalogunda zikredilen) şehirlerini kuran ve bir Yunan kavmi olan Dorlar yerleşti. Milâttan önce 407'de bu üç şehir birleştirilerek adanın stratejik öneme sahip kuzey ucunda bugünkü Rodos şehri kuruldu. Adanın her tarafından ve ana karadan yerleşimciler buraya göç etti. Yeni şehir Miletli (Balat) Hippodamos'un mimari planına göre inşa edilip güçlendirildi. Surları sağlam olduğu için milâttan önce 305 yılındaki büyük fâtih, "şehir yıkıcı" (Poliorketes) unvanlı Demetrios'un saldırısına başarıyla karşı koydu. Bu zaferin anısına halk, şehir tanrısı Helios'a olan şükranlarını bildirmek için liman girişine 30 m. yüksekliğinde bronz bir heykel dikti. Rodos Heykeli denilen bu âbide dünyanın yedi harikasından biri olarak tanınmıştır. Milâttan önce 168'de Rodos, Roma karşıtı politikası yüzünden Romalılar tarafından cezalandırıldı, böylece öncü deniz gücü ve

ticaret merkezi olma konumunu kaybetti. Bununla birlikte kültür ve sanat açısından gelişimini sürdürdü. II. yüzyılda Hıristiyanlık adada yayılmaya başladı. IV. yüzyılda Rodos piskoposluk merkezi oldu. 395'te Roma İmparatorluğu'nun bölünmesinden sonra Rodos savunmasız kaldı ve pek çok yerden saldırıya uğradı.

VII. yüzyıldan IX. yüzyılın başlarına kadarki dönemde Rodos adası Arap donanmalarının hedefi oldu (652, 654). 672'de Emevî Halifesi Muâviye b. Ebû Süfyân'ın filosu adaya çıkarma yaptı. VII. yüzyılda ve VIII. yüzyılın ilk dönemlerinde başarısız İstanbul kuşatmasının ardından Araplar Rodos'u 717-718'de bir süre işgal ettiler, ancak daha sonra geri çekildiler. Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd 807'de şehri ve adayı ele geçirerek bütünüyle yıktı. Bizanslılar Rodos'u tekrar imara çalıştılar. Bu dönemden kalma şehir ve köylerde hâlâ pek çok Bizans kilisesi bulunmaktadır. Bunların en

eskisi Lindos'ta olup IX. yüzyıla aittir. Daha sonra Rodos adası 1309'da Saint Jean şövalyelerinin (Hospitalier / İsbitâriyye) eline geçişine kadar Bizanslılar, Cenevizliler ve Venedikliler arasında çekişmelere sahne oldu. Şövalyeler dönemi adanın yeniden inşa, yayılma, siyasal ve kültürel anlamda gelişme dönemini teşkil etti. Saint Jean şövalyeleri, yıkılan Rodos şehrini tekrar inşa ederek burada 81 hektar alanı kaplayan surlarıyla birlikte Ortaçağ Avrupası'nın en sağlam kalesini yaptılar. Bu sadece antik şehir yüzeyinin dörtte biri olup Antik dönemden itibaren vuku bulan muazzam değişikliği canlı biçimde gösterir. Hıristiyan Avrupa'nın en zengin ve asil ailelerine mensup Saint Jean şövalyeleri Rodos'u üs yaparak Hıristiyanlık adına Doğu Akdeniz'de müslüman devletlere karşı korsan olarak savaştılar; Aydın ve Menteşe'deki Türk beylikleriyle geçici antlaşmalar gerçekleştirdiler. Şövalyeler Rodos'tan başka on bir adayı daha kontrollerine alıp güçlü kalelerle sağlamlaştırdılar.

Mısır ve Suriye Memlükleri'nin 1440-1444 yılları arasında Rodos'u ele geçirme teşebbüsleri başarısızlıkla sonuçlandı. Bu tarihten sonra şövalyeler Türk gemilerine ve kıyılarına korsan saldırılarına hız verdiler. Osmanlılar 885 (1480) ilkbaharında Rodos'a yönelik ilk ciddi seferi icra ettiler. Mesih Paşa kumandasındaki 160 gemilik filo adayı üç ay süreyle kuşatma altına aldı. Şövalyelerin büyük üstadı Pierre d'Aubusson kumandasındaki şövalyeler ağır kayıplar vermesine rağmen şiddetli bir direniş gösterdi. 20

Cemâziyelevvel 885 (28 Temmuz 1480) günü yapılan son büyük hücum netice vermeyince Osmanlılar kuşatmayı kaldırdı ve donanma 3 Ağustos'ta Rodos'tan ayrıldı. Bu saldırının ardından şehir surları baştan başa yenilendi ve güçlendirildi, Avrupa'nın en sağlam istihkâmı haline getirildi.

II. Bayezid ile taht mücadelesine girişen Cem Sultan ikinci girişiminde de başarısızlığa uğrayınca Rodos'a sığındı ve iki ay kadar burada kaldı. Yavuz Sultan Selim'in Suriye, Filistin ve Mısır'ı (1516-1517) ele geçirmesinden sonra Rodos, İstanbul ile imparatorluğun yeni bölgeleri arasındaki en önemli deniz yolu oldu. Kanûnî Sultan Süleyman stratejik gerekçelerle 21 Receb 928'de (16 Haziran 1522) Rodos'u hedef alan sefere çıktı. Zorlu ve kanlı çarpışmalar neticesinde 1 Safer 929'da (20 Aralık 1522) diğer adalarla birlikte Rodos'u fethetti. Anlaşma şartlarıyla Rodos'tan çıkan şövalyeler gemilerine binerek adadan ayrıldı. Büyük üstat Phillippe Villiers de L'Isle Adam 1 Ocak 1523'te adayı terketti. Kanûnî Sultan Süleyman yıkılan surları tamir ettirdi ve buraya güçlü bir askerî birlik yerleştirdi (1524'te 1343 muhafız, topçu ve azebler). Ayrıca şehri yeniden canlandırmak için yüksek kesimine tabhâneli cami tipinde bir ibadethane, medrese, imaret ve hamam inşa ettirdi. Bu amaçla Herke (Halki), Sömbeki (Simi), İlyaki (Tilos), İncirli (Nisiros), Kalimnos (Kelemez) ve Leryoz (Leros) gibi küçük adaların yanında iki büyük adanın (Rodos ve İstanköy) vergi gelirleri de bu vakfa tahsis edildi (Sultan Süleyman Han İmareti Vakfı). Bu adalar vakıf dolayısıyla bazı imtiyazlarla donatıldı, gelişmelerini temin ve refahı arttırmak için vergi muafiyetleri tanındı.

Mevcut literatürde Osmanlı idaresi altındaki Rodos'un tarihi genelde bir gerileme dönemi şeklinde takdim edilir ve her şeye rağmen adadan göç etmemiş olan Rodos'un Rum nüfusunun sıkı bir rejimle bastırıldığı ileri sürülür. Günümüze kadar ulaşan Osmanlı tahrir defterlerindeki bilgiler bu iddiaların kısmen doğru olduğuna işaret eder. Buna göre, Osmanlı idaresi altında özellikle Rodos şehrinin statüsünde değişme olmuş, küçük fakat zengin bir devletin başşehri ve uluslararası ticaretin ana üssü olmaktan çıkarak sıradan bir Osmanlı sancak merkezi haline dönüşmüştür. İzmir'in Doğu Akdeniz'de büyük bir ticaret metropolü olmasının ardından XVII. yüzyıldan itibaren Rodos'un ticarî faaliyeti de azalmıştır. Bununla birlikte Rodos, Osmanlı tarihi boyunca gemi bakım ve yapım tezgâhlarıyla Osmanlı donanmasının önemli bir uğrak yeri olmuştur. Osmanlı tahrirleri, Rodos

İskele Gümrüğü'nün dış ticarete açık olarak önemli bir gelir kaynağı teşkil ettiğini gösterir.

Fetihten sonra Rodos şehrinin surlarla çevrili bölgesindeki hıristiyan nüfusun büyük bölümü güvenlik sebebiyle varoşlara ya da büyük köylerin civarına yerleştirildi. Surlar içerisinde özel statüye sahip sadece kırk beş hânelik bir grup kaldı. Güçlü askerî garnizon yanında sivil müslüman nüfus da sur içine yerleşti. 930 (1524) tarihli Tahrir Defteri bunların sayısını 591 hâne (3000 civarında nüfus) olarak verir. 1000 (1592) yılında müslüman nüfus 5600 civarına yükseldi. Daha sonra bu nüfusa Almanya'dan, Aragon ve Gerona'dan (İspanya), Sicilya'dan, Calabria ve Apulia'dan (İtalya) getirilen yahudi mülteciler katıldı. Yahudi mültecilerin sayısı 1524'te 720, 1592'de 1420 kişidir. Büyük gruplar halinde gelen yahudi mülteciler kendi istekleriyle Osmanlı garnizonuna katıldılar. Güvenlik sebebiyle yeni gelen yahudi göçmenler de sur içine yerleşti. Şehrin Rum nüfusu 1524 yılında 630 kişiden 1592'de 2000 kişiye, 1711'de 3100 kişiye ulaştı. Bu büyüme şehir dışındaki yerleşmelerin sayısının artmış olmasından da anlaşılabilir. Başlangıçta hıristiyanların oturduğu kırk altı köy büyük çapta gelişmişti. Bunların 1524'te 6700 olan nüfusu 1592'de 15.400'e, 1604'te 16.800'e yükseldi. 1524 tarihli kayıtlar adadaki on sekiz kiliseden söz eder; 1592'de ise kırk altı kilise ve on dokuz manastır bulunmaktadır. Büyük köylerin bazılarında birkaç kilise mevcuttur; Triada'nın dört kilisesi ve bir manastırı vardı; Archangelos'ta iki kilise ve üç manastır bulunuyordu. Bu rakamlar, sadece hoşgörülü dinî politikaya değil aynı zamanda kırsal kesimdeki nisbî refah düzeyine de işaret eder. Bu kiliselerin birkaçında görülen XVI ve XVII. yüzyıldan kalma süslü freskler aynı şeyi gösterir. Farklı yahudi cemaatlerinin kendi sinagogları da vardı, ancak bunların adları belirtilmemiştir.

Kanûnî Sultan Süleyman'ın önemli külliyesinden başka ulemâdan, kumandanlardan ve paşalardan bazı kişiler de İslâmî hayat tarzıyla ilgili yeni kurumlar oluşturdular. 1524'te surlarla çevrili Rodos şehrinde on altı mescidin yanında iki cuma camisi vardı. Mescidlerden bazıları kiliseden dönüştürülmüştü. 1123 (1711) yılında dört cami ve on sekiz mescid bulunmaktaydı. Süleymaniye Camii'nden başka 947'de (1540) yapılan büyük kubbeli Vezîriâzam İbrâhim Paşa Camii, 996'da (1588) inşa edilen kubbeli Receb Paşa Camii ve 1046 (1636) tarihli Murad Reis Camii en

önemli mâbedlerdir. Receb Paşa Camii'nin içi yüksek kaliteli İznik çinileriyle süslenmiştir.

1475'te Saint Jean şövalyeleri idaresi altında ilk büyük Osmanlı kuşatmasından hemen önce Rodos şehrinin nüfusu 7500'den fazla değildi ve adanın bütün nüfusu 15.000 idi. 1524 yılında ise ada 11.000'i şehirde yaşayan toplam 18.400 nüfusa sahipti. 1592'de adanın nüfusu 27.000'e ulaştı. XVI. yüzyıl tahrir defterleri, adanın müslüman-Türk nüfusunun hızlı artışının dışarıdan ya da Anadolu'dan göçler sonucu olduğunu ortaya koyan atıflar ihtiva eder. Aynı döneme ait bir Rum kaynağında (Patrik sekreteri Zygomalas) 1577 tarihi itibariyle Osmanlı tahrirlerindeki rakamlarla benzer bir nüfusun verildiğini görmek ilginçtir (4000 Türk, 15.000 Yunanlı, 1000 yahudi).

XVII. asrın son yılları ile XVIII. asrın ilk yarısında Rodos şehri ve adanın köyleri gerilemeye

yüz tuttu. Şehrin sivil müslüman nüfusu XVI. yüzyılın sonlarındaki rakamın yarısına düştü, ayrıca askerî güçte de azalma görüldü (1524'te 1378, 1711'de 816 kişi). Yahudilerin sayısı da yarıya indi. Köylerdeki Rumlar'ın nüfusunda benzeri düşüşler oldu. Büyük Archangelos köyü nüfusu 1014 (1605) yılında 303 hâneden 1711'de elli dört hâneye, Lindos 502 hâneden 107 hâneye düştü. 1055 (1645) ve Cemâziyelâhir 1061 (Mayıs-Haziran 1651) tarihli avârız defterlerinde görülen bu gerilemenin 1645'te başlayan Girit savaşı sırasında Venedik donanmasının bu sulardaki faaliyetinin adadaki hayatı güvensiz kılmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Rodos nüfusunun düşüşü Venedik ve Birleşik hıristiyan güçlerle yapılan, ticareti ve deniz taşımacılığını engelleyen uzun savaşlar (1683-1699), salgın hastalıklar (veba), ciddi kuraklık ve depremler neticesinde hızlandı. Rodos'un yeniden toparlanması uzun süre aldı. Aynı zamanda İslâmiyet adadaki köylere de yayılmaya başladı. 1711'de Lindos köyünün 107 hânesinin yirmi üçü, Salakos köyünün yarısı müslümandı. 1831 sayımı adadaki kırk altı köyün on sekizinde müslümanların yaşadığını gösterir.

Nüfusun azalması umumi bir geri kalmışlığı veya fakirliği ifade etmez. XVII-XIX. yüzyıllarda adada ve köylerde (özellikle Lindos'ta) değerli süslemelerle inşa edilen evler ve konaklar, süslemeli çeşmeler adadaki

güzelliği ön plana çıkaran zenginliğin yeterli olduğunu göstermektedir. Adadaki eski evlerde İznik çiniciliğiyle ilgili parçalar korunmuş olup 1960 yılına kadar, bu seramiklerin adada üretildiğine ve bu sebeple “Rodos seramikleri” olarak adlandırıldığına inanılmıştır. Aynı zamanda adanın nüfusu Rodos’a bağlı küçük adaların, özellikle Sömbeki, Herke, İlyaki ve Kalimnos’un düşük vergilerle (60 akçe yerine 15 akçe cizye) imtiyazlı hale gelmesi zaman içerisinde büyüyerek genişlemesi sonucunda buralara kaymaya başladı. Sömbeki’nin nüfusu 1592’de 1100 iken 1711’de 2600’e, 1895’te 9000’e (1971’de 2498) çıktı. Sömbeki’deki XVIII ve XIX. yüzyıla ait bazı konaklar geçmişteki refahı doğrulamaktadır.

1670 yılında Girit savaşlarından hemen sonra Rodos adasını ziyaret eden Evliya Çelebi şehir hakkında çok değerli ve ayrıntılı bilgi verir. Surların kuvvetli tahkimatından söz eder ve burada otuz altı cami ve mescid (altı cami, otuz mescid) olduğunu yazar. Özellikle Saint Jean şövalyelerinin büyük gotik katedralini anlatır. Burası 1523’te Sencovan (San Giovanni) adıyla Osmanlılar tarafından camiye dönüştürülmüştü (Câmi-i Kebîr); 1570 tarihli kayıtlarda da aynı adla bir mahalle ismi zikredilir. Hz. Yahyâ’nın burada gömülü olduğunu belirten Evliya Çelebi şehirdeki ev sayısını 4200 olarak gösterir. Ancak bu rakam abartılı olup tahrirlerde verilen sayıların iki katıdır. Ona göre şehirde yirmi dört mahalle vardır, bunların dördünde Rumlar, ikisinde yahudiler oturur. Evliya Çelebi’nin verdiği adadaki köy sayısı doğrudur. Bunlardan Vilanova’da yetmiş, Lindos’ta 200 hâne vardır. Rodos’a defnedilen önemli kişiler arasında Kırım hanlarını da zikreder. Bir Bektaşî tekkesinin bulunduğunu belirtir. Eserinde bazı binalara ait kitâbeleri kaydeder. Tahrirler bir yana Evliya Çelebi’nin Rodos tasviri bütün Osmanlı literatürü içinde en zengin bilgiyi sağlar (Seyahatnâme, IX, 233-257).

1178’de (1764-65) III. Mustafa surlarla çevrili şehirde çok iyi tezyin edilmiş bir cami ve Yeni Hamam olarak bilinen bir çifte hamam inşa ettirdi. Bu hamam Yunanistan’da bugüne ulaşan en büyük hamamlardan biridir. 1208’de (1793-94) sultanın eski rikâbdarı Hâfız Hacı Ahmed Ağa Türkçe, Arapça ve Farsça eserlerden oluşan çok zengin bir yazma eserler kütüphanesi kurdu. Kütüphane ve yazmalar bugün de korunmaktadır. 1224 (1809) yılında Süleymaniye Camii yeniden restore edilerek neoklasik dekorasyonla süslenmiş hale getirildi.

XVII ve XVIII. yüzyıllarda Rodos adası bazı devlet adamları ve önemli kişiler için bir sürgün yeri olarak kullanıldı. Bu kişiler Rodos'ta ölünceye kadar yaşadı. Bunlardan birkaçı Murad Reis Tekkesi'nin hazîresine defnedilmiş olup burada oluşan mezarlıkta türbeler de vardır. Kırım Hanı Canbeg Giray, Şâhin Giray, birkaç kaptan paşa ve vezîriâzamlar, hiciv ustası şair Haşmet ve görevden el çektirilen Safevî Şahı Safî'nin türbe ve mezarları burada bulunur. Diğer yüksek rütbeli Osmanlı ricâli de Murad Reis'in yanına defnedilmeyi istemiştir. Türbeleri ve yüzlerce güzel mezar taşıyla bu mezarlığın bugünün Yunanistan'ında bir benzeri yoktur.

Tarihi boyunca Rodos tahıl ithal edip zeytin ve zeytinyağı ihraç etmiştir. Şarap kültürü çok önemli idi. Meşhur sultana üzümleri 1830'lu yıllarda Anadolu'dan getirilmiş ve adanın her tarafına çabucak yayılmıştır. Filoksera hastalığı yüzünden Fransa'daki pek çok üzüm bahçesi harap olunca Rodos'ta üretilen üzüme ihtiyaç arttı. Adanın doğu yakasındaki büyük Arhangelos ve Messari köyleri arasında incir ve turunçgil üretimine ağırlık verildi. Portakal ve limon bahçeleri rutubet ve alüvyonlu topraklar sebebiyle yoğun hale geldi. Adanın güney tarafındaki verimsiz topraklarda ise büyük oranda peynir, yağ ve halı dokumacılığı için yün üretimi yapılıyordu. Adada özellikle Lindos civarında İznik taklidi canlı bir seramik endüstrisi vardı, burada elde edilen ürünler Anadolu'ya ve Avrupa'ya ihraç ediliyordu. XIX. yüzyılın ortasına doğru gemi yapımcılığı revaçta olan bir endüstri olmuştu; balıkçılık, sünger avcılığı yaygındı ve diğer adalara taşımacılık için gemiler inşa edilirdi. Rodos tezgâhlarında Osmanlı donanması için de gemi yapılırdı. Gemi yapımı ve ihracatta elde edilen paranın yanında adaya İskenderiye ve Kahire'de oturan zengin

Rodoslular tarafından gönderilen paralarla adanın Rum nüfusu refah içerisinde yaşıyordu (Vouras, IV [1963], s. 37-46).

1854'te Fransız bilim adamı Guerin adada 5500'ü şehirde, 500'ü köylerde yaşayan Türkler'den söz eder. Şehrin varoşlarında 5000, köylerinde 15.000 Ortodoks hıristiyan mevcuttu. Yahudiler ise 1000 kişi olarak tesbit edilmişti. XIX. yüzyıl içerisinde bütün ada tekrar hızlı bir gelişme gösterdi. 1891'de Vital Cuinet, son Osmanlı istatistiklerini kendisine temel alarak adada toplam 6825 Türk, 20.250 Rum, 1513 yahudi ve 566 Romalı Katolik olduğunu, yeni gelen bazı Ermeniler'le birlikte nüfusun tamamının

29.148’e ulaştığını belirtir.

Rodos şövalyelerinin âbidevî eserlerinden biri olan ve 1523’ten beri cami olarak kullanılan gotik Saint Jean Katedrali, 1840 yılında çıkan bir yangın sonucu büyük zarar gördü. Daha sonraki bir deprem de büyük hasara yol açtı. 12 Ekim 1856’da 800 kişinin hayatını kaybettiği baruthâne infilâkı burayı tamamen çökerttiği gibi eski şövalye sarayına da ciddi hasar verdi. Murad Paşa Tekkesi’nin mezarlığında hâlâ bu patlamanın kurbanlarının mezar taşları görülebilir.

Kāmûsü’l-a‘lâm’da son dönem Osmanlı Rodos’u bir şehri ve kırk beş köyü bulunan, içerisinde kırk dört cami (yirmi ikisi şehirde), dört derviş tekkesi, üç medrese, üç hamam, doksan üç kilise ve iki sinagogu olan, bunların yanında her dinî cemaatin ilk ve ortaokulunun bulunduğu bir yer olarak tanımlanır. Rodos, 17 Mayıs 1912’de İtalyan-Türk savaşı esnasında İtalyan güçlerince diğer Oniki Ada gibi işgal edildi. İtalyanlar Rodos’ta şövalyelerden kalma tarihî eserlerin restorasyonuna ve modern şehrin imarına çalıştılar. Osmanlı binaları ve âbideleri hakkında da çeşitli yayınlar yaptılar. Adadaki Türk cemaati işgal sonrası önemli ölçüde yerinde kaldı. 1936 tarihli İtalyan nüfus sayımına göre XIX. yüzyıldaki adanın nüfusu İtalyanlar’ın idarî döneminde artış göstermiştir. 1890’dan beri rakam ikiye katlanmıştır. Bütün dinî gruplar büyüme gösterdi, bunların çoğunluğunu Rumlar teşkil ediyordu (49.500). Bu dönemde 8272 Türk, 4881 yahudi, 5780 Romalı Katolik (büyük oranda İtalyan sakinler) ve birkaç Ermeni bulunuyordu. Rodos’un Rum nüfusu İtalyan işgalini baskıcı bir idare olarak tanımlamıştır. 1943’te Mussolini’nin düşmesiyle birlikte İtalyan işgali sona erdi. Almanlar 1945 Mayısına kadar Oniki Ada’yı ele geçirdi. Bu yıllarda adada bir zamanlar refah içerisinde hayat süren Rodos yahudileri yok edildi. Özellikle eski Rodos şehri hava bombardımanından çok zarar gördü. 1980’li yıllarda bile bu hasar hâlâ giderilememişti.

1948 Martında İngiliz idaresi döneminin ardından Paris Antlaşması’nda ada Yunanistan Devleti’ne bırakıldı. Rodos şehri Yunanistan’ın Oniki Ada bölgesinin idarî başşehri olarak tasdik edildi. 1948’den sonra Türkler’in çoğu zamanla adadan ayrılarak Türkiye’ye yerleşti. Ayrıca Katolikler de buradan göçtü, nüfusları azaldı. Son yıllarda Rodos adasının müslüman nüfusunun 800 kişi olduğu söylenir. Diğer hesaplara göre ise bu rakam daha

fazladır. Katolik nüfusu altmış kişiye kadar inmiştir. 1970'li yıllara kadar ada tarımsal ürünler ihraç ediyordu. Ancak adanın kuzey tarafında yoğunlaşan uluslararası turizmin artış göstermesi Rodos'u yiyecek ithal eden bir ada haline getirdi. Turizm adanın güney yarısındaki pek çok köyün yıkılmasına yol açtı. Aynı zamanda hızlı nüfus artışı bütünüyle durdu.

1948 yılından itibaren adada Bizans eserlerini onarma, buna karşılık Osmanlı mimarisini ortadan kaldırmaya yönelik titiz bir politika izlendi. Müslüman cemaatinin ayrılmasıyla birlikte terkedilen bir cami ne zaman yapıldığına ve mimari değerine bakılmaksızın yıkıldı. Bu politika 1985'te Süleymaniye Camii'nin minaresinin yıkılmasıyla zirveye çıktı. 2000 yılından sonra bu anlayış Rodos'un tarihinde dört büyük dönemin (Antikite, Bizans, Saint Jean şövalyeleri ve Osmanlılar) yaşandığını kabul eden politika ile yer değiştirdi. Birçok Osmanlı eseri, Çarşı caddesinde bulunan Süleymaniye ve Ağa Camii tekrar restore edildi, bir kısmı da restore edilmek üzeredir (Receb Paşa Camii). Sultan III. Mustafa'nın tarihî camisinin revakları ve minaresi hâlâ onarımını beklemektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 233-257; B. Randolph, The Present State of the Islands in the Archipelago, Oxford 1687, tür.yer.; A. Berg, Die Insel Rhodus, Historisch, Geographisch Archaeologisch, Braunschweig 1862; Cuinet, I, 345-397; A. Gabriel, La cité de Rhodes, Paris 1921-23, I-II; H. Balducci, Architettura Turca in Rodi, Milano 1932 (Türkçe'si: Rodos'ta Türk Mimarîsi [trc. Celâlettin Rodoslu], Ankara 1945); Celâlettin Rodoslu, Rodos ve İstanköy Adalarında Gömülü Tarihî Simalar, Ankara 1945; L. Livi, Prime Linee per una Storia Demografica di Rodi, Firenze 1950; E. Brockman, The Two Sieges of Rhodes, 1480-1522, London 1969; M. D. Angel, The Jews of Rhodes: The History of a Sephardic Community, New York 1978; K. Gallas, Rhodos, Köln 1985; I. Lehmann, Griechische Inseln, Band 3, Die Dodekanes, München 1985, s. 355-390; Zeki Çelikkol, Rodos'taki Türk Eserleri ve Tarihçe, Ankara 1986; S. Lauffer, Griechenland: Lexikon der historischen Stätten, München 1989, s. 588-593;

A. Luttrell, The Hospitallers of Rhodes and Their Mediterranean World, Hampshire 1992; Cüneyt Kanat, “Memlûk Sultanı Melik ez-Zâhir Seyfeddin Çakmak’ın Rodos Seferleri (1440-1443-1444)”, Prof. Dr. İsmail Aka Armağanı, İzmir 1999, s. 393-406; N. Vatin, Rhodes et l’ordre de Saint-Jean-de-Jérusalem, Paris 2000; Ege Adalarının Egemenlik Devri Tarihçesi (ed. Cevdet Küçük), Ankara 2001, bk. İndeks; E. I. Kanetaki, Othomanika Loutra ston Elliniko Horo, Athens 2004, tür.yer.; Ali Kurumahmut - Sertaç Hami Başeren, The Twilight Zones in the Aegean (un) forgotten Turkish Islands, Ankara 2004, tür.yer.; J. R. Barnes, “The Tekye of Murad Ra‘is on Rhodos”, Sufism and Sufis in Ottoman Society (ed. Ahmet Yaşar Ocak), Ankara 2005, s. 387-420; Ali Fuat Örenç, Yakındönem Tarihimizde Rodos ve Oniki Ada, İstanbul 2006; A. K. Orlandos, “Paleochristianioni, Vyzantinoi kai Metavyzantinon Naoi tis Rhadou”, Archaion ton Vyzantinon Mnimeion tis Ellados, VI/1, Athens 1948, s. 24-112; P. Vouras, “The Development of the Resources of the Island Rhodos under the Turkish Rule”, BS, IV (1963), s. 37-46; Cengiz Orhonlu, “On İki Ada Meselesi”, TK, sy. 23 (1964), s. 1-5; a.mlf., “On İki Ada’da Türk Eserleri ve Türk Nüfusu”, a.e., sy. 24 (1964), s. 29-34; Şehabettin Tekindağ, “Rodos’un Fethi”, BTTD, II/8 (1968), s. 58-65; M. Nicolas, “La communauté musulmane de Grèce (Rhodes et Cos)”, Turcica, VIII, Paris 1976, s. 57-69; C. E. Bosworth, “Arap Attacks on Rhodes in the pre-Ottoman Period”, JRAS, VI/2 (1996), s. 157-164; Besim Darkot, “Rodos”, İA, IX, 753-758; S. Soucek, “Rodos”, EI² (İng.), VIII, 568-571.

Machıel Kıel

# RODOSÇUK

(bk. TEKİRDAĞ).

# RODRIGO DIAZ de VIVAR

(bk. SÎD).

# ROEMER, Hans Robert

(1915-1997)

Alman şarkiyatçısı.

Trier'de doğdu. Eğitimini Bonn, Berlin ve Göttingen'de tamamlayarak 1938 yılında Walter Hinz'in denetiminde Şah II. İsmâil sonrası İran hakkında doktora yaptı (Der Niedergang Irans nach dem Tode Ismāʿīl des Grausamen [1577-81], Würzburg 1939). 1949'da Mainz'deki Akademie der Wissenschaften und der Literatur'ün yöneticiliğine getirildi. Ertesi yıl doçent oldu. 1951'de yazdığı Probleme der Hafızforschung und der Stand ihrer Lösung adlı kitabını başında bulunduğu akademinin yayınları arasında çıkardı (Mainz 1951). Ardından doçentlik çalışmasını yayımladı (Staatsschreiben der Timuridenzeit. Das Šaraf-nāma des ʿAbdallāh Marwārid in kritischer Auswertung, Wiesbaden 1952). 1956'ya kadar Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission (VOK), Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG) ve Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes (AKM) gibi şarkiyat dergilerinin editörlüğünü üstlendi. 1956'da Mainz'deki Akademie der Wissenschaften und der Literatur'de profesör olan ve çalışmalarını Safevî tarihi ve edebî kaynakları üzerine yoğunlaştıran Roemer, önce Tâcüsselmânî'nin Timur'un ölümünden başlayarak 1409 yılına kadar geçen olayları içine alan Şemsü'l-ḥüsn adlı kitabını neşre hazırladı (Šams al-ḥusn: Eine Chronik vom Tode Timurs bis zum Jahre 1409, Wiesbaden 1956). Zaman zaman İran tarihi dışına çıkarak İslâmî dönem Mısır tarihiyle de ilgilendi; uzman olarak tayin edildiği (1956) Kahire'deki Alman Arkeoloji Enstitüsü'n-de Arapça eserlerin neşrine gayret etti ve Mısır'la ilgili makaleler yazdı. Bu arada İbnü'd-Devâdârî'nin Kenzü'd-dürer ve câmiʿu'l-ġurer isimli dokuz cüzlük tarihinin dokuzuncu cüzünü yayımladı (Kahire 1379/1960).

Şarkiyat kongrelerinin devamlı katılımcıları arasında bulunan Roemer, bu kongrelerde araştırmacıların çalışmalarını sürdürebilecekleri dâimî şarkiyat merkezleri oluşturulması için konuşmalar yaparak özellikle Beyrut'taki Alman Arkeoloji Enstitüsü'nün kurulmasını sağladı. Kahire'deki görevi

sırasında (1956-1960) daha önceleri yalnız eski Mısır arkeolojisiyle ilgilenen enstitüyü İslâm araştırmalarına da yönlendirdi ve bu alandaki faaliyetlerin öncüsü oldu. Mısır'daki görevinden sonra Beyrut'ta kuruluşunu gerçekleştirdiği Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft'ın müdürlüğüne getirildi. 1963'te aldığı davet üzerine Freiburg Üniversitesi'ne intisap etti ve 1983'te emekliye ayrılıncaya kadar burada İslâm tarihi okuttu. Ayrıca Deutschen Morgenländischen Gesellschaft'ın sekreterliğini ve arkasından başkanlığını yürüttü. Beyrut Orient-Institut onun doğumunun 65. yıl dönümünde bir armağan kitabı neşretti (bk. bibl.). Roemer 15 Temmuz 1997 tarihinde öldü.

Roemer'in eserleri özellikle Timur, Timurlular ve Safevîler üzerine yoğunlaşmış olup bu konularda çalışma yapanlar için başlıca kaynak durumundadır. Bunların en önemlisi, önce The Cambridge History of Iran'ın (I-VI, Cambridge 1968-1986) VI. cildinin 1-350. sayfaları arasında İngilizce'si ve daha sonra Beyrut Orient-Institut tarafından müstakil kitap halinde genişletilmiş Almanca'sı (Persien auf dem Weg in die Neuzeit, Beirut 1989) yayımlanan 1350-1750 yılları arası İran tarihidir. Roemer'in yukarıda adları verilenlerden başka Almanca, İngilizce, Fransızca kaleme alınmış kitap, makale, ansiklopedi maddesi, tenkitli neşir, kitap tanıtımı vb. olmak üzere 200 civarında çalışması bulunmaktadır (1979 yılına kadar yazdıklarının listesi için bk. Die Islamische Welt, s. 691-702). Roemer meslektaşı Albrecht Noth ile birlikte İranist Bertold Spuler'in 70. doğum yıl dönümünde bir armağan kitabı da yayımlamıştır (Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients: Festschrift für Bertold Spuler zum siebzigsten Geburtstag, Leiden 1981).

## BİBLİYOGRAFYA

Die Islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit: Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag (ed. U. Haarmann - P. Bachmann), Beirut 1979, s. 691-702, ayrıca bk. U. Haarmann'ın önsözü, s. XV-XVI; Yahyâ Murâd, Muʿcemü es-mâʾi'l-müsteşriḳīn, Beyrut 1425/2004, s. 408-409; E. Glassen, "Hans Robert Roemer zum Gedenken", ZDMG, CXLVIII

(1998), s. 1-6; U. Haarmann, “Zum Gedenken: Hans Robert Roemer (18.2.1915-15.7.1997)”, WI, XXXVIII (1998), s. 1-8.

Mustafa L. Bilge

# ROKOKO

XVII. yüzyılın sonu ile XVIII. yüzyılın başında Fransa’da gelişen ve daha sonra Türk süsleme sanatında görülen bir üslûp.

Fransızca’da “çakıl döşeme, çakıllık” anlamına gelen rocailles kelimesinden türetilmiştir; barok sanatın takipçisi ve daha süslüsü olan bir üslûbu ifade eder. Rokoko terimi ilk defa Geç Rönesans dönemi bahçe düzenlemelerinde, yapay mağaraların iç süslemelerinde, yol kaplamalarında, daha sonra da XVIII. yüzyılın kuyumculuk işlerinde, porselen biblolarda, heykel kaidelerinde vb. uygulanan deniz kabuğu, çakıl taşı, bunların yanı sıra eğrelti otu, hurma dalı, mercan, tüy, sorguç, girland, fiyong gibi daha çok doğaya ait formların stilizasyonunu anlatmak amacıyla kullanılmıştır. Bu üslûpta “S” ve “C” motifleri belirgin biçimde birbirine bağlanarak sonsuza uzanan varyasyonlarla ve bunların dinamik etkileriyle hareketli, canlı dekorlar meydana getirir.

XVII. yüzyılda birçok Avrupa ülkesi gibi Fransa da İtalya’dan etkilenmiş ve Fransız sanatçıları barok sanatı özellikle dekorasyon alanında kabullenerek Fransız rokokosunu oluşturmuşlardır. Fransız rokoko sanatı daha ziyade bir iç dekorasyon tarzıdır. Dolayısıyla, birçok sanat tarihçisinin barok sanattan kesin sınırlarla ayırmadığı ve bu sanatın bir bölümü olarak kabul ettiği rokokonun esasının mimarideki bir değişiklik olmayıp genellikle mekânların dekorasyonundaki bir yaratıcılık olduğu söylenebilir. Türkiye’de rokoko, 1720-1721 yıllarında Paris elçisi olan Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi’nin yurda dönmesinden, Fransa Sefâretnâmesi adlı eseriyle Fransa Kralı XV. Louis’nin gönderdiği ve devrin sanat özelliklerini yansıtan hediyeleri Sultan III. Ahmed’e

sunmasından sonra görülmeye başlanmış, kısa sürede Osmanlı sanatkârlarını etkisi altına almıştır. Osmanlı sanatının klasik dönemine ait en görkemli eserlerinin arkasından gelen ve Batı’nın etkisiyle alışılagelmişin dışında farklı manzaralar sergileyen rokoko tarzı çalışmalar önceleri sadece Avrupa taklidi olarak görülmüş, ancak zamanla halk bu türe alışmış ve onu sevmiştir.

Osmanlılar'daki rokoko süsleme Avrupa rokokosuna benzemekle beraber ondan farklı olarak Türk rokokosu denilen ve örneklerine daha çok mimari eserlerde, kitap tezhiplerinde, mezar taşları, ahşap, madeni eşya ve kumaşlar üzerinde rastlanan ayrı bir üslûp oluşturmuştur. Topkapı Sarayı'nda I. Mahmud döneminde yeniden dekore edilen Şehzadeler Mektebi adındaki odanın süslemeleri bu üslûbun ilk örneklerinden biri sayılır. Yine I. Mahmud ve III. Osman zamanlarında Hünkâr Hamamı önündeki Hazine Odası, Hünkâr Sofası, Başhaseki Dairesi'nin alt katı, Vâlide Sultan Dairesi'nin girişi yanındaki oda (Vâlide Şahnişi) ile III. Selim'in ve annesi Mihrişah Sultan'ın dairelerindeki süslemeler de başlıca örneklerdendir. Alay Köşkü'nün giriş odasındaki kenar bordüründe geometrik formların arasında çiçekler, ikinci odada ise aynı üslûpta saksı içerisinden çıkan yapraklar ve uzun dallar yer almaktadır. Üçüncü oda, gölgeli dalların çeşitli kompozisyonlar oluşturduğu daha ince bir işçilikle süslenmiştir. Sofa Köşkü'nde empire tarzına yakın desenlerin yanında kıvrık dallar arasında çiçek buketleri ve meyveler görülür. Ayazma Camii kubbesinin ortasında sülüs âyetlerle gri, yeşilin tonları, vişne çürüğü, aşı kırmızısının hâkim olduğu yapraklı saksı formları ve içlerinden çıkan çiçek demetleri bulunmakta, rokoko mermer taş işçiliği mihrabı tamamlamaktadır. İstanbul'un XVIII ve XIX. yüzyıllara ait Dolmabahçe, Beylerbeyi ve Yıldız sarayları başta olmak üzere resmî, sivil ve dinî binaların hemen tamamında uygulanan rokoko üslûbu süslemeler Kahire (Mehmed Ali Paşa Camii) ve Bursa (Murâdiye Camii'nin boyalı alçı mihrabı) gibi imparatorluğun başlıca şehirlerinde de önemli örnekler vermiştir.

Dolmabahçe Camii'nde birkaç üslûbu birlikte gösteren süslemelerde geniş yapraklar, dallar, çiçekler yer almakta, çiçek demetlerinde rokoko üslûbunun özellikleri görülmektedir. Ortaköy Camii'nin (Büyük Mecidiye Camii) cephelerinde yer alan barok-rokoko tarzındaki kabartma süslemeler yanında içeride istiridye kabuğunu andıran formlar ve bunların arasında bulunan yeşil renkli dallarla bu tarz süslemeler vardır. Küçüksu Kasrı'nın dış cephesine de Abdülaziz devrinde rokoko tarzında kabartma süslemeler yapılmıştır.

Galata Mevlevîhânesi'nde semahâne tavanında barok, rokoko ve empire

özellikler gösteren eklektik üslûpta süslemeler bulunmaktadır. Saksı formları, bunlardan çıkan çiçekler, rokoko süslemeler ve geleneksel çiçeklerle ahşap kabartma yaprak formları bir arada ele alınmıştır. Galatasaray Mektebi Sultânîsi'nde öğrenci dolaplarının bulunduğu duvarda çerçeve formları içinde yer alan İstanbul manzaraları etrafında bitkisel kompozisyonlar ve çiçek buketleri barok ve rokoko karışımı süslemelerdir.

Dolmabahçe Sarayı'nda barok, rokoko, empire süsleme üslûplarının etkileri görülmektedir. Sarayın kalem işi yönünden en mükemmel yeri olan Muayede Salonu'nda kemerler rokoko tarzı süsleme özelliklerini yansıtmaktadır. Pandantiflerde çiçekli vazolar, kubbe eteğinde yüklü, kıvrımlı, kartuşlu, istiridye kabuklu, vazolu bir süsleme kuşağı yer almaktadır. Dış cephelerde ve içeride barok rokoko süslemeleri görülen Ihlamur Kasrı daha karma bir dekorasyona sahiptir. Beylerbeyi Sarayı'nda bezemeler rokoko ve empire tarzında örnekler göstermekte, Yıldız Sarayı bünyesindeki Şâle Köşkü'nün odalarında ve salonunda zengin rokoko ve empire dekorasyon bulunmaktadır.

Öte yandan tezhip sanatının XVIII. yüzyılın ortalarından itibaren Fransız rokokosunun tesiri altına girdiği görülmektedir. Bu dönemde klasik kompozisyonlar yavaş yavaş terkedilmiş, kitap süslemelerinde "C" ve "S" kıvrımlarından oluşan formlarla beraber kurdeleyle bağlanan çiçek demetleri, vazolu çiçekler gibi rokokonun yeni motifleri yer almaya başlamıştır. Bu tarzda yapılan süslemelerin en güzel örneklerinin hilye ve diğer hat levhalarında bulunduğu söylenebilir. Kazasker Mustafa İzzet Efendi'nin 1870 ve 1873'te, Filibeli Ârif Efendi'nin 1888'de yazdığı hilye-i şeriflerdeki rokoko tezhipler bunların en önde gelenleridir. Ayrıca bu dönemde Türk sanatında şükûfe tarzı adını alan, natüralist anlayışta bir çiçek süslemesi akımı ortaya çıkmıştır. Ancak bu akımın sadece Fransız rokokosunun uzantısı Batı taklidi olduğu söylenemez. Bunda Türk sanatkârlarının geçmişten aldıkları zengin desen bilgisinin de etkisi büyüktür. Topkapı Sarayı Harem Dairesi'ndeki yemiş odasının süslemeleri, Ali Üsküdârî tezhipleri, ruganî cilt süslemeleri, Tuhfe-i Gaznevî Mecmuası yazmalarının süslemeleri ve edirnekârî süslemeler bu akımın en güzel örnekleri arasında sayılabilir. Rokoko süslemenin güzel örneklerine fermanlarda da rastlanır.

## BİBLİYOGRAFYA

Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi'nin Fransa Sefâretnâmesi (haz. Beynun Akyavaş), Ankara 1993, tür.yer.; Sicill-i Osmânî, IV, 226; Faik Reşit Unat, Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnameleri (nşr. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1968, s. 53-58; M. Levey, The World of Ottoman Art, London 1975, s. 112-127; Murat Özdemir, 18. Yüzyıl Avrupa Sanatında Rokoko Anlayışın Resim Sanatına Etkileri (sanatta yeterlik tezi, 2001), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 137; Şule Aksoy, "Kitap Süslemelerinde Türk-Barok-Rokoko Üslubu", Kültür Sanat, sy. 6, Ankara 1979, s. 126-127.

Hatice Aksu

# ROMAN

Zamanı, mekânı, olayları ve kişileriyle gerçek hayata ve kurguya dayanan, çok çeşitli anlatım tekniklerinin kullanıldığı edebî eser türü.

Fransa'da "bilim dili Latince'nin karşılığında gelişen halk dili" mânasındaki roman kelimesi önceleri bu dille yazılan hikâyelere ve ilkel roman örneklerine ad olmuş,

zamanla Batı dillerince benimsenmiştir. Menşeinin destanlara dayandığı ileri sürülen roman türü Avrupa'da doğmuş, hatta bir dönemin hikâyeleri de roman telakki edilmiştir. Roman denilebilecek ilk edebî ürünler üzerinde ihtilâf olmakla beraber bu türün İspanyol yazarı Cervantes'in Donkişot'undan itibaren (XVII. yüzyıl başları) geliştiği ve XIX. yüzyılda zirveye ulaştığı kabul edilir. Romantizm, realizm, sembolizm, sezgicilik, egzistansiyalizm, psikanalizm gibi estetik, felsefe ve psikoloji doktrinlerinin etkisiyle günümüze uzanan bu gelişmeyle konu, yapı ve anlatım teknikleri bakımından pek çok roman çeşidi ortaya çıkmıştır.

Türk edebiyatında aşk ve tasavvuf mesnevileriyle mensur halk hikâyelerini kısmen roman olarak değerlendirenler varsa da bunlar özel türler içinde farklı metinlerdir. IV. Murad döneminde (1623-1640) yazılan bazı "kitabî, mensur, realist İstanbul halk hikâyeleri" ile XVIII. yüzyılın sonlarına doğru kaleme alınan Muhayyelât-ı Aziz Efendi gibi metinler geleneksel anlatı türünün romana yönelmiş halidir. Terim ve kavram açısından Batılı bir tür olan roman ise Türk edebiyatında Batılılaşma hareketlerinin neticesinde ortaya çıkmıştır (bk. HİKÂYE [Halk Edebiyatı, Divan Edebiyatı]). Bununla beraber Tanzimat sonrası ilk Türk roman / hikâye örneklerinde geleneksel anlatı türlerinin izleri uzun zaman kendini hissettirmiştir. Tür ve terim olarak roman ve hikâye kavramlarının birbiri yerine kullanılması Sâmipaşazâde Sezâi'nin ilk küçük hikâye denemelerine (Küçük Şeyler) veya Edebiyât-ı Cedîde romanının ortaya çıkışına kadar sürer.

Yakın yıllarda farkına varılan, Vartan Paşa'nın Ermeni alfabesiyle Akabi Hikâyesi (1851) ve Evangelis Misailidis'in Grek alfabesiyle Temâşa-i

Dünyâ ve Cefâkâr u Çilekeş (1871-1872) adlı eserlerini bu türün Türkçe'deki ilk örnekleri olarak görenler olmuştur. Ancak bu eserlerin Osmanlı okuyucusu ve yazarlarından nasıl bir ilgi gördüğü, yazıldıkları dönemlerde okunup okunmadıkları ve Türk romanının gelişmesindeki rolleri hakkında bilgi bulunmamakta ve bunların dar bir azınlık çerçevesinde kaldığı anlaşılmaktadır. Bu arada dönemin okuyucusuna roman türünün ilk örneklerini sunan birkaç çeviri, Yûsuf Kâmil Paşa'nın 1862'de Fénelon'dan tercüme ettiği Tercüme-i Telemak, Münif Paşa'nın aynı yıl Victor Hugo'dan çevirdiği Mağdûrîn Hikâyesi, Ahmed Lutfi'nin 1864'te Daniel de Foe'nun eserinin Arapça'sından tercüme ettiği Tercüme-i Hikâye-i Robenson, Memduh Paşa'nın 1868'de Alphonse de Lamartine'den çevirdiği Tercüme-i Hikâye-i Jöneviev, Recâizâde Mahmud Ekrem'in 1869'da Chateaubriand'dan tercüme ettiği Atala yahut Amerika Vahşileri ve Teodor Kasab'ın 1871'de Alexandre Dumas'dan çevirdiği Monte Kristo ayrıca dikkate alınmalıdır. Bu çevirilerin Türk romanının oluşumuna konu ve tema genişlemesi, eski inşâ tarzının kısa cümlelerle konuşma diline yaklaşması (Okay, s. 87-128) ve Türk okuyucusuna başka bir açıdan roman okuma alışkanlığı kazandırması bakımından katkıları olmuştur (Tanpınar, s. 264-265).

Bu şartlar dikkate alındığında Türk roman / hikâye türünün ilk örneklerinin Ahmed Midhat'ın "Letâif-i Rivâyât" dizisindeki ilk uzun hikâyeleriyle (1870 ve sonrası) Nâmık Kemal'in İntibah'ının yayım tarihi (1876) arasındaki zaman diliminde ortaya çıktığı söylenebilir. Bu yıllarda Ahmed Midhat'ın on iki uzun hikâyesiyle altı romanı yayımlanmıştır. Emin Nihad'ın yedi uzun hikâyeyi ihtiva eden Müsâmeretnâme'si (1872-1875) ve Şemseddin Sâmi'nin Taaşşuk-ı Talᶜat ve Fitnat'ı da (1872) aynı dönemin ürünleridir. Bunların ortak özellikleri anlatım tekniği bakımından halk hikâyesiyle meddah geleneğinin izlerini taşıması, konu bakımından hissî gönül maceraları dışında evlilik, kadın, kölelik, eğitim ve Batı ile karşılaşma döneminin sosyal problemlerinin vurgulanmasıdır. İntibah ise öncekilere göre şairane bir roman dili arama yolunda daha itinalı ve özentili oluşu, Fransız romantik edebiyatının etkisi ve yer yer psikolojik tahlilleriyle halk hikâyesi ve Avrupaî roman arasında bir yer tutar.

İntibah'tan sonra Türk romanının ikinci hamlesi Edebiyât-ı Cedîde hareketiyle gerçekleşmiştir. Bu arada geçen yirmi yılın (1876-1896)

romancılığını büyük çapta Ahmed Midhat Efendi'nin devam ettirdiği görülür. Bu yıllar arasında "Letâif-i Rivâyât" dizisinden on yedi uzun hikâyesi yanında yirmi beş romanı yayımlanan Ahmed Midhat Efendi'nin bu eserleri, genelde Tanzimat devrine has Doğu-Batı medeniyetleri çatışması çerçevesinde birtakım sosyal meselelerle tahlilden ziyade olay ve entrikaların bolluğuna, okuyucuda merak uyandırmaya ve eğlendirirken öğretmeye dayanan macera, seyahat ve fen romanlarından ibarettir. Bunlar arasında natüralist olma iddiası taşıyan Müşâhedât (1891) yakın yıllarda teknik özelliğiyle de tenkitçilerin dikkatini çekmiştir. Ahmed Midhat'ın romanları ile Nâmık Kemal'in romantiklerin etkisindeki tarihî romanı Cezmi (1880-1883) dışında Vecîhî, Mehmed Celâl, Mizancı Murad, Fatma Aliye gibi roman vadisinde daha az bilinen yazarların eserleri hissî, romanesk konuları devam ettirmiştir. Ahmed Râsim de aynı yıllarda Ahmed Midhat Efendi'nin izinde bir halk romancısı olarak görülür. Bu arada romantizmden realist romana geçişin ilk ürünleri arasında Nâbizâde Nâzım'ın Zehra'sı (1876) ve ilk natüralist uzun hikâye denemesi Karabibik'i (1890), Sâmipaşazâde Sezâi'nin Sergüzeşt'i (1888), Recâizâde Mahmud Ekrem'in Araba Sevdası (1896) roman yapısı, dili ve psikolojik tahlil denemeleriyle dönemin dikkati çeken eserleridir.

Roman dilinin kurulması, roman tekniği ve başarılı psikolojik tahlilleriyle Edebiyât-ı Cedîde, Türk romanı için önemli bir merhaledir. Birinci derecede Halit Ziya (Uşaklıgil) ve Mehmed Rauf'un temsil ettiği topluluğun diğer romancıları Hüseyin Cahid, Müftüoğlu Ahmed Hikmet ve Saffetî Ziya'dır. Önceki yazarların tesadüfî olarak romantikleri takip etmesine karşılık bunlar bilinçli şekilde Fransız realistlerini örnek alırlar. Mizaç bakımından hissî ve içe kapanık şahsiyetler olan Edebiyât-ı Cedîde yazarları bu özellikleriyle romanlarında hayalperest ve romantik kahramanların aşklarını, küçük ihtiraslarını realist bir roman tekniği ve üslûbuyla dile getirmek gibi bir ikilem içindedir. Önceki dönemin sosyal problemlerinin yerini dar mekânlarda aile içi ilişkiler ve kişilerin ferdî acıları almıştır. Halit Ziya'nın Mâi ve Siyah (1896), Aşk-ı Memnû (1899) ve Kırık Hayatlar'ı ile (1901) Mehmed Rauf'un Eylül'ü (1901) bu özelliklerin en iyi örnekleridir.

II. Meşrutiyet'le toplum hayatında görülen heyecan ve ideolojik tavır diğer edebî türler gibi romana da yansımıştır. Bu dönemde yayımlanmış 200'den fazla uzun hikâye veya romanın çoğu dönemin siyasî ve fikrî gruplarının

tezlerini yansıtan, genel anlamıyla roman tekniği ve dil bakımından itinasız eserlerdir. Bunlar arasında bir veya iki roman yayımlayıp unutulmuş pek çok isim vardır. Dönemin kısa süreli bir edebiyat topluluğunu oluşturan Fecr-i Âtî mensuplarından Cemil Süleyman ve İzzet Melih'in romanları Edebiyât-ı Cedîde'nin devamı niteliğindedir.

1910-1923 kriz yıllarında Millî Edebiyat romanı öncekilere oranla dış dünyaya daha açık, içinde yaşadığı toplumun meselelerine yabancı kalmayan kahramanların

romanı olmuştur. Mekân olarak şehir, kasaba ve köyleriyle Anadolu hem gerçekçi bir gayretle hem de bir memleket romantizmiyle romana girer. Sade Türkçe hareketlerinin etkisiyle kurulan bu akımın başlıca romanları Halide Edip'in (Adıvar) Yeni Turan (1913), Mev'ud Hüküm (1918), Ateşten Gömlek (1923); Refik Halit'in (Karay) İstanbul'un İç Yüzü (1920); Yakup Kadri'nin (Karaosmanoğlu) Kiralık Konak (1922), Nur Baba (1922) ve Reşat Nuri'nin (Güntekin) Çalıkuşu'dur (1922). Bunlara Müftüoğlu Ahmet Hikmet, Müfide Ferid, Aka Gündüz ve Halide Nusret (Zorlutuna) gibi isimler de eklenebilir. Öte yandan II. Meşrutiyet sonrası Türk romanı bu iki akımın dışında kendi özelliklerini devam ettiren eserleriyle Edebiyât-ı Cedîde romancıları, Jön Türk'ü ile (1910) Ahmed Midhat Efendi, popüler eserleriyle onun izinden giden Hüseyin Rahmi (Gürpınar), ilk köy romanları arasında sayılan Küçük Paşa'sı ile (1910) Ebûbekir Hâzım sayılabilir.

Millî Edebiyat yazarları, özellikle Cumhuriyet'in ilk on yılında Mütareke ve savaş yıllarının sosyal meselelerini idealist bir memleket edebiyatı şeklinde işlemeye devam ederken Cumhuriyet devrimlerini de tez olarak ele almışlardır. Peyami Safa'nın Mahşer (1924), Sözde Kızlar (1925), Biz İnsanlar (tefrika 1937); Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun Hüküm Gecesi (1927), Sodom ve Gomore (1928), Yaban (1932), Ankara (1934); Halide Edip Adıvar'ın Vurun Kahpeye (1926); Reşat Nuri Güntekin'nin Yeşil Gece (1928) romanları bunlardandır. 1930'lu yıllardan itibaren romanın estetik kalitesinde ve anlatım tekniğinde gelişmeler görülür.

Peyami Safa'nın Dokuzuncu Hariciye Koğuşu'nun (1930) kurgusu, kişilerin olay, zaman ve mekânla uyumu, bilinç altı akışı ve özellikle başarılı

psikolojik tahlillerle Türk romanında önemli bir merhale teşkil eder. Onu takip eden Fatih Harbiye (1931), Matmazel Noralya'nın Koltuğu (1949) ve Yalnızız'ın (1951) her biri roman tekniğindeki yeniliğiyle dikkatleri çekmeyi sürdürür. 1930'lu yıllarda Türk romanının tarihî seyri açısından öne çıkan bir başka gelişme romanların sosyal gerçekçi bir anlayışla yazılmasıdır. Anadolu'ya yönelen Millî Edebiyat dönemi yazarlarının ılımlı toplumsal eleştirilerinin yerini sert-gerçekçi bir yaklaşımın aldığı bu eserlerden Kuyucaklı Yusuf'ta (1937) Sabahattin Ali öncekilerden farklı olarak Doğu-Batı, eski-yeni zıtlığı yerine toplumsal yapının kendisinden doğan bir çatışma üzerine romanını kurmuştur. Edebî düzeyi düşük olmakla beraber Sadri Ertem, ucuz Avrupa malı dokumanın yerli malı dokuma tezgâhlarını ortadan kaldırışını anlattığı Çıkrıklar Durunca (1930) romanıyla, Reşat Enis Aygen işçilerin yaşamını, ağa-köylü çatışmasını veren romanlarıyla ve Suat Derviş bazı romanlarıyla bu dönemin toplumsal gerçekçi yazarları arasında yerini alır. Aynı yıllarda yayımlanan Ayaşlı ve Kiracıları'nda (1934) Memduh Şevket Esendal, Ankara'da yeni başlayan apartman hayatını, Cumhuriyet Ankarası'ndan toplumsal bir kesiti bürokrasiye eleştiri getirerek dikkat çekici bir gözlem ve dil başarısıyla sergiler. 1940'larda ilk eserlerini veren gerçekçi romancılar arasında I. Dünya Savaşı ile gelen ayrılık acısı, ölüm korkusu ve geçim sıkıntısını otobiyografik verilerden yola çıkarak Sınıf Arkadaşları'yla (İstanbul 1943) anlatan Cevdet Kudret Solok, bir Ege kasabasındaki insanın doğa ile savaşımını Bir Şehrin İki Kapısı'yla (1948) gerçekçi bir dille anlatan Samim Kocagöz ve Sarduvan'la (1944) Faik Baysal bulunmaktadır.

1930-1950 arasında, daha çok son dönem Osmanlı'sını süreç halinde ele alan ve dönemin bir kesiti üzerine olayları kuran romanlar yazılmıştır. Bunlardan Bir Varmış Bir Yokmuş (1933) ve Düşkünler'de (1938) Sadri Ertem, Tanzimat'la Cumhuriyet arasını antiemperyalist bakışla eleştirmekte, üst tabaka ailelerdeki ahlâkî çöküşe eğilerek o yılları kayıp dönem olarak değerlendirmektedir. Mithat Cemal Kuntay Üç İstanbul'da (1938) II. Abdülhamid, II. Meşrutiyet ve Mütareke dönemi İstanbul'unu panoramik tablolar halinde anlatır; dejenere olmuş insan ilişkilerini, köşkler ve yalılardaki hayatın görünmeyen yüzünü ortaya çıkarır. Halide Edip Sinekli Bakkal'da (1935) Osmanlı'nın son döneminin sosyal yapısı ile II. Abdülhamid devrinin panoramasını Doğu-Batı sorununu da içine alan bir çerçevede yansıtır.

Romanları 1940'lı yıllarda yayımlanmaya başlayan Abdülhak Şinasi Hisar eski zaman hayatını nostaljik olarak ele alır. Fahim Bey ve Biz (İstanbul 1941), Çamlıca'daki Eniştemiz (1944), Ali Nizami Bey'in Alafrangalığı ve Şeyhliği (İstanbul 1952), hâtıra tarzını anımsatan ve günlük hayatta sık rastlanmayan tipler etrafında gelişen, olaydan çok duygu, düşünce ve dil dokusuyla dikkat çeken eserlerdir. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın II. Meşrutiyet öncesi dönem üzerine kurulmuş Mahur Beste (1944'te Ülkü'de tefrika), Mütareke yıllarını anlatan Sahnenin Dışındakiler (1950'de Yeni İstanbul'da tefrika) ve II. Dünya Savaşı öncesi İstanbul'unda geçen olayları anlatan Huzur (1949) üçlemesi, ortaya koyduğu dönemsel süreklilik kadar birinden diğerine uzanan insan ilişkileri ve bazı ortak roman kişileriyle bir çeşit "nehir roman" yapılanmasını hatırlatır. Bu üç eserden Huzur'da kurgulama ve anlatım en gelişmiş halini bulur. Romanda, roman kişisinin hatırlayışlarına bağlı olarak bir günle sınırlı olan çerçeve zamanın içinden geçmişe gidiş ve dönüşlerle biçimlenen zengin ve karmaşık bir yapı ortaya çıkar. Romanın odağında yer alan Mümtaz ile Nuran'ın aşkı, bir medeniyet döneminin mimarlık, resim, hat ve müzik, oradan felsefî ve tasavvufî meselelere kadar uzanan zengin dünyasını da yüklenmiş derin bir iç deneyim olarak belirir.

Aynı dönemde geçmişe dönüş duyarlılığı dairesine dahil edilebilecek romancılardan biri de Nahit Sırrı Örik'tir. Sultan Hamid Düşerken'de (1957) olaylar II. Meşrutiyet'in ilânıyla Otuzbir Mart Olayı arasındaki süre içinde geçmektedir. Roman övgü ve yergiye kaçmadan dönemin üst kademedeki idarecilerinin ailelerinin yaşayış ve geleneklerini, II. Abdülhamid'in içine düştüğü trajediyi ince bir dikkat ve gözlem gücüyle anlatır. Kadıköy'ün Romanı (1938) ve Ciğerdelen'le (1946) Safiye Erol, bir anı-roman olarak değerlendirilebilecek İbrahim Efendi Konağı ile (1964) Samiha Ayverdi aynı duyarlılık dairesi içinde yer alır. Sıcak bir insan sevgisinin yansıdığı romanlarında deniz sevgisi ve özlemini hümanist duyarlıkla birleştirerek anlatan Halikarnas Balıkçısı (Cevat Şakir Kabaağaçlı) ilk romanı Aganta Burina ve Burinata'yı 1946'da yayımlar.

Romanda Samim Kocagöz ve Kemal Bilbaşar'la (Denizin Çağrışı, 1943) sürüp gelen toplumsal gerçekçi çizgi, çıkışlarını 1950'li yıllarda yaptıkları söylenebilecek olan Orhan Kemal, Kemal Tahir ve Yaşar Kemal'le yeni bir

aşamaya girer. Orhan Kemal Baba Evi (1949) ve Avare Yıllar'da (1950) çocukluk ve gençlik çevrelerinin yoksul insanlarını ele alır, Çukurova'da pamuk tarlalarında ve çırçır fabrikalarında çalışanların sorunlarına eğilir. Yaşar Kemal, Çukurova romanlarının ilki olan Teneke'de (1955) genç bir kaymakamın çeltik ağalarıyla giriştiği çatışmayı anlatırken aydının mücadele gücünü dile getirir. Bu yörede eşkıyanın ortaya çıkıp ağalara karşı halkı savunmasının hikâyesini de İnce Memed'de (I-II, 1955, 1969) geleneksel masal, efsane tem ve motiflerinden yararlanarak

ortaya koyar. 1950'ler, Mahmut Makal'ın anı ve izlenimlerini öyküleştirdiği Bizim Köy'le (1950) başlayan, Köy Enstitüsü çıkışlı yazarların romanda gerçekçi köy edebiyatının ilk ürünlerini verdiği yıllardır. Talip Apaydın Sarı Traktör'de (1958) tarımın makineleşme sürecine girişiyle köylerdeki günlük hayat değişimini, Yarbükü'nde (1959) tarımda su sorununu ele alır. Fakir Baykurt Yılanların Öcü'nü (1959) köylü-muhtar çatışması üzerine kurar. Kemal Tahir ilk romanları Sağırdere (1955) ve Körduman'da (1957) bir köy delikanlısının iş bulma amacıyla gittiği şehirde ve bir süre sonra geri döndüğü köydeki yaşayışını anlatır. Orhan Kemal Murtaza (1952), Bereketli Topraklar Üstünde (1954) ve Gurbet Kuşları'nda (İstanbul 1962) köyden şehre göç ve iş peşindeki insanın kente uyum çabasını ele alır. Necati Cumalı ilk romanı Tütün Zamanı'nda (1959) Urla'daki tütüncülerin yaşayışını, partilerin ilçedeki yöneticiler üzerindeki etkilerini, kan davası gibi sosyal problemleri bir aşk öyküsü etrafında toplar. 1950'li yıllarda Rıfat Ilgaz (Hababam Sınıfı, 1957; Pijamalılar, 1959) ve Aziz Nesin sorunlara mizah penceresinden bakan romanlarıyla görünürler.

1960'lı yılların başı bazıları tezli tarihsel romanların ortaya çıktığı dönemdir. İlhan Tarus Var Olmak (1957), Hükümet Meydanı (1959) ve Vatan Tutkusu'nda (1967) Millî Mücadele'yi iç ve dış düşmanlara karşı verilmiş bir savaş olarak ele alır. Tarık Buğra, Küçük Ağa'da (1963) toplum yazgısının kişilere bağlı geliştiğini esas alan bir perspektiften tarihî olayları romanlaştırır. Millî Mücadele'nin başlatılmasında din adamlarıyla eşraf, toprak ağası ve yöneticilerin halkla iş birliği yapmasının rolünü kurgusunun odağına yerleştirir. Kemal Tahir, Türk toplum yapısı ve insan unsurunun Batı'dan farklı olduğunun görülmesi gerektiğini savunmuş, Türk romancıları için bu farklılığı oluşturan özelliklerin incelenmesini şart olarak düşünmüş, yaptığı araştırmalarla elde ettiği bulgu ve tezlere dayandırdığı

romanlar yazmıştır. Esir Şehrin İnsanları (1956), Esir Şehrin Mahpusu (1962), Yorgun Savaşçı (1965), Kurt Kanunu (1969) ve Yol Ayrımı (1971) gibi romanlarında belirli tarihsel dönemleri ele almıştır. Kemal Tahir Devlet Ana'da (1967), Tarık Buğra Osmancık'ta (1983) kendi tarih ve insan anlayışları içinde Osmanlı Devleti'nin kuruluş dönemini anlatmaktadır.

Attila İlhan "Aynanın İçindekiler" dizisini oluşturan Bıçağın Ucu (1973), Sırtlan Payı (1974), Yaraya Tuz Basmak (1978), Dersaadet'te Sabah Ezanları (1981), O Karanlıkta Biz (1988) romanlarında 1900-1960 arası dönemin siyasal ve toplumsal olaylarını belgelere dayanarak kurgulamıştır. Hasan İzzettin Dinamo (Kutsal İsyan, I-VIII, 1966-1967), Erol Toy da (Toprak Acıkınca, 1968; Azap Ortakları, 1973) tezli tarihsel roman yazarları arasında yer alır.

Mustafa Necati Sepetçioğlu, Malazgirt'ten başlayarak Türk tarihini özünün millî olduğuna inandığı bir sanat anlayışına bağlı kalarak Kilit (1971), Anahtar (1972), Kapı (1973), Konak (1973), Çatı (1974) gibi başlıklarla belli bir akış içinde romanlaştırmış, Bahattin Özkişi sade bir dille yazdığı Köse Kadı (1974), Uçtaki Adam (1975) gibi tarihî romanlarıyla dikkati çekmiştir. Emine Işınsu (Azap Toprakları, 1969; Tutsak, 1975; Çiçekler Büyür, 1978), Sevinç Çokum (Bizim Diyar, 1978; Hilâl Görününce, 1984) gibi romancılar ise bazı romanlarında dış Türkler'i konu almıştır. Rasim Özdenören, tek romanı Gül Yetiştiren Adam'da (1979) yaşlı bir adamın Millî Mücadele dönemine bağlanan hikâyesiyle büyük şehirlerde yaşayan modern zamanların insanlarının bir Amerikan şehrine de uzanan hikâyesini sarmal bir yapı içinde yan yana getirmiştir.

1960'lı, 1970'li yılların romanları birden fazla toplumsal ve bireysel sorunun iç içe geçtiği bir yapı ortaya koymaktadır. Anadolu insanının büyük şehirlerdeki yerleşim problemini Muzaffer İzgü (Gecekondu, 1970), işçi olarak gittiği Almanya'daki sosyal ortam ve iş hayatına adapte olma sorunlarını, ortaya çıkan kimlik problemini Bekir Yıldız (Türkler Almanya'da, 1966), Adalet Ağaoğlu (Fikrimin İnce Gülü, 1976), Necati Tosuner (Sancı Sancı, 1977), Tarık Dursun K. (Kayabaşı Uygarlığının Yükselişi ve Birdenbire Çöküşü, 1980) gibi yazarlar romanlarına taşımıştır. 27 Mayıs 1960 İhtilâli'ni hazırlayan olaylar Vedat Türkali (Bir Gün Tek Başına, 1973), 1970'li yıllarda tırmanan öğrenci olayları ve arkadan gelen

12 Mart dönemi Melih Cevdet Anday (Gizli Emir, 1970), Çetin Altan (Büyük Gözaltı, 1972), Sevgi Soysal (Yenişehirde Bir Öğle Vakti, 1973; Şafak, 1975), Füruzan (47'liler, 1974), Erdal Öz (Yaralısın, 1974), Emine Işınsu (Sancı, 1974), Mustafa Miyasoğlu (Kaybolmuş Günler, 1975), Adalet Ağaoğlu (Bir Düğün Gecesi, 1979) gibi romancılarca kendi bakış açılarına göre ele alınmıştır. Abbas Sayar Yılkı Atı (1970), Ferit Edgü Kimse (1976) ve O (1977) romanlarıyla 1950'lerdeki şematik köy romancılığının dışına çıkmış, Edgü aydınla köylü arasında bir iletişim kurulabileceğini göstermek istemiştir. Türk romanının 1960-1980 arasındaki temel karakteristiği yeni konular ve sorunlarla anlatımda yeni imkânlara açılma olarak belirlenebilir. Köy ve kasaba odaklı romanlardan sonra bu dönemde büyük şehir odaklı yeni bir algının ortaya çıktığı, aydınlatıcı tutum yanında insanın iç dünyasına nüfuz etme çabalarının belirginlik kazandığı görülür. Topluma yönelik duyarlılıklarla iç içe, karmaşık ruhlu aydınların iç dünyası da geniş anlamda ifadesini bulur.

Daha 1950'li yıllarda yazdığı ilk romanlarında (Sokaktaki Adam, 1954; Zenciler Birbirine Benzemez, 1957) Attila İlhan'ın roman kişileri kendi ifadesiyle "neyi istemediğini bilen, fakat neyi istediğini bilmeyen" bunalımlı delikanlılardır. Yusuf Atılgan, ilk romanı Aylak Adam'da (1959) toplum değerlerini küçümseyen büyük şehirdeki tedirgin aydının amaçsız yaşamını ve giderek kendine yabancılaşmasını sergiler. Bu çizgi üzerinde yer alan romancılarda aile ve sosyal çevreden gelen baskıyla da bağlantılı ele alınan, derinlerdeki psikolojik bir sorun olarak cinselliğin yaygınca işlendiği görülür. Mehmet Seyda Ne Ekersen (1958), Yaş Ağaç (1958), Cinsel Oyun (1966) romanlarında gençlik çağlarında ortaya çıkan cinsel dengesizliklerin çocukluktaki kökenlerine inen sosyopsikolojik çözümlemeler yapar. Yusuf Atılgan'ın Ana Yurt Oteli (1973), Attila İlhan'ın birçok romanı, Selim İleri'nin Her Gece Bodrum (1976), Ölüm İlişkileri (1979) ve Cehennem Kraliçesi'nde (1980) bunalımlı aydın bazan saplantı haline gelen cinsel sorunların içinde görünür.

Bu dönemde büyük artış gösteren kadın romancılar, aydınların iç bunalımları ve toplumsal bağlantılarıyla birlikte kadın sorununu da ele alır. Nezihe Meriç Korsan Çıkmazı'nda (1961) kadının ataerkil ailedeki sıkışmışlığını anlatır. Sevgi Soysal Yürümek'te (1970) kadın sorununu evlilik kurumuna bağlı olarak, Füruzan 47'liler'de (1974) bir genç kızın aile

ve toplum baskısına baş kaldırısını dile getirir. Pınar Kür'ün Yarın Yarın (1976), Asılacak Kadın (1977) gibi ilk romanlarının kahramanı aldığı eğitim sonucu yetiştiği çevreyle uyum sorunu yaşayan aydın kadındır.

Oğuz Atay Tutunamayanlar'da (I-II, 1971-1972) yalnızlık, yabancılık ve acı çeken, toplumdan kaçan, herhangi bir çevreye tutunamamış entelektüel insanın romanını yazmıştır. Kurduğu ironik ve

eleştirici dil ve anlatımıyla Tutunamayanlar, Türk romanında 1990'lı yıllarda revaç bulacak postmodern anlatıyı haber veren eserdir.

1980 sonrasında Orhan Pamuk, Ahmet Altan, Latife Tekin, Mehmet Eroğlu, Elif Şafak Türk romancılığının öne çıkan belli başlı isimleri olmuştur. Bu dönemin romancıları arasında Şemsettin Ünlü, Tahsin Yücel, Bilge Karasu, Ayla Kutlu, Mehmet Niyazi Özdemir, Nazlı Eray, Durali Yılmaz, Mustafa Kutlu, Erendiz Atasü, İnci Aral, Enis Batur, Nedim Gürsel, Ali Haydar Haksal, Reha Çamuroğlu, Nazan Bekiroğlu, İhsan Oktay Anar, Ahmet Ümit, Hasan Ali Toptaş, Gürsel Korat, Fatma Barbarosoğlu, Sadık Yalsızuçanlar, Selma Fındıklı gibi isimler de bulunmaktadır.

Cumhuriyet Halk Partisi'nin 1942'de Sinekli Bakkal ile Halide Edip Adıvar'a, Fahim Bey ve Biz'le Abdülhak Şinasi Hisar'a, Yaban'la Yakup Kadri Karaosmanoğlu'na verdiği ilk roman ödüllerinden sonra Yunus Nadi, Orhan Kemal, Milliyet, Madaralı, Türkiye Yazarlar Birliği gibi nisbeten süreklilik gösteren roman ödüllerinin yanı sıra son yıllarda bazı belediye ve kuruluşların roman yarışmaları düzenlediği görülmektedir. Yurt dışında Yaşar Kemal bazı ödüller alırken 2006 yılında Orhan Pamuk'a "kentin melenkolik ruhunun izlerini sürerken kültürlerin birbirleriyle çatışması ve örülmesi için yeni simgeler bulduğu" gerekçesiyle Nobel edebiyat ödülü verilmiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

Mustafa Nihat [Özön], Türkçe’de Roman Hakkında Bir Deneme, İstanbul 1936; Ahmet Hamdi Tanpınar, XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 2006, s. 263-273; Tahir Alangu, Cumhuriyetten Sonra Hikâye ve Roman, İstanbul 1959-65, I-III; Cevdet Kudret, Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman, İstanbul 1965-73, I-III; Olcay Önertoy, Cumhuriyet Dönemi Türk Roman ve Öyküsü, Ankara 1984; R. P. Finn, Türk Romanı: İlk Dönem, 1872-1900 (trc. Tomris Uyar), İstanbul 1984; Osman Gündüz, Meşrutiyet Romanında Yapı ve Tema, İstanbul 1997, I-II; İnci Enginün, Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı, İstanbul 2001, s. 237-381; a.mlf., “Roman”, TDEA, VII, 340-344; Alemdar Yalçın, Siyasal ve Sosyal Değişmeler Açısından Çağdaş Türk Romanı (1946-2000), Ankara 2003; Orhan Okay, Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı, İstanbul 2005, s. 67-71, 87-128; Türk Edebiyatı Tarihi (ed. Talât Sait Halman v.dğr.), Ankara 2006, IV, 213-431; Hülya Argunşah, “Tanzimattan II. Meşrutiyet’e Türk Romanı”, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, IV/8, İstanbul 2006, s. 23-100; M. Fatih Andı, “Türk Edebiyatı’nda Roman: Cumhuriyet Devri”, a.e., IV/8 (2006), s. 165-201; “Roman”, ML, X, 660-661; Fethi Naci, “Roman”, CDTA, III, 611-619 (bazı temel kaynakların verildiği bu bibliyografyanın dışında Türk romanı hakkında roman tekniği, konular, temalar ve romanla ilgili problemler üzerine tez çalışmaları yapılmış, pek çok kitap ve makale, dergi özel sayıları ve antolojiler yayımlanmıştır; bu konuda oldukça ayrıntılı bir bibliyografya için bk. İlyas Dirin, “Roman Kaynakçası”, Hece [Türk Romanı özel sayısı], sy. 65-67, Ankara 2002, s. 755-815).

M. Orhan Okay - Âlim Kahraman

## ARAP EDEBİYATI.

Arap edebiyatında roman rivâye, roman yazarı râvî, kâtibü’r-rivâye ifadeleriyle karşılanmıştır. Bu anlamda rivâye kelimesinin ilk defa kimin tarafından kullanıldığı kesin olarak bilinmemekle birlikte, bir kahraman etrafında gelişen olayların anlatım ve aktarımına dayandığı için, XIX. yüzyılın ilk yarısından biraz sonra Batı romanlarından yapılmış tercümelerin rivâye kelimesiyle karşılanmış olması muhtemeldir. Necîb el-Haddâd’ın Alexandre Dumas’dan çevirdiği Rivâyetü’l-fürsâni’s̱-s̱elâs̱e’si (I-IV, Beyrut 1888) adında rivâye kelimesi geçen ilk eserlerdendir. Tânyûs Abduh XX. yüzyılın başlarında kurduğu, Batı edebiyatlarından tercüme

edilmiş romanları yayımladığı dergisine Mecelletü'r-râvî adını vermiştir. Bununla beraber ilk örnekleri IV. (X.) yüzyılda görülen makāmât türü eserlerde bir kahraman etrafında gelişen olayları izleyip aktarana râvî, yaptığı işe de rivâye denildiğinden "roman" anlamında rivâye teriminin doğuşunu bununla irtibatlandırmak da mümkündür.

Elf leyle ve leyle gibi masal, Kelîle ve Dimne gibi fabl türü eserlerle makāmeler Arap edebiyatında roman türünün kadîm örnekleri sayılır. Modern anlamda roman Arap edebiyatına XIX. yüzyılın son çeyreğinde Batı edebiyatlarının etkisi ve çeviri hareketiyle girmiştir. Fransız yazarı Fénelon'un Les aventure de Télèmaque adlı romanı, Mısırlı yazar Rifâa Râfi' et-Tahtâvî'nin çevirisiyle (Mevâḳıʿu'l-eflâk fî veḳāʾiʿi Telîmâk, Beyrut 1867) Arap edebiyatında modern romancılığın hareket noktasını teşkil etmiştir. Bu çeviri hareketini az sonra veya eş zamanlı olarak bir uyarlama ve telif hareketi izlemiştir. Roman türündeki ilk denemeler Mısır ve Lübnan'da görülmüş, klasik anlatım türü olan makāmeyi canlandırma girişimi şeklinde ortaya çıkmıştır. Mısır'da Rifâa Râfi' et-Tahtâvî'nin Taḫlîṣü'l-İbrîz (1834), Ali Paşa Mübârek'in ʿAlemü'd-dîn (1882) ve Lübnan'da Ahmed Fâris eş-Şidyâk'ın es-Sâḳ ʿale's-sâḳ fî mâ hüve'l-fâryâḳ (1855) adlı çalışmalarına klasik Arap edebiyatında görüldüğü biçimiyle makāme demek güçse de Mısır'da Abdullah Fikrî ve Âişe et-Teymûriyye ile Lübnan'da Nâsîf el-Yâzicî'nin çalışmaları bu klasik türün devamı niteliğindedir. Daha çok bilgilendirmeyi ve eğitmeyi amaçlayan bu denemelerden sonra Mısırlı Muhammed el-Müveylihî'nin Bedîüzzaman el-Hemedânî'nin makāmelerini çağrıştıran Ḥadîs̱ü ʿÎsâ b. Hişâm'ı (1907), Mehmed Ali Paşa döneminden sonraki elli yıl içinde Mısır'da yaşanan olumsuz sosyal ve ahlâkî gelişmeleri eleştirmektedir.

XIX. yüzyılın son çeyreği içinde Mısır'da çıkan ve hızla çoğalan gazete ve dergiler, modern hikâye ve roman türünün Arap edebiyatına girmesine büyük katkıda bulunmuş, 1884-1914 yılları arasında romanların tefrika edildiği süreli yayınların sayısı yirmiyi aşmıştır. Bu romanların büyük bir kısmı edebî değeri yüksek olmayan, dolayısıyla entelektüel kesimin ilgisini çekmeyen, fakat büyük okuyucu kitlesini sürükleyen türden aşk ve macera romanlarının çevirileridir. Lübnan'da Selîm el-Bustânî'nin 1870'li yıllarda el-Cinân dergisi için yazdığı bir dizi tarihî ve sosyal içerikli romanla telif dönemi başladı. Bustânî'nin tarihle romantik zevki bütünleştiren eserleri

Arap tarihî roman türünün ilk örnekleridir. Arap tarihî roman alanında en parlak yazar olan Lübnan kökenli Mısırlı Corcî Zeydân'ın 1891-1914 yıllarında yayımladığı, Arap ve İslâm tarihinin çeşitli dönemlerini kapsayan yirmi iki romanı modern Arap romanının doğuşunda ve gelişmesinde önemli bir yer tutar. Yazarın edebiyatçı kimliğinden çok tarihçi kimliğini öne çıkararak oluşturduğu bu eserler roman türüne itibar kazandıran ilk ürünlerdir. Bustânî ile Corcî Zeydân'ın açtığı çığır, daha sonra hemen hemen bütün Arap ülkelerinde roman sahasında ilk girilen yol oldu. Dolayısıyla Arap roman geleneğinde tarihî roman, daha sonra Mısır'da Ali el-Cârim, Âdil Kâmil, Muhammed Ferîd Ebû Hadîd, Muhammed Saîd el-Uryân, Ali Ahmed Bâkesîr, Abdülhamîd Cûde es-Sehhâr ve Necîb Mahfûz gibilerinin çalışmalarıyla devam ettirilerek olgunlaştı. Bu dönemde Ferah Antûn, Zeyneb Fevvâz, Lebîbe Hâşim ve Ya'kūb Sarrûf da roman sahasında önemli isimlerdir.

XX. yüzyıl başlarından itibaren Mısır'da ve Lübnan'da romandan çeşitli sosyal ve siyasal görüşleri ifade etmede ve sosyal protestoda bir araç olarak yararlanma eğilimi görülmeye başlar. Bunda, her iki ülkenin Avrupa ile yakın temasının bir sonucu olarak toplum yapısında kadın aleyhine gelişmiş geleneği sorgulamanın ve kadını hayatın çeşitli alanlarında aktif olarak görme arzusunun iyiden iyiye dile

getirilmesinin rolü vardır. Arap dünyasında kadının özgürlüğü sadece sosyal yönden ilerlemenin değil aynı zamanda edebî yeniliğin de bir anahtarıydı. Çünkü kadının özgürlüğü, Arap mekânlı roman ve hikâye yazmak isteyenlerin önünden, sınırlı düzeyde bir ilişki dışındaki şeyleri resmetmekten alıkoyan cinsler arasındaki ayırım engelini ortadan kaldırma aracıydı. Kadının toplumsal statüsüne, kiliseye ve monarşiye, gelenekleşmiş ahlâk anlayışına karşı ciddi manifestolar, Lübnan'da Cibrân Halîl Cibrân'ın hikâyelerinde ve el-Ecniḥatü'l-mütekessire (1912) adlı romanında görülmeye başladı. Cibrân'ın önemli sosyal temaları romantik bir yaklaşımla işlediği, ancak kurgusu başarısız olan kısa ve uzun hikâyeleri sadece kullandığı dilin şiirselliği ve tasvirlerindeki ustalığı yönüyle dikkat çekti. Kadının toplumsal konumu, modernlik, dinî ve ahlâkî değer yargıları gibi konular Mısır'da Mustafa Lutfî el-Menfelûtî'nin hikâyelerinde aynı romantik yaklaşımla, fakat daha çok geleneği koruyabilme gayreti içinde kurgulandı. Mahmûd Tâhir Hakkī'nin Azrâʾ Dinşevây'ı ile (1906) Mahmûd

Hayret'in el-Fetâtü'r-rîfiyye (1903) ve el-Fete'r-rîfî (1905) adlı çalışmalarını da ele aldıkları konular itibariyle aynı bağlamda görmek mümkündür. Sosyal içerikli romanlar arasında Necîb Mahfûz'un Zükāḳu'l-Midaḳ, Ḫânü'l-Ḫalîlî, el-Ḳāhiretü'l-cedîde gibi eserleriyle Abdurrahman eş-Şerkāvî'nin el-Arż, el-Fellâḥ, Ḳulûb ḫâliye ve Yûsuf İdrîs'in el-Ḥarâm adlı romanları zikredilebilir.

Modern anlamda Arap romanı Mısırlı Muhammed Hüseyin Heykel'in Zeyneb isimli romanıyla başladı. Heykel, 1914'te eserini yazarken entelektüel çevrenin roman türüne bakışı hâlâ olumsuz olduğundan çalışmasını "Mısrî Fellâh" takma adıyla yayımladı. Ayrıca çalışmasına roman değil "köy ahlâkı ve manzaraları" adını verdi. Zeyneb'in o zamana kadarki ürünlerden farklı yapısı, önemli sosyal temaların sağlam kurgusu ve trajik sonuyla dikkatleri üzerinde toplaması ve olumlu tepkiler almasıyla Heykel ikinci baskısını (1929) gerçek kimliğiyle yaptı. 1920'li yılların başlarında Mahmûd Teymur, Mahmûd Tâhir Lâşîn, Yahyâ Hakkī ve Hüseyin Fevzî gibi modern düşünceli genç yazarların kurduğu, modern ve gerçekçi bir edebiyat meydana getirmeyi hedefleyen yeni ekol (el-Medresetü'l-hadîse) üyelerinin, 1925-1927 yıllarında kendi gazeteleri olan el-Fecr'de neşrettikleri nitelikli telif ve çeviri hikâyelerle hikâye ve roman yazarlığına ilgi arttı. 1929'da Tâhâ Hüseyin'in üç ciltlik otobiyografisini kapsayan el-Eyyâm'ın I. cildini yayımlaması, Mısır'da roman yazmayı düşünen entelektüellerin birtakım çekincelerini iyiden iyiye ortadan kaldırdı. Batı kökenli edebî bir tür olarak romanın makāme formunun yerini almak üzere benimsenmesi ve şiirin yanında saygın bir edebî tür olarak görülmesi, Lübnanlı Tevfîk Yûsuf Avvâd ve Suriyeli Şekîb el-Câbirî dışında hepsi Mısırlı olan, roman yazarlığında farklı edebî kimlikleriyle tanınan bir grubun bu alana el atmasıyla mümkün oldu. Daha çok eleştirmen kimlikleriyle tanınan Tâhâ Hüseyin, Abbas Mahmûd el-Akkād ve İbrâhim Abdülkādir el-Mâzinî'nin yanı sıra kısa hikâye yazarı olarak bilinen Mahmûd Teymur ve Mahmûd Tâhir Lâşîn ile tiyatro yazarlığıyla meşhur Tevfîk el-Hakîm'in öncü ürünleri, her ne kadar kullanılan teknik ve kurgulama açısından başarıyı yakalamada birbirinden çok farklı olsalar da iki dünya savaşı arasında roman türünün öne çıkmasını sağladı. Bu yazarların, çoğunluğu romantizm olmak üzere, realizm, natüralizm, rasyonalizm ve sembolizm gibi farklı edebî akımların izlerini taşıyan romanları, özellikle Tevfîk el-Hakîm'in ʿAvdetü'r-rûḥ (1933), Yevmiyyâtü

nâʾib fi'l-eryâf (1937) ve Tâhâ Hüseyin'in Duʿâʾü'l-kerevân (1934) ve Şeceretü'l-büʾs (1944) gibi eserleri bugün de ilgiyle okunmaktadır.

Arap romanı en olgun ürünlerini çok köklü siyasal ve sosyal değişimlere sebep olan II. Dünya Savaşı sonrası dönemde verdi. Bu dönem siyasî bağımsızlıklar, 1948 Filistin yenilgisi, Süveyş savaşı (1956), radikal milliyetçiliğin yükselişi ve Haziran 1967 Arap yenilgisinin yanı sıra çağdaş kurumların oluşması, eğitim ve öğretimin yaygınlaştırılması, hayat standardının yükselmesi, şehirlere göç ile okuyucu sayısındaki artış roman türünün gelişmesinde etkin rol oynadı. Şiire göre daha kolay anlaşılır olması, siyasal, sosyal ve ekonomik problemleri işlemeye daha elverişli bulunması da romana olan ilginin artmasını sağladı. Bu dönemde Arap dünyasında yaşanan çoğu olumsuz gelişmeler realist romana merkezî bir yer kazandırdı. 1988'de Nobel edebiyat ödülüne lâyık görülen Necîb Mahfûz, konusunu eski Mısır tarihinden alan romanlarla başladığı yazarlığını II. Dünya Savaşı'nın ardından toplumcu-gerçekçi romanlarla sürdürdü; 1960'lı yıllarda ise 1952 devrimiyle iş başına gelen yeni yönetimin başarısızlığı yüzünden uğradığı hayal kırıklığını sembolik-eleştirel bir üslûp ve yaklaşımla kaleme aldığı gerçekçi romanlarla ifade etme yoluna gitti. Her ne kadar Muhammed Abdülhalîm Abdullah, Yûsuf es-Sibâî ve İhsan Abdülkuddûs gibi romancılar idealize edilmiş veya popüler romantizm geleneklerini sürdürdüyse de onlar da en azından realizmin formel ilkelerine uydu. Özellikle Mısır ve Suriye gibi sosyalizmin geliştiği ülkelerde toplumcu gerçekçilik romanda âdeta moda akım haline geldi. Toplumcu gerçekçilik Mısır'da Abdurrahman eş-Şerkāvî, Latîfe ez-Zeyyât ve Yûsuf İdrîs, Suriye'de Hannâ Mîne, Edîb Nahvî, Fâris Zerzûr, Abdüsselâm el-Uceylî, Cezayir'de Tâhir Vattâr, Irak'ta Gāib Tu'me Fermân ve Filistin'de Gassân Kenefânî gibi yazarlar tarafından benimsendi; Hannâ Mîne toplumcu gerçekçiliği Arap milliyetçiliği ile örtüşür hale getirdi. Filistin sorununu romanlarında işleyen birçok yazar ortaya çıktı. Biçimci gerçekçilik Suudlu Abdurrahman Münîf, Sudanlı Tayyib Sâlih ve Mısırlı Yahyâ Tâhir Abdullah'ın romanlarında neorealizme dönüştü. Formel realizmi oldukça kısıtlayıcı bulan bu yazarlar, biçim yönünden ya Filistinli Cebrâ İbrâhim Cebrâ ve Suriyeli Halîm Berekât'ın romanlarında olduğu gibi Batı'daki anlatım geleneklerinin birikimini ya da Mısırlı Cemâl el-Gītânî ile Filistinli Emîl Habîbî'nin romanlarında olduğu gibi Arap kültürünün yeniden keşfedilmiş anlatım geleneklerini kullanarak birtakım

denemelere girişti. Batı kültürünün etkisiyle Lübnan’da Süheyl İdrîs ile takipçileri olan Leylâ Ba‘lebekkî, Leylâ Useyrân ve Emîlî Nasrullah gibi yazarların romanlarında varoluşçuluk (eksistansiyalizm) rüzgârı esse de bu akım söz konusu yazarların kişisel tecrübelerini aşamadı.

1960’lardan itibaren çok sayıda kadın edebiyatçı roman ve kısa hikâye yazarları arasında kendisini gösterdi. En önemlileri Mısırlı Latîfe ez-Zeyyât, Nevâl es-Sa‘dâvî, Elîfe Rif‘at, Selvâ Bekr; Iraklı Deysî el-Emîr; Lübnanlı Leylâ Ba‘lebekkî, Emîlî Nasrullah, Hanân eş-Şeyh, Hüdâ Berekât; Faslı Hannâse Bennûne; Filistinli Seher Halîfe, Liyâne Bedr ve Suriyeli Gāde es-Semmân’dır.

1970’lerden itibaren pek çok yazar çeşitli roman biçim ve stratejilerini denedi. Bu yenilikler, romanlarda şiirsel bir dille açık üslûp ve form kullanımları şeklinde kendini gösterdi. Bu alanda Mısırlı Edvard el-Harrât, Bedr ed-Dîb, Abdülhakîm Kāsım, Sun‘ullah İbrâhim; Ürdünlü Gālib Helesâ; Lübnanlı İlyâs Hûrî, Hanân eş-Şeyh; Suriyeli Zekeriyyâ Tâmir; Faslı Muhammed Şükrî ve Muhammed Zefzâf önemli isimlerdir.

1980’den sonra Mısır ve Doğu Akdeniz ülkeleri dışında yaşayan Arap yazarların da katkılarıyla roman yazımında bir patlama oldu. Özellikle Fas, Tunus ve Cezayir’de Fransızca’dan ziyade Arapça yazan yazarların sayısındaki artış modern Arap romanının gelişmesine yeni bir boyut kazandırdı. 1945-1960 yılları arasında olgunluk dönemine girmiş olan Arap romanı bugün, özellikle Necîb Mahfûz’un 1988’de Nobel edebiyat ödülünü almış olmasının da etkisiyle büyük bir hızla yoluna devam etmektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

Abdülmuhsin Tâhâ Bedr, Teṭavvürü’r-rivâyeti’l-ʿArabiyyeti’l-ḥadîs̱e fî Mıṣr: 1870-1938, Kahire 1963, tür.yer.; Adnân b. Züreyl, er-Rivâyetü’l-ʿArabiyyetü’s-Sûriyye, Dımaşk 1973, tür.yer.; H. Kilpatrick, The Modern Egyptian Novel, London 1974, tür.yer.; İbrâhim es-Seâfîn, Teṭavvürü’r-rivâyeti’l-ʿArabiyyeti’l-ḥadîs̱e fî Bilâdi’ş-Şâm: 1870-1967, Beyrut

1407/1987, tür.yer.; Necm Abdullah Kâzım, er-Rivâye fi’l-ʿIrâḳ, Bağdad 1987, tür.yer.; Muhsin Câsim el-Mûsevî, er-Rivâyetü’l-ʿArabiyye: en-Neşʾe ve’t-teḥavvül, Beyrut 1988, tür.yer.; Şefî‘ es-Seyyid, İtticâhâtü’r-rivâyeti’l-ʿArabiyye fî Mıṣr, Kahire 1993, tür.yer.; Rahmi Er, Modern Mısır Romanı: 1914-1944, Ankara 1997, tür.yer.; Fâtıma Mûsâ, er-Rivâyetü’l-ʿArabiyyetü’l-muʿâṣıra, Kahire 1998, tür.yer.; R. Drory, “Fiction, Medieval”, Encyclopedia of Arabic Literature (ed. J. S. Meisami - P. Starkey), London 1998, I, 228-230; W. Hamarneh, “Fiction, Modern”, a.e., I, 230-233.

Rahmi Er

**FARS EDEBİYATI.**

Fars edebiyatında Batı tarzında roman anlayışı ilk defa XIX. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkmıştır. İran’da önce seyahatnâme ve klasik hikâyelerdeki şahsiyetlerden, Avrupa dillerinden Farsça’ya çevrilen romanlardan etkilenerek ilk tarihî romanlar yazılmaya başlandı. Bu ise XIX. yüzyılın ikinci yarısıyla XX. yüzyılın başlarında yaşanan Meşrutiyet devrimiyle toplumsal ve siyasal krizlere cevap arayışın sonuçlarından biridir. Batı tarzında romanın ortaya çıkmasında önemli etkenlerin başında basın ve matbaanın İran’a girmesi ve Avrupa dillerinden yapılan tercüme faaliyetleri gösterilir. Avrupa’ya öğrenim veya seyahat için giden İranlılar basın ve matbaa gibi yeniliklerle karşılaşarak bunları İran’a taşıdılar. Aydınlar, XIX. yüzyılın sonlarındaki siyasal ve toplumsal uyanış yıllarında Fransız ve Rus edebiyatının roman gibi yeni edebî tarzlarıyla tanıştı. Batı’daki roman anlayışında bireyin toplumsal çıkarlar dışında yalnız birey olarak öne çıkması ve değer kazanması, İran toplumunda bireyin önem kazanmasına sebep olan siyasal ve toplumsal değişikliklerle doğru orantılı biçimde ortaya çıktı. İran’da Kaçar hânedanının egemen olduğu bu dönemde Alexandre Dumas’nın Monte Kristo Kontu (Kont-i Monto Kristo, Tahran 1895) ve Les trois mousquetaires (Se Tüfengdâr, Tahran 1307), Corcî Zeydân’ın ʿAẕrâʾ-i Ḳureyş (Tahran 1337 hş.) gibi ilk Batılı romanların Farsça’ya tercümesi de Fars edebiyatında romancılığın başlamasını etkiledi. Fars edebiyatında ilk roman örneği diye gösterilen eserlerden biri, Mirza Feth Ali Ahundzâde’nin Setâregân-i Ferîbḫôrde (Ḥikâyet-i Yûsuf Şâh Sirâc) adlı, konusu Safevî döneminde geçen tarihî

romanı olup Mirza Ca‘fer Karacadâğî’nin Âzerîce’den Tems̱îlât-ı Âẖundzâde adıyla Farsça’ya tercüme ettiği külliyatı içinde yer alır (Tahran 1288-1291). Ardından İran’da meşrutiyetçi düşüncelerinin soyut ürünleri olarak ilk Farsça romanlar seyahatnâme tarzında yazılmaya başlandı. Bu eserlerin bir başka örneği, İstanbul’da yaşayan İranlı tüccar Zeynelâbidîn-i Merâgī’nin Seyâḥatnâme-yi İbrâhîm Beg yâ Belâ-yi Taʿaṣṣub-i Û adlı eseri (Kahire 1313) yeni bir bakış açısıyla ve sade bir üslûpla kaleme alınmış bir yolculuk hikâyesidir. Kafkasya’da yaşayan özgürlük ve yenilik yanlısı İranlı tüccar Abdürrahim Tâlibov’un yine seyahatnâme tarzıyla bağdaşık, dönemin İran toplumuna eleştirel bakış taşıyan Mesâlikü’l-Muḥsinîn adlı eseri (Kahire 1323), Rus edebiyatının etkisi altında hayalî bir coğrafya heyetinin İran’ın kuzeyinde yaptığı seyahati anlatır.

Tarihî bir gerçekten ilham alınarak yazılan romanlar İran toplumunun bir taraftan Meşrutiyet devrimi için çaba gösterdiği, diğer taraftan I. Dünya Savaşı döneminde toplumun içine düştüğü karamsarlık haliyle bir kurtarıcı, kimlik ve güvenlik arayışı içinde olduğu 1895-1941 yılları arası süreçte doğdu. Tarihî romancılık eskiyle övünür ve ayrıcalıklı bir konuma sahip olunduğu düşüncesiyle özdeşleşir, renkli bir romantizmle öne çıkar. 1941 yılına kadar bu roman anlayışı halkın kendi yapısına uygun kimlik ve güvenlik arayışını yansıtır ve Sâdık Hidâyet’in Bûf-i Kûr romanıyla (Tahran 1329 hş.) en üstün şeklini alır. Bu türün diğer örnekleri içinde Mirza Âgā Hân-ı Kirmânî’nin Âyîne-yi İskenderî (Tahran 1285 hş.) ve Kaçar Şahı Feth Ali’nin torunlarından Muhammed Bâkır Mirza Hüsrevî-i Kirmanşâhî’nin Şems ü Ṭuġrâ (Tahran 1288 -1289 hş.) adlı romanları yer alır. Daha sonra bu tarz romanlar arasında Mirza Hasan Hân-ı Bedî‘in Dâstân-ı Bâstân yâ Sergüzeşt-i Kûruş’u (Tahran 1299 hş.), Mûsâ Nesrî’nin ʿAşḳ u Salṭanat yâ Fütûḥât-ı Kûruş-i Kebîr’i (Gürgân 1350 hş.), Abdülhüseyin San‘atîzâde-i Kirmânî’nin Dâm Gosterân yâ İntiḳāmẖâhân-i Mezdek’i (I, Bombay 1299 hş., II, Tahran 1303 hş.), Haydar Alî-i Kemâlî’nin Meẓâlim-i Terkân H̱âtûn’u (Tahran 1307 hş.), Ali Asgar Rahîmzâde-i Safevî’nin Dâstân-ı Şehrbânu’su (Tahran 1310 hş.) ve Dâstân-ı Nâdir Şâh’ı (Tahran 1310 hş.), Muhammed Hüseyin Rüknzâde-i Ademiyet’in Delîrân-i Tengistânî’si (Tahran 1310 hş.), Zeynelâbidîn-i Mü’temen’in Âşiyâne-yi ʿUḳāb’ı (Tahran 1318 hş.), Ali Şîrâzpûr-i Pertev’in Pehlivân-ı Zend’i (Tahran 1312 hş.) örnek gösterilir.

Fars edebiyatında toplumsal romanın ilk örnekleri 1920'li yıllarda ortaya çıkar. İran'da işçiler meşrutiyet yönetiminin eleştirisiyle toplumsal romanda yerini alır ve bu tarz romanların en belirgin karakterlerinden biri olur. Bu romanlarda tarihî romanların aksine memur, işçi, kadın gibi karakterler eserin yazıldığı dönemin insanlarından oluşur ve kent yaşamı işlenir. Sade köy hayatının modern şehir hayatına doğru hızla kayması İran toplumunda sınıf hareketliliğinin göstergesi olarak toplumsal romana ağırlığını koyar ve orta sınıf insanlarının bireyselciliğinin aşiret ve toprak ağalığı ilişkilerinin yerini alması, sermaye sahiplerinin aristokratların yerine geçmesi bu tarz romanın en belirgin özelliği halini alır. Umutsuz romantizmi ve natüralizmiyle öne çıkan bu tür romanın yazarlarından biri olarak Müşfik-i Kâzımî iki ciltlik Tehrân-i Meẖûf adlı eseriyle (Tahran 1303-1305 hş.) yeni bir çığır açar. Bu tarzın diğer örnekleri arasında Ahmed Ali Hudâdâder Teymûrî'nin Rûz-i Siyâh-i Kârger (Kirmanşahan 1306 hş.) ve Rûz-i Siyâh-i Raʿiyyet (1907) yer alır. Daha sonra Abbâs-i Halîlî'nin Rûzgâr-i Siyâh (Tahran 1315 hş.), İntiḳām (Tahran 1304 hş.) ve Esrâr-ı Şeb'i (Tahran 1311 hş.), Muhammed Mes'ûd'un Tefrîḥât-ı Şeb (Tahran 1311 hş.) ve Eşref-i Maẖlûḳāt'ı (Tahran 1313 hş.), Muhammedi Hicâzî'nin Hümâ (Tahran 1307 hş.) ve Zîbâ'sı (Tahran 1311 hş.), Cihangir Halîlî'nin Men hem Girye Kerdem'i (Tahran 1320 hş.) bu tarzın ilk örnekleri olarak kabul edilir.

Sâdık Hidâyet, Bûf-i Kûr (1936) adlı romanıyla Fars edebiyatına tarihî ve toplumsal romancılığın sahip olduğu seyahatnâmecilik, öğüt verme ve halkı doğruya çağırma temalarının dışında bağımsız bir edebî tür olarak yeni estetik değer kazandırır. 1952-1979 yılları arasında gelişen çeşitli kültürel ve siyasal değişimler

edebiyat alanında da kendini gösterir. İranlı yazarlar halk için edebiyat söylemlerini geliştirir ve bu dönem romancılığı realizmi tam anlamıyla hayata geçirmeye çalışır. Bu tarzın en önemli yazarlarından Büzürg-i Alevî Çeşmhâyeş adlı romanıyla (Tahran 1331 hş.), Sâdık Hidâyet Sek-i Velgerd (Tahran 1330 hş.) ve Ḥâcî Âġā (Tahran 1325 hş.) gibi hikâyeleriyle toplumsal hayata gerçekçi bir bakış açısıyla ciddi etki bıraktı. Dönemin Sâdık-ı Çûbek, Seyyid Celâl Âl-i Ahmed ve İbrâhim Gülistân gibi yazarları Amerikan realizminin etkisiyle yazı diline, romanın kurgusu ve yapısına önem vermeye çalıştılar. Sâdık-ı Çûbek Tengsîr (Tahran 1342 hş.) ve Seng-i Sebûr (Tahran 1345 hş.) adlı romanlarında yeni bir anlayışa yöneldi. Celâl

Âl-i Ahmed de Nûn u Ḳalem'i (Tahran 1340 hş.) ve Nifrîn-i Zemîn'i (Tahran 1346 hş.) Batıcı eğilimlerle yazdı. İbrâhim Gülistân, Ernest Hemingway gibi yazarların etkisiyle kendi alanında en güzel örnek sayılan Medd ü Meh adlı romanı kaleme aldı (Tahran 1348 hş.). Bu dönemde edebiyat dünyasına giren önemli yazarların başında Gulâm Hüseyn-i Sâidî, Menûçihr Safâ, Nâdir-i İbrâhimî, Mahmûd Keyânuş, Ahmed Mahmûd ve Behmen-i Fürsî gelir. İran'da yaşanan bir tür modernizme tepki, kendine dönüş ve yeni çıkış yollarının arandığı yıllar olarak bu döneme Hûşeng-i Gülşîrî'nin Şâzdeh İḥticâb (Tahran 1347 hş.), Ahmed Mahmûd Hemsâyehâ (Tahran 1353 hş.) ve İran'ın ilk kadın romancılarından sayılan Sîmîn Dânişver'in çok sevilen Sevûşûn (Tahran 1348 hş.) adlı romanları damgasını vurdu.

İran'da modern tarzdaki eserlerin sayısının arttığı bu dönem aynı zamanda toplumda siyasal otorite baskısının daha da yoğun olduğu yıllardır. Bu yıllarda yazarlar köklerini bulmak için köy edebiyatına yönelirler. Seyyid Hüseyn-i Mîr Kâzımî, Emîn Fakīrî, Samed-i Behrengî, Mahmûd Devletâbâdî, Behrûz Dehgânî ve Ali Eşref-i Dervîşiyân bu türün önemli yazarlarından sayılır. Gulâm Hüseyn-i Sâidî Tûp adlı romanıyla (Tahran 1347 hş.) İran köy edebiyatının temsilcisi olarak görülür. Bu dönem eserlerinin en belirgin özelliği şekle dikkat edilmesi ve sosyal adaletsizlik, büyüyen kentlerdeki yaşam sorunları, sosyal sınıfların hayat tarzlarının edebî hayata ağırlığını koymasıdır.

1979'da İran İslâm Cumhuriyeti'nin kurulması ve yaşanan devrim süreci edebiyatın seyrini değiştirir. Bu yeni dönemde Nâsır-ı Îrânî Âyînehâ-yı Derdâr (Tahran 1371 hş.), İsmâil Fasîh Dâstân-ı Câvîd (Tahran 1359 hş.), Ahmed Mahmûd Dâstân-ı Yek Şehr (Tahran 1360 hş.), Muhsin Mehmelbâf Ḥavż-ı Salṭûn (Tahran 1363 hş.), Kāsımali Ferâset Naḫlhâ-yı Bîser (Tahran 1363 hş.), Cevâd Mecâbî Şehrbendân (Tahran 1366 hş.) ve Rızâ Berâhenî Çâh be Çâh (Tahran 1362 hş.) adlı romanlarıyla öne çıkar (geniş bilgi için bk. Sipânlû-Kāsımnejâd, II, 678-679).

Irak-İran savaşının başlamasıyla Muhsin Mehmelbâf, Ahmed Mahmûd, Abdülhay Şemsî gibi yazarlar savaş edebiyatına yöneldiler; bu dönemde İslâm devrimiyle ilgili yazılan eserlerin yerini savaş ve hamâset eserleri aldı. Bu romanlar savaş cephelerinde yaşananlar, yaralıların hayatı,

kahramanlıklar, savaştan dönenlerin hayata uyum sağlaması gibi temaları içerir. Savaşın sona erdiği 1987'nin ardından savaş romanları savaştan evlerine dönen askerlerin yaşadığı olaylar, kendilerini başka bir dünyada bulmaları, vefasızlık gibi konuları ele alır. İran'da savaşın yavaş yavaş insanların hayatından çıkmaya başlaması okuyucuları eğlendirici romanlara iter ve bu dönemde halkı eğlendirecek romanlar yazılır. Fetâne Hâc Seyyidi Cevâdî'nin Bâmdâd-ı Ḫumâr (Tahran 1374 hş.) adlı romanı cesaretle bazı konuları işlemesi ve yapısının sağlamlığından dolayı ilgiyle karşılandı. Bununla birlikte büyük toplumsal değişim ve savaş gibi deneyimlerin yaşandığı bu dönemde yazarlar yaratıcı eserler verecek zaman bulamamış, daha çok gündelik sorunlarla ilgilenmek zorunda kalmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

Rızâ Berâhenî, Ḳıṣṣanevîsî, Tahran 1348 hş., s. 65; Yahyâ Âryanpûr, Ez Ṣabâ tâ Nîmâ, Tahran 1350 hş., II, 235-277; Muhammed İsti'lâmî, Berresî-yi Edebiyyât-ı İmrûz-i Îrân, Tahran 1352 hş., s. 100-130; M. Bâkır Mü'minî, Edebiyyât-ı Meşrûṭa, Tahran 1352 hş., s. 45, 53; Ya'kūb-i Âjend, Edebiyyât-ı Nevîn-i Îrân, Tahran 1363 hş., s. 47, 61, 168; M. Ali Sipânlû, Nevîsendegân-i Pişrev-i Îrân, Tahran 1366, s. 16, 63, 162; C. Balay - M. Cuypers, Ser-Çeşmehâ-yi Dâstân-ı Kûtâh-i Fârsî (trc. Ahmed Kerîmî-yi Hakkâk), Tahran 1366 hş., s. 46; Ahmed Golşirî, Dâstân u Naḳd-i Dâstân, Tahran 1368 hş., s. 17; Hüseyn-i Rezmcû, Envâʿ-ı Edebî ve Âs̱âr-ı Ân der Zebân-ı Fârsî, Meşhed 1372 hş., s. 171-177; C. Balay, Peydâyeş-i Român-ı Fârsî (trc. Mehveş Kavimî - Nesrin Hattât), Tahran 1995, s. 23, 65-66, 83; Ali M. Hak Şinâs, Român u ʿAṣr-i Cedîd der Îrân, Tahran 1997, s. 29; Hasan Âbidînî, Ṣâd Sâl-i Dâstânnevîsî der Îrân, Tahran 1998; Şâhrûh Meskûb, Dâstân-ı Edebiyyât u Sergüzeşt-i İctimaʿ, Tahran 1378 hş., s. 12, 13; Sipânlû-Kāsımnejâd, "Român-ı Fârsî", Ferhengnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1381 hş., II, 672-682; Houra Yavari, "The Persian Novel", http://www.iranchamber. com/literature/articles.

Kaan Dilek

# ROMANYA

Doğu Avrupa'da ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET ve TÜRK-İSLÂM ARAŞTIRMALARI

Kuzeyinde ve kuzeydoğusunda Ukrayna ve Moldavya, kuzeybatısında Macaristan, batı ve güneybatısında Sırbistan, güneyinde Bulgaristan ve doğusunda Karadeniz bulunur. Yüzölçümü 238.391 km², nüfusu 2002 verilerine göre 21.680.974, başşehri Bükreş (2.032.000), başlıca şehirleri Yaş (349.000), aynı zamanda en büyük liman şehri olan Köstence (344.000), Cluj (333.000), Kalas (332.000), Tımışvar (327.000), Braşov (316.000) ve Krayova'dır (314.000).

## I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Romanya yüzey şekilleri bakımından üç bölüme ayrılır. Doğuda kabaca kuzey-güney doğrultusunda uzanan Doğu Karpatlar ile onun güney ucundan başlayarak batıya yönelen Transilvanya Alpleri'nin (Moldoveanu zirvesi: 2544 m.) oluşturduğu dağlık alan yer alır. İkinci bölüm dağlık alanın çevresindeki yükseltisi fazla olmayan tepelik alandır. Doğu Karpatlar'ın batısı, Macarca "ormanın ötesi" anlamında Erdely, Romence'de Ardeal (Türkçe'de Erdel) adıyla bilinir. Doğuda yükseltisi 800 m. dolayında iken batıya doğru 400 metreye kadar düşen bu kesimin batısında daha çok bir plato görünümündeki Bihor kütlesi bulunur. Üçüncü bölümü Macaristan ve Sırbistan sınırındaki ovalarla içinde Tuna deltasının da yer aldığı Dobruca ve kuzeydoğuda Moldavya (Boğdan) kesimlerinin alçak düzlükleri (400-600 m.) meydana getirmektedir.

İklim ılıman kuşağın karasala geçiş tipidir. Değişken yüzey şekilleri yerel farklılıkların doğmasına ve çeşitlenmelere yol açmıştır. Yıllık ortalama

sıcaklıklar ülkenin güneyinde 11° C, kuzeyinde 8° C dolayındadır. Ortalama yıllık yağış miktarı 650 mm. kadardır ve bu değer dağlık alanlarda 1000-1400 milimetreye çıkarken alçak kesimlerden Baragan ovasında 500 ve Dobruca'da da 400 milimetreye kadar iner.

Doğal bitki örtüsü Eskiçağ'lardan günümüze kadar süren insan faaliyetlerinden sürekli biçimde etkilenmiş ve çoğunlukla tarım alanlarına dönüşmüştür. Buna rağmen ülke toprakları 3350 türden meydana gelen florası ile Avrupa'nın en önemli

bitki alanlarından biridir ve ormanlar günümüzde ülkenin % 28 kadarını kaplamaktadır. Ormanlarda kayın, meşe ve çam hâkim ağaç türlerini, gürgen, karaağaç, dişbudak ve ıhlamur gibi daha nemcil karakterli olanlar diğer türleri oluşturur. Romanya av hayvanlarının çeşitliliği ve miktarı bakımından Avrupa'nın en zengin ülkelerinden biridir.

Akarsu ağı, Romanya içindeki uzunluğu 1075 kilometreyi bulan, büyük kısmı ulaşıma elverişli Tuna ve kolları üzerine kurulmuştur. Doğuda dünyanın en önemli sulak alanlarından biri olan ve geniş bir deltayla denize ulaşan Tuna'nın Romanya'dan aldığı başlıca kollar Mureş (Mures), Prut, Oltu (Olt), Seret (Siret), Yalomiça (Ialomita), Someş (Somes) ve Argeş'tir (Arges). Ülkede 3500 dolayında göl vardır; ancak bunların sadece % 10'undan azının büyüklüğü 1 $km^2$'den fazladır; en önemlilerini Karadeniz kıyısındaki Razim (Razelm) ve Sinoe ile Tuna yakınındaki Oltenia ve Brates teşkil eder.

Nüfusun % 89,5'i Rumen, % 6,6'sı Macar, % 2,5'i Çingene, % 0,3'ü Ukraynalı, % 0,3'ü Alman, % 0,2'si Rus, % 0,2'si Türk ve % 0,4'ü de diğer uluslardan oluşmaktadır. Dinî açıdan % 70'lik bir oranla Ortodokslar ilk sırayı alır. Katolikler % 6, Protestanlar % 6, inançsızlar % 10 oranındadır; müslümanların oranı ise çok azdır.

Ekonomik faaliyetler içinde tarımın ayrı bir yeri vardır ve halen arazi kullanımı açısından en geniş pay bu sektöre aittir (% 61). 2003 yılı verilerine göre en fazla üretilen tahıllar mısır, buğday ve çavdardır. Sanayi bitkileri içinde ay çiçeği ve şeker pancarı önde gelir. Ülke genelinde yaklaşık 1,7 milyon büyükbaş hayvan, 5,8 milyon koyun, 491.000 keçi,

335.000 domuz, 14 milyonun üzerinde kümes hayvanı ve 840.000’in üzerinde arı kovanı bulunmaktadır. Tuna deltasında ve açık denizde balıkçılık yapılır.

Endüstriyel faaliyetler ekonomide maden çıkarımı, imalât sanayii, enerji üretim ve dağıtımı ile temsil edilir. Toplam üretimin % 23,2’sini gıda ve içki, % 12,3’ünü metalürji ürünleri oluşturmaktadır. Sanayi bölgeleri Bükreş, Prahova, Braşov, Bacau, Arad, Kalas, Tımışvar, Hunedoara, Sibiu ve Cluj’dur. Başlıca sanayi kolları demir ve demir dışı metal, makine ve ulaşım araçları, kimya ve petrol ürünleri, ağaç ve kâğıt, gıda ve dokumacılık üzerinedir. Önceleri linyite ve doğal gaza dayanan enerji üretiminin ağırlığı Bistrita, Argeş, Tuna ve Oltu üzerine yapılan barajlarla hidroelektriğe kaymış durumdadır. Dış ticaret ağırlıklı olarak Avrupa ülkeleriyle gerçekleştirilmektedir. En önemli doğal kaynakları sırasıyla petrol, linyit, maden kömürü, doğal gaz, altın, tuz, kurşun, çinko, boksit ve maden suyudur. Ülkedeki tektonik hareketlilik jeotermal kaynakların zenginliğini sağlamış ve bu kaynaklar ülkede turizmin gelişmesine büyük katkıda bulunmuştur.

Romanya’nın en büyük limanı Köstence’dir; Mangalia ve Sulina Karadeniz’deki diğer önemli limanlardır. Tuna üzerinde de birçok büyük liman yer almaktadır. Bunlardan en önemlileri Orsova, Drubeta-Turnu Severin, Turnu Magurele, Giurgiu (Yergöğü), Oltenita’dır. 1975-1984 yılları arasında yapılan ve Cernavoda yerleşmesinin güneyinden başlayıp Köstence’nin güneyinde son bulan kanal Tuna ile Karadeniz’in bağlantısında 400 kilometrelik bir kısalma sağlamıştır. 1992’de Almanya’da açılan Main-Tuna kanalı ile Karadeniz kıyısı (Köstence) ve Kuzey denizi (Rotterdam) birbirine bağlanmıştır. En önemli havaalanı ise Bükreş’tedir. Bunun dışında ülkede on beş havaalanı daha vardır.

## BİBLİYOGRAFYA

I. M. Matley, “Traditional Pastoral Life in Romania”, The Professional Geographer, XXII/6, Washington 1970, s. 311-316; W. A. Dando, “Wheat

in Romania”, Annals of the Association of American Geographers, LXIV/2, Washington 1974, s. 241-257; E. C. Muica - A. Popova-Cucu, “The Composition and Conservation of Romania’s Plant Cover”, GeoJournal, XXIX/1, Dordrecht 1993, s. 9-18; M. Buza, “A General Geomorphological Map of Romania on the Scale of 1:25,000, Zlatna Sheet”, a.e., XLI/1 (1997), s. 85-91; V. Boja - I. Popescu, “Social Ecology in the Danube Delta: Theory and Practice”, Lakes & Reservoirs: Research and Management, V/2, Madlen 2000, s. 125-131; V. Soran v.dğr., “Conservation of Biodiversity in Romania”, Biodiversity and Conservation, IX/8, Dordrecht 2000, s. 1187-1198; I. Navodaru v.dğr., “The Challenge of Sustainable Use of the Danube Delta Fisheries, Romania”, Fisheries Managements and Ecology, VIII/4-5, Madlen 2001, s. 323-332; P. Martin - T. Straubhaar, “Best Practice Options: Romania”, International Migration, XL/3, Oxford 2002, s. 71-85; R. Tomozeiu v.dğr., “Winter Precipitation Variability and Large-Scale Circulation Patterns in Romania”, Theoretical and Applied Climatology, LXXXI/3-4, Wien 2005, s. 193-201; Anuarul Statistic al României / Romanian Statistical Yearbook (Romania Institutul National de Statistica), Bucuresti 2004 (

Sultan Mehmed, Osmanlı kuvvetlerinin başında Boğdan seferine çıktı, fakat başarı kazanmasına rağmen başşehir Suceava’yı ele geçiremedi. Prens Stefan tahtta kaldı. II. Bayezid 889’da (1484) Boğdan’ın büyük kale ve limanları olan Kili (Chilia) ve Akkirman’ı (Cetatea Alba) alınca Prens Stefan, Osmanlı hükümranlığını ve haraçgüzâr statüsünü kabul etti. Eflak-Boğdan’ın XV ve XVI. yüzyıllardaki haraçgüzâr statüsü Osmanlı padişahları tarafından verilen ahidnâmelerle tesbit edilmiş ve 1479-1481 yıllarında Stefan cel Mare’ye verilen ahidnâmenin metni bugüne ulaşmıştır (A. Decei, “Tratatul de pace-Sulhname- încheiat între sultanul Mehmed II şi Ştefan cel Mare în 1479”, Revista İstoricã Românã, XV (Bucureşti 1945).

1525’te Osmanlı-Leh “ebedî barışı”nın akdedilmesi (1533 yılında yenilendi) ve 1526’da Mohaç Muharebesi’nde Macar Krallığı’na son verilmesi neticesinde bölgede güç dengesi tamamen değişti; Osmanlı Devleti’nin gücü arttı. Budin beylerbeyiliği (1541) ve ardından Banat’ta Tımışvar beylerbeyiliği (1552) kuruldu. 1541’de Transilvanya (Erdel) Voyvodalığı, Memleketeyn’e benzer şekilde fakat daha gevşek bağlarla özerk haraçgüzâr bir prenslik olarak Osmanlı hâkimiyetini kabul etti. Bu

arada Kanûnî Sultan Süleyman'ın 1538'deki Boğdan seferi sonucunda Tuna'da bulunan Eflak'ın en büyük liman şehri İbrâil (Braila) Osmanlı Devleti'ne doğrudan doğruya katıldı. Böylece bütün önemli Tuna kale-liman şehirleri Osmanlı kontrolü altına girdi. Diğer taraftan Boğdan'ın güneydoğu kısmı (Bucak) Osmanlı Devleti'ne katılıp Bahçesaray ile Budin arasında Orta Avrupa'daki Habsburglar'a karşı Kırım Tatar süvarisine Romen makamlarına tâbi olmayan ayrı bir koridor açıldı. XVI. yüzyılın ortalarında Osmanlı-Romen ilişkilerinde yeni bir dönem başladı. XV. yüzyılda mükellefiyetleri sadece haraç ve peşkeş olan Romen voyvodalıkları 1530'lu yıllardan itibaren tam olarak Osmanlı hâkimiyetiyle karşı karşıya geldi. Hukukî açıdan Boğdan ve Eflak, 1541'den sonra da Erdel "sâir memâlik-i mahrûse gibi" sayılmaya başlandı. Milletlerarası ilişkilerde Boğdan-Eflak bağımsızlığını kaybedip Berlin Kongresi'ne kadar (1878) Osmanlılar'a bağlı kaldı. Transilvanya Prensliği ise 1699 yılı Karlofça Muahedesi'nin ardından Avusturya'ya dahil edilecektir.

Bölgenin büyük devletlerin arasında tampon durumunda kalan Romen prensliklerine XVI. yüzyılın ortalarından itibaren özerklik statüsünü tanıyan ahidnâmeler değil daha çok berat ve hatt-ı şerif, hatt-ı hümâyunlar verildi. 993'te (1585) Eflak voyvodasına verilen beratta olduğu gibi yeni belgelerde eski ahidnâmelerden alınan "dosta dost ve düşmana düşman olup" formülü mevcuttu (BA, MAD, nr. 17932, s. 11-12). XVIII. yüzyılda, yani Fenerli Rum voyvodaları döneminde Memleketeyn'in bu durumu, Osmanlı bürokrasisinin alışılmış ve yaygın bir ifadesi olarak vakıflardan alınan şu formülle belirtildi: "Mefrûzü'l-kalem maktûu'l-kadem min külli'l-vücûh serbest." Bu bölgede de doğrudan Osmanlı idarecileri ve garnizon bulunmuyordu. Eflak-Boğdan topraklarına girebilmek ve orada bir süre kalabilmek için özel fermanlar gerekiyordu. Prensliklerin topraklarında hiçbir kısıtlaması ve engeli olmayan hıristiyan dini tamamen serbestti. Bu serbestiyet statüsüne Osmanlılar genellikle sadık kaldılar. Pek çok Osmanlı belgesinde ilgili idarecilere haraçlarını ödedikten sonra iç işlerine karışılmamasına dair tembihatta bulunulduğu bilinmektedir.

Ekonomik açıdan Osmanlı Devleti özellikle İstanbul iâşesi için Romen prensliklerine çok önem veriyordu. XVIII. yüzyılda Memleketeyn'in bu rolü "İstanbul'un yiyecek ambarı" ifadesiyle belirtiliyordu. XVI-XVIII. yüzyıllarda Eflak-Boğdan'dan İstanbul'a arpa, koyun (1584'ten önce her yıl

en az 500.000 baş), sığır (1560'larda Boğdan'dan yılda 12.000 baş), tuz (Eflak'tan 10.000 kıyye / okka veya 400 parça), bal (XVII. asırda Boğdan'dan 10.000 kıyye, Eflak'tan 15.000 kıyye), bal mumu (en yüksek kaliteli ve İstanbul saraylarında çok kullanılan Boğdan'dan 9000 kıyye, Eflak'tan 5000 veya 9000 kıyye), sade yağ, kendir, kereste (bilhassa Galatz'tan kalas kerestesi) vb. gelirdi. Memleketeyn'in özellikle kıvırcık cinsi koyunları İstanbul iâşesinde önemli role sahipti. Eflak voyvodasına gönderilen 1001 (1593) tarihli bir fermana göre "eskiden" İstanbul iâşesi için Eflak'ta dokuz nahiye (il) ayrılmıştı (BA, MD, nr. 71, s. 173). Boğdan'da aynı sistem tesbit edilmişti. XVII. yüzyıl ortalarında yılda 90.000 koyun tüketen saray mutfağı için ocaklık sistemi çerçevesinde yılda toplam 40.000 koyun veren Memleketeyn'de özel iâşe bölgeleri belirlenmişti. İâşe mükellefiyetleri dışında Memleketeyn'in Özü (Oçakov), Hotin, Akkirman, Kili, Bender, İbrâil, Yergöğü, Turnu (Kule) gibi Osmanlı komşu kalelerinin tamiratına ulaşım, levazım, insan gücüyle katkıda bulunması gerekliydi. Normal olarak bu tamirat çalışmalarının ücreti voyvodalıkların haracından düşülüyordu. Ayrıca haraçgüzâr olan Eflak-Boğdan, Osmanlılar'ın Avrupa'daki seferlerine birkaç biner askerle ve kendi parasıyla katılmak zorundaydı.

Ödedikleri haraçlar XVI. yüzyılın ikinci yarısında Eflak için 104.000, Boğdan için 66.000 altındı. Erdel kesimi için 15.000 altın tayin edilmişti. Bu haraç herhangi bir gümüş ya da altın parayla ödenebilirdi. Osmanlı kaynaklarına dayanan tahminlere göre 1538-1600 yılları arasında Eflak ve Boğdan prenslikleri Osmanlı Devleti'ne çeşitli sikkelerle toplam 5,6 milyon altın (düka / zecchini) vermişti. Peşkeş olarak XVI. yüzılda Osmanlı padişahına her yıl 110 şahin / doğan (Boğdan'dan yetmiş, Eflak'tan yirmi, Erdel'den yirmi), kırk at (Boğdan'dan yirmi, Eflak'tan yirmi), birkaç kilo balık dişi, samur ve diğer pahalı kürkler, ayrıca altın sırmalı kumaşlar, sürahiler, nakit para verilirdi. Sadrazam, vezirler, Rumeli beylerbeyi resmî peşkeşler alırdı. XVII-XVIII. yüzyıllarda bunlara mukarrer ve bayram peşkeşleri ilâve edilmiştir. En büyük ödemenin ise gayri resmî hediyeler yoluyla olduğu anlaşılmaktadır.

Öte yandan Romen malları için muazzam Osmanlı piyasası daima açıktı. XVII. yüzyılda Otuzyıl savaşları (1618-1648)

sonucunda Orta Avrupa’nın nüfusu dramatik bir şekilde düşünce et tüketimi de azaldı. Bu durumda Romenler için tek açık piyasa İstanbul oldu. İstanbul’da gıda maddeleri iki üç kat daha pahalı olduğundan Romen mallarını getirenler iyi kâr sağlıyordu. Yine prenslikleri himaye görevi Osmanlılar’a geçtiğinden artık dâimî askerî kuvvetler bulundurmak için finansman gerekmiyordu. Öyle ki XVIII. yüzyılda hemen hemen hiç dâimî asker kalmamış gibiydi. Böylece malî açıdan önemli miktarda para birikimi olmuştu. Üstelik siyasî-askerî açıdan Osmanlı koruması Macar, Leh, Rus ve Avusturya’nın bölgedeki yayılma / katılma politikasına karşı 1400’lerden itibaren XIX. yüzyıla kadar engelleyici karşı gücü oluşturacaktı. Osmanlı döneminde Romenler dinî ve kültürel kimliklerini korudular.

Osmanlı idaresi altında özellikle XVIII. yüzyılda voyvodalar bazan Eflak, bazan Boğdan idaresi olarak birkaç defa tayin edilebiliyordu. Bu durum tek bir halk (Eflak-Boğdan / Romen), dil ve Ortodoksluk ortak paydasında her iki prensliğin birleşmesine zemin hazırladı. 1 Ocak 1848 tarihinde iki ülke arasında gümrük kaldırıldı, böylece ortak bir pazar kuruldu. 1848’de Eflak-Boğdan ihtilâli esasen Osmanlılar’a değil Rus hegemonyasına karşıydı. Kırım savaşında (1853-1855) Rusya’nın yenilgisi Romenler’in davası için yeni ve daha uygun şartları hazırladı. Balkanlar, İstanbul ve Boğazlar istikametinde ilerleyen Rusya’nın yayılma politikasına karşı bir tampon-engel kurmak isteyen Batılı büyük devletler Eflak-Boğdan’ın birleşmesini, yani Küçük Romanya’nın kurulmasını (1859-1862) kabul ettiler.

Yeni devlet yerli prens Alexandru Ioan Cuza (Kuza Bey) tarafından yönetildi. Ardından Romanya tahtına Prusyalı Hohenzollern hânedanı getirildi. I. Carol’un tarafsız ve istikrarlı yönetimi yıllarında (1866-1914) Osmanlı Devleti’nden “dostane boşanma” isteyen Romanya Prensliği olumsuz cevap aldıktan sonra 9 Mayıs 1877 tarihinde bağımsızlığını ilân etti. 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı’na katılan ve özellikle Plevne’de Osmanlılar’ın yenilgisine çok önemli katkıda bulunan Romanya’nın bağımsızlığı Berlin Kongresi’nde (1878) tanındı. Savaşın ilginç tarafı iki çatışma arasındaki aralıklarda Romenler ile Türkler arasındaki dostça davranışlardı. Ayrıca savaşın ardından Romanya’da bulunan 6000 Osmanlı esiri misafirperverlik ve hoşgörüyle karşılandı. Boğdan Prensliği’nin güneydoğu kısmı (Cahul [Kahul], Bolgrad ve İsmâil illeri), yani Besarabya’nın güney kısmı Rusya tarafında kaldı. Buna karşılık Romanya

Prensliği'ne -1400'lerde Eflak Voyvodalığı'na ait olan-Kuzey Dobruca bölgesi verildi. Az sonra da Romanya'nın bağımsızlığı Osmanlı Devleti tarafından tanındı. 1881'de Romanya Prensliği krallık haline getirildi. I. Dünya Savaşı'nın neticesinde Rusya ve Avusturya-Macaristan imparatorlukları yıkılınca 1699'da Avusturya'ya ilhak edilen Transilvanya (Timişoara Banatı dahil), 1775'te yine Avusturya'ya dahil olan Bukovina (Boğdan / Moldova'nın kuzey kısmı) ve 1812'de Rusya'nın eline geçen Prut ile Dinyester arasındaki bölge yani Besarabya, her birinin yerli halkının kararıyla Romanya Krallığı bayrağı altında birleşti. Böylece Büyük Romanya, daha doğrusu Birleşik Romanya oluştu (1 Aralık 1918). Bu arada I. Carol 1914'te çocuk bırakmadan ölünce yerine ağabeyinin oğlu Ferdinand (1914-1927), ardından onun oğlu II. Carol (1930-1940) ve onun oğlu Mihai (1927-1930 ve 1940-1947) geçti.

II. Dünya Savaşı şartları çerçevesinde özellikle Nazi Almanya ve Komünist Rusya (Hitler-Stalin / Ribbentropp-Molotov) anlaşması sonucu 1940'ta Besarabya ve Kuzey Bukovina bölgeleri tekrar Sovyetler Birliği tarafından alındı. Besarabya yerinde -Transnistriya'yı da içeren-Moldova Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti ilân edildi. Kuzey Bukovina ve Besarabya'nın güneydoğu kısmı da (Bucak) bir süre sonra Ukrayna'ya verildi. Böylece bugünkü Romanya Cumhuriyeti sınırları belirlenmiş oldu. Ruslar, Romanya'da monarşi idaresine son verdiler (1947). Romanya Komünist Halk Cumhuriyeti oldu. 1967'de iktidara Çauşesku geçti ve kanlı bir ihtilâlle devrilene kadar ülkeyi Rusya'dan bağımsız bir siyasetle yönetti. 1989'da idamının ardından demokratik bir yapıya geçildi. Romanya 2004'te NATO'ya girdi, 1993'te başvurduğu Avrupa Birliği tam üyeliği 1 Ocak 2007'de başladı.

## III. ÜLKEDE İSLÂMİYET ve TÜRK-İSLÂM ARAŞTIRMALARI

Romanya'nın bir kısım topraklarında doğrudan Osmanlı idaresinin kurulmasının ardından bu bölgelerde müslüman-Türk toplulukları oluşmaya başlamıştı. Özellikle Tımışvar beylerbeyiliği, Dobruca ve Adakale bu toplulukların bulunduğu bölgeleri oluşturuyordu. Dobruca'da Osmanlı öncesi Türk yerleşmesinin varlığı bilinmektedir. Bu bölgelerde yaşayan müslüman-Türk grupları hakkında XIX. yüzyıla kadar ayrıntılı bilgiler yoktur. Dobruca kesiminde Anadolu'dan gelmiş Türkmenler, kuzeyden

gelen Tatar, Nogay Türkleri yerleşmiş durumdaydı. Maçin, Hırşova, Silistre, Babadağ, Köstence, Mangalya, Pazarcık, Balçık gibi şehir ve kasabalar 1850'lerde önemli sayıda Türk topluluğu ile öne çıkmıştı. Fakat 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı bölgedeki müslümanların Türkiye'ye göçüne yol açtı. Geride az sayıda Tatar (Nogaylar, Kırım Tatarları vb.) ve Türk nüfusu ile yine az miktarda müslüman Arnavut, Arap, Çingene kalmıştı. Çerkezler ise 1877'de bölgeyi terketmişti. Dobruca kesiminde 1913'te Türk ve Tatar nüfus oranı % 15 dolayındaydı (36.000 kişi). 1938'de 25.000 civarında Tatar, 20.000 kadar Türk nüfusun bulunduğu tahmin edilmekteydi. Dobruca'daki müslüman ahaliyle ilgili olarak 1880'de özel bir kanun çıkarılmıştı. Burada vicdan ve kanaat özgürlüğünün mutlak olduğu, her türlü ibadetin toplum düzenini ve ahlâkını bozmadıkça serbestçe yapılabileceği belirtilmişti. Cami bakımı ve dinî eğitim bir kanunla düzenlenmekteydi.

1878-1913 arasında camiler çevresinde yoğunlaşmış Cemâat-i İslâmiyye müslüman topluluğun idarî organizasyonunun temelini oluşturuyordu. İlk kültürel müslüman dernekleri 1909'da Dobruca Ta'mîm-i

Maârif Cemiyeti idi. Merkezi Köstence'de, şubeleri Mecidiye ve Hırsova'da bulunuyordu. 250 kadar üyesi vardı. 1911 yılında kurulan Mecidiye Müslüman Semineri Mezunları Cemiyeti'nin merkezi ise Mecidiye idi. Burada çeşitli medreseler eğitim hayatının temel unsuru durumundaydı. Bektaşîlik, Halvetiyye, Nakşibendiyye ve Şâzeliyye tarikatları yaygındı. Kendilerine ait gazete-mecmua (Dobruca Gazetesi, Hareket Mecmuası, Sadakat, Çolpan, Tonguş vb.) ve dinî yayınları bulunuyordu.

I. Dünya Savaşı yıllarında siyasî gelişmeler sonucu yeni toprak katılımı ile müslümanların sayısı arttı ve müftü sayısı ikiden dörde çıktı (Köstence, Tulçı, Silistre, Pazarcık). Yeni cemiyetler kuruldu. Fakat Bulgar işgali bazı belirsizliklere yol açtı. Bu yıllarda müslüman toplulukların 150-180.000 civarında olduğu tahmin edilir. 1920'den sonra Romanya'da biri küçük bir topluluk halinde Adakale'de, diğeri daha kalabalık olarak Dobruca'da iki ayrı Türk-müslüman grubu mevcuttu. İlkinde birkaç yüz Türk ile müslüman Boşnak ve Arnavutlar yaşıyordu. Dobruca'da ise 1940 yılına doğru 200.000 civarında Türk (% 80) ve Tatarlar'ın (% 20) bulunduğu tahmin edilir.

Topluluğun dinî işleri Bükreş'teki Dinî İşler Başkanlığı'na doğrudan bağlı dört müftülük tarafından yürütülüyordu. 1935'te müslüman hukuk sistemi kaldırılarak kadılıklar feshedildi. Bu sırada iki medrese faaliyetteydi (Silistre ve Mecidiye). Müslüman topluluğun yayın organları da artış göstermişti.

1957'de Paris Antlaşması neticesinde Dobruca'nın çevre bölgesi Bulgaristan'a verilince Türk ve müslüman sayısı 50.000 dolayına düştü. Adakale tamamen boşaltıldı. 1956'da Dobruca'da 14.329 Türk (genel nüfusun % 0,08'i), 20.469 Tatar (% 0,1) yaşıyordu. 1977'de nüfuslar 23.000'er olarak belirlenmişti. 1957'de müslüman okulları kapatılmıştı. Komünist idare döneminde Türkçe yayın yapılamıyordu. 1976'da nisbeten bir kolaylık sağlandı, Romen müslüman delegasyonu ortaya çıktı, İslâm adıyla bir dergi yayımlandı. 1989'dan sonraki demokratikleşme sürecinde topluluğun durumunda gelişmeler oldu. 1992 sayımına göre 29.533 Türk, 24.449 Tatar'ın bulunduğu tesbit edilmiştir. 2002 sayımlarında ise Dobruca bölgesindeki müslüman Türk sayısı 67.000 olarak belirtilmişti.

Romenler'in Osmanlı araştırmaları alanında dünya çapında tanınan iki büyük ismi Kantemiroğlu (Boğdan Voyvodası Constantin Kantemir'in oğlu) ve Nicolae Iorga'dır. İstanbul'da yirmi iki sene yaşayan Kantemiroğlu, Batı kültüründen faydalanıp Batı ile Doğu kültürleri arasında bir köprü kurmuş, Historia incrementorum atque decrementorum Aulae Othomanicae (Osmanlı Devleti'nin yükselişi ve çöküşü tarihi) adlı eserini 1710'dan önce İstanbul'da yazmaya başlamış ve 1717'de Rusya'da tamamlamıştır. Eser, Hammer'in Osmanlı Tarihi'nin çıkışına kadar Osmanlı tarihi ve medeniyeti üzerinde Avrupa'da en çok okunan kitap olmuştur. Onun 1715-1717 yıllarında kaleme aldığı Descriptio Moldavia (Boğdan'ın tasviri) adlı kitabı siyasî ilişkiler açısından dikkat çekicidir. Öte yandan Kantemiroğlu'nun adı klasik Türk mûsikisi tarihine girmiştir. İstanbul'da onun tambur virtüozluğu, üstatlığı ve müzik hocalığı meşhurdur. Bunun dışında kendisi hem besteci hem kuramcı hem melodi derlemecisi olarak tanınmıştır.

Nicolae Iorga da yazdığı Osmanlı tarihiyle bilinir (Geschichte des Osmanischen Reiches, I-V, Gotha 1908-1913). Osmanlıca ve modern Türkçe bilmeyen Iorga, XX. yüzyıl başlarına kadar Batı dillerinde

neşredilmiş olan bütün Osmanlı kaynaklarını incelemiştir. Ona göre Osmanlı tarihi dünya tarihinin parlak bölümlerinden biridir. Osmanlı büyük fetihlerinin sırlarından biri, topraklarını ve serbestiyetlerini kaybeden Balkan köylüleri arasında yapılan çok verimli bir sosyal propagandadır. Böylece Osmanlı orduları bu köylülerce hemen hemen hiç direniş görmemiştir. Romanya'daki Osmanlı araştırmaları geçmişinde ikinci nesil sadece Osmanlı araştırmalarıyla uğraşan bilim adamlarından, yani orijinal Osmanlı arşiv belgeleriyle çalışabilen profesyonel Osmanlı araştırmacılarından oluşmuştur. Bu nesle Batı'da öğrenim görmüş olan Aurel Decei, Nicoara Beldiceanu, Maria Matilda Alexandrescu-Dersca Bulgaru, ayrıca Türk (Gagauz) kökenli Mihail Guboğlu, Mustafa Ali Mehmet ile Türkiye'de doğan ve tahsil gören Ermeni asıllı H. Dj. Siruni dahildir. Aynı nesle, Nicoara Beldiceanu ile beraber İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Ekim 1946 - Ekim 1948 tarihleri arasında Şark dilleri derslerine katılmış Ion Matei de eklenebilir.

Romanya'da Türkoloji çalışmalarıyla ilgili kurumlar da mevcuttur. Bunlardan biri Yaş'ta Alman Türkologu Franz Babinger tarafından kurulan Institutul de Turcologie (1940-1945), bir diğeri Bükreş'te Balkanolog Victor Papacostea tarafından teşkil edilen Institutul de Studii şi Cercetari Balcanice'dir (de Balcanologie, 1943-1948). Kronolojik açıdan bu ikinci nesil genellikle iki dünya savaşı arasındaki devirden 1970'lere kadar gelir. Bu arada Gramatica limbei otomane (Osmanlıca dil bilgisi) İstanbul'da 1905 yılında Osmanlı uyruklu Romen Adam V. Cotula tarafından bastırılmıştır. Yine o yıllarda Lazar Şaineanu Influenta orientala asupra limbii şi culturii romane (Romen dili ve kültürü üzerindeki Doğu etkisi) adlı kitabını neşretmiştir (I-II, Bükreş 1900; Fr., I-II, Paris 1902). Bu eser Romanya'daki Osmanlı mirasıyla ilgili en geniş araştırmadır.

1965-1966 yılından itibaren Mihail Guboğlu, Mustafa Ali Mehmet, Mihai Maxim, Tahsin Gemil, Valeriu Veliman Başbakanlık (Osmanlı) Arşivi'nde çalıştılar. Bugün Romanya'nın ulusal arşivlerinde Türk belgeleri ve yazmaları mikrofilmleri toplanmıştır; bu açıdan Romanya, Doğu Avrupa'da ilk sırada gelmektedir. Bükreş Üniversitesi'nde 1985'te Centrul de Studii Otomane (Osmanlı Araştırmaları Merkezi) kurulmuştur. Bu merkez daha sonra Türk Araştırmaları Merkezi haline gelmiş olup İstanbul'da neşredilen Romano-Turcica adlı bir dergi çıkarmaktadır.

İslâmî-Türk Eserleri. Bugünkü Romanya toprakları Osmanlı döneminde Eflak,

Boğdan ve Erdel prenslikleri olarak haraçgüzâr statüsünde olduğundan buralarda doğrudan bir Osmanlı idaresi yoktu, müslüman topluluk da bulunmuyordu. Bu sebeple Macaristan veya Balkanlar'daki Osmanlı eyaletleriyle mukayese edildiğinde buralarda çok daha az cami, türbe, han, hamam gibi Osmanlı eserlerine rastlanır. Ekrem Hakkı Ayverdi'nin tesbitlerine göre 1970'lerde Macaristan'da 710 Osmanlı eseri varken Romanya'da 234 adet eser mevcuttu (Avrupa'da Osmanlı Mi'mârî Eserleri I, s. 1-2). Ayverdi, Romanya arazisinden yalnız Dobruca'da az sayıda mimari eser kaldığını, Tımışvar Banat eyaletindekilerin ise tamamıyla yok olduğunu yazar.

Bugün Romanya'da ayakta kalan İslâmî eserler arasında ilk sırayı Babadağı'n-daki Sarı Saltuk Baba Türbesi alır (XIII. yüzyıl). II. Bayezid 1484 yılında Babadağı Sarı Saltuk Türbesi'ne vakıflar tahsis etmiştir. Son zamanlarda restore edilen türbe ziyarete açıktır. Türbeye yakın bir yerde XVII. yüzyıl başlarına ait Gazi Ali Paşa Camii bulunmaktadır (bk. ALİ PAŞA CAMİİ ve TÜRBESİ). Mangalya'da II. Selim'in kızı ve Sokullu Mehmed Paşa'nın zevcesine ait İsmihan Camii (a.g.e., s. 42-43, 48-50), Dobruca'da Mecidiye'de Sultan Abdülmecid Camii, Tulçı'da Aziziye (Sultan Abdülaziz) Camii (bk. AZİZİYE CAMİİ) mevcuttur (a.g.e., s. 53, 66). Köstence'de en ihtişamlısı Kral Camii (Büyük Cami) olup burayı I. Carol 1910'da kendi parasıyla yaptırmıştır (a.g.e., s. 45). Bükreş'te eski kervansaray tarzında XIX. yüzyıl başlarında Alemdar Mustafa Paşa'nın dostu Manuk Bey Mirzayan'ın inşa ettirdiği Manuk Hanı restore ve modernize edilmiştir (a.g.e., s. 25: 1880'lere ait fotoğraf). Yine Bükreş'te I. Dünya Savaşı'nda şehid düşen 535 Türk askerinin mezarının bulunduğu Türk Şehitliği vardır.

## BİBLİYOGRAFYA

Müstecip Ülküsal, Dobruca ve Türkler, Ankara 1966, s. 45-244; Prezente musulmane în România, Bucureşti 1976, tür.yer.; Ayverdi, Avrupa’da Osmanlı Mi‘mârî Eserleri I, s. 11-68; A. Popovic, Balkanlar’da İslâm, İstanbul 1995, s. 123-184; M. Maxim, L’empire ottoman au nord du Danube et l’autonomie des principautées roumaines au XVIe siècle: Etudes et documents, Istanbul 1999, s. 11-283; a.mlf., Romano-Ottomanica: Essays & Documents from the Turkish Archives, Istanbul 2001, s. 11-213; a.mlf., “XVI. Asrın İkinci Yarısında Osmanlı İmparatorluğu’na Karşı Eflâk-Buğdan’ın İktisadî-Malî Mükellefiyetleri Hakkında Bazı Düşünceler”, TTK Bildiriler, VII (1973), II, 553-564; a.mlf. - L. Maxim, “Romanya’da Osmanlı Araştırmaları”, a.e., XIII (2002), I, 221-241; İstoria Românilor, Bucureşti 2001-2003, I-IX, tür.yer.; Cristina Feneşan, Cultura otomanã a vilayetului Timişoara 1552-1716, Timişoara 2004, tür.yer.; Filiz Halil, İsakça’da Türk İzleri, Galati 2004, s. 34-149; Antique Ottoman Rugs in Transylvania (ed. Stefano Ionesco), Rome 2005, s. 13-225; Engin Beksaç, “Balkanlarda Tarih Öncesi ve Erken Uygarlıklar”, Balkanlar El Kitabı I: Tarih (der. Osman Karatay - Bilgehan A. Gökdağ), Ankara 2006, s. 37-53.

Mıhaı Maxım

# ROSENTHAL, Franz

(1914-2003)

Alman asıllı Amerikalı şarkiyatçı.

Yahudi bir ailenin çocuğu olarak 31 Ağustos 1914'te Berlin'de doğdu. 1932 yılında girdiği Berlin Üniversitesi'nde dönemin en ünlü hocalarından klasik diller ve şarkiyat okudu. 1935'te hazırladığı Die Sprache der palmyrenischen Inschriften und ihre Stellung innerhalb des Aramäischen adlı teziyle (Leipzig 1936) doktor unvanını aldı. Ardından İtalya'ya giderek Floransa'da bir yıl öğretmenlik yaptı. Berlin'e döndükten sonra Lehranstalt für die Wissenschaft yüksek haham okulunda öğretim faaliyetini sürdürdü. 1938'de yazdığı Die aramäistische Forschung seit Th. Nöldeke's Veröffentlichungen adlı eseriyle (Leiden 1939) ilk defa o yıl verilmeye başlanan "Lidzbarski" ödülüne lâyık görüldüyse de yahudi oluşu sebebiyle ödülün parasal kısmını alamadı. Yahudi aleyhtarlığının doruğa çıktığı 1938 yılının sonunda Almanya'yı terkederek Amerika Birleşik Devletleri'ne gitti; 1940'ta Cincinnati'deki (Ohio) Hebrew Union College'da göreve başladı. 1943'te Amerikan vatandaşlığına geçti ve askerliğini Washington'daki Stratejik Hizmetler Dairesi'nde yaptı. II. Dünya Savaşı'nın ardından tekrar akademik hayata dönen Rosenthal 1948'de Pennsylvania Üniversitesi'ne intisap etti. 1956 yılında, 1985'te emekliye ayrılıncaya kadar görev yapacağı Yale Üniversitesi'n-de Sâmî dilleri profesörlüğüne tayin edildi.

Yale Üniversitesi Yakındoğu Çalışmaları Bölümü'nün dünya çapında saygınlık kazanmasında önemli rol oynayan ve İslâm araştırmalarının Amerikan üniversitelerinde yaygınlaşmasına öncülük eden Rosenthal, 1964-1965 yıllarında American Oriental Society ile American Philosophical Society, American Academy of Arts and Sciences, Medieval Academy of America, American Academy of Jewish Research, British Academy, Middle East Medievalists, Deutsche Morgenländische Gessellchaft ve Accademia Nazionale dei Lincei gibi bilim kurumlarının başkanlığını yürüttü. Giorgio Levi Della Vida ve Harvey Prize ödüllerine sahip bulunan Rosenthal'e Columbia, Tübingen, Tel Aviv ve Kudüs İbrânî üniversiteleri

tarafından fahrî doktora pâyesi verildi. 1984'te yayımlanan Journal of American Oriental Society'nin CIV. cildi ile Oriens'in XXXVI. cildi de kendisine adandı.

8 Nisan 2003 tarihinde Brandford'da (Connecticut) ölen Franz Rosenthal arkasında yirmi üçü kitap, 106'sı makale, altmış ikisi The Encyclopaedia of Islam'da yayımlanmış yetmiş beş madde, kitap tanıtım-kritik yazısı olmak üzere toplam 363 çalışma bırakmıştır. Onun eserlerinin görülen özelliklerden biri, Ortaçağ İslâm medeniyetinin daha önce hiç değinilmemiş yönleriyle sosyal ve kültürel tarihi üzerinde durmuş olmasıdır. İşlediği konular İslâm'da mizah, uyuşturucu, şans oyunları ve kumar, intihar, çocuk psikolojisi, hediye ve rüşvet gibi ilginç ve aynı zamanda ele alınması zor konulardır. Rosenthal'in temelde iki tez savunmuş olması dikkat çeker. Bunlardan ilki İslâm medeniyetinin Grek medeniyetini devam ettirdiği, ikincisi insanoğlunun arzularıyla genelde dinin, özelde de İslâm'ın çatıştığı, kanun ve kurallarla bastırılan isteklerin bir şekilde ortaya çıkarak toplumsal düzeni etkilediği görüşüdür.

Eserleri. A) Telif. 1. Aḥmad b. aṭ-Ṭayyib as-Saraḫsī (New Haven 1943). III. (IX.) yüzyılda yaşayan edip Ahmed b. Tayyib'in hayatının anlatıldığı ve bir bütün halinde günümüze ulaşmayan eserlerinin diğer müelliflerin ondan yaptıkları alıntılarla tesbit edildiği bir kitap olup bu alandaki ilk çalışmadır. 2. The Technique and Approach of Muslim Scholarship (Rome 1947). (A. trc. Enîs Ferîha, Menâhicü'l-ʿulemâʾi'l-müslimîn fi'l-baḥs̱i'l-ʿilmî, Beyrut 1961). 3. Humor in Early Islam (Leiden 1956). II. (VIII.) yüzyılda Medine'de yaşadığı tahmin edilen Arap mizahçısı Eş'eb'e ait hikâyeleri içeren eserde İslâm mizahına ait malzemenin incelenmesinin ardından Eş'eb'in tarihsel kişiliği ortaya konulmuştur. Eş'eb'e ait 161 fıkra ve hikâyenin tercümesini de ihtiva eden çalışmanın son bölümünde İslâm dünyasında gülme konusundaki nazariyeler üzerinde durulmuş ve esere Arap literatüründe Eş'eb'e yapılan atıfları içeren bir bibliyografya eklenmiştir (T. trc. Ahmet Arslan, Erken İslâm'da Mizah, İstanbul 1997). 4. A History of Muslim Historiography (Leiden 1952). Batı'da İslâm tarihçiliği üzerine yapılan çalışmaların öncülerinden olan bu

klasikleşmiş eserde İslâm tarihçiliği bir bütün halinde incelenmekte ve problemleri ortaya konulmaktadır. Üç bölüme ayrılan kitabın ilk bölümünde

İslâm dünyasında tarih kavramı, Câhiliye döneminde tarih, İslâm tarihçiliğinin doğuşu ve tarih yazımının çeşitleri; ikinci bölümünde İslâm tarihçiliği hakkında yazan Adudüddin el-Îcî, Kâfiyecî, Şemseddin es-Sehâvî ve Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin tarihe ve tarihçiliğe dair görüşleri; üçüncü bölümünde İbnü'l-Adîm, Makrîzî, İbn Hacer el-Askalânî ve Zehebî'nin tarihle ilgili düşünceleri anlatılmaktadır. Eseri Sâlih Ahmed Ali Arapça'ya (ʿİlmü't-târîḫ ʿinde'l-müslimîn, Bağdad 1963) ve Esedullah Âzâd Farsça'ya (Târîḫ-i Târîḫnigârî der İslâm, I-II, Meşhed 1986) tercüme etmiştir. 5. The Muslim Concept of Freedom Prior to the Nineteenth Century (Leiden 1960). İslâm düşüncesinde özgürlük kavramının felsefî, içtimaî, hukukî ve metafiziksel yönlerini başlangıcından XIX. yüzyıla kadar ele alan bir araştırma olup Arapça'ya çevrilmiştir (Maan Ziyâde - Rıdvân es-Seyyid, Mefhûmü'l-ḥürriyye fi'l-İslâm: Dirâse fî müşkiliyyâti'l-muṣṭalaḥ, Beyrut 1978; Arapça'dan Türkçe'ye: Vecdi Akyüz, İslâm'da Özgürlük Kavramı, İstanbul 2000). 6. A Grammar of Biblical Aramaic (Wiesbaden 1961) (Fr. trc. P. Hébert, Grammaire d'aramiéen biblique, Paris 1988). 7. Das Fortleben der Antike im Islam (Zürich 1965). Grek düşüncesinin İslâm felsefe, bilim ve kültürüne yaptığı etkilerin incelendiği eser İngilizce'ye tercüme edilmiştir (Emile Marmorstein - Jenny Marmorstein, The Classical Heritage in Islam, London 1975). 8. An Aramaic Handbook: Texts and Glossary (Wiesbaden 1967). 9. Knowledge Triumphant; the Concept of Knowledge in Medieval Islam (Leiden 1970). İslâm medeniyetinde çok önemli bir yeri bulunan ilim kavramının ortaya çıkışını, gelişimini, tarihî açıdan içerdiği anlamları ve çeşitli alanlardaki yerini ele alan bir çalışmadır (T. trc. Lâmi Güngören, Bilginin Zaferi: İslâm Düşüncesi'nde Bilgi Kavramı, İstanbul 2004). 10. The Herb: Hashish Versus Medieval Muslim Society (Leiden 1971). VII-X. (XIII-XVI.) yüzyıllar arasında İslâm dünyasında uyuşturucu kullanımını irdeleyen eserde konuyla ilgili yazmaların incelenmesinin ardından uyuşturucu kullanımı, uyuşturucunun toplum hayatındaki yeri ve buna ilişkin hukukî tartışmalar ortaya konulmuş, ayrıca esere uyuşturucuyla ilgili bazı şiirlerin tercümeleri ve Bedreddin ez-Zerkeşî'nin Zehrü'l-ʿarîş adlı risâlesi eklenmiştir. 11. Gambling in Islam (Leiden 1975). Şans oyunları, Câhiliye ve İslâm edebiyatında kumar ve kumarın sosyal hayattaki rolü hakkında olan bu çalışma Ortaçağ İslâm dünyasında kumar üzerine yazılmış ilk monografidir. 12. Sweeter than Hope, Complaint and Hope in Medieval Islam (Leiden 1983).

B) Neşir ve Tercümeler. 1. Alfarabius: De Platonis Philosophia (London 1943, Richard Walzer ile birlikte). Fârâbî'nin Felsefetü Eflâṭûn adlı eserinin neşridir. 2. Şemseddin es-Sehâvî, el-İʿlân bi't-tevbîḫ li-men ẕemme't-târîḫ (Beyrut, ts.). 3. The Muqaddimah. An Introduction to History (I-III, London 1958). İbn Haldûn'un Muḳaddime'sinin çeşitli kütüphanelerdeki nüshalarına dayanılarak yapılmış açıklamalı İngilizce çevirisi olup eserin Batı dillerindeki en iyi çevirisi sayılmaktadır. 4. The History of al-Ṭabarī (I-XXXVIII, New York 1989). State University of New York Yayınevi'nin İngilizce'ye tercüme ettirerek İhsan Yârşâtir'in (Ehsan Yar-Shater) editörlüğünde yayımladığı Taberî'nin Târîḫ'inin ilk ve son ciltlerinin açıklamalı çevirisidir; ilk cildin başında Rosenthal'in kaleme aldığı Taberî'nin hayatı ve eserleri hakkında geniş bir giriş bulunmaktadır. Rosenthal'in makalelerinin bir kısmı Four Essays on Art and Literature in Islam (Leiden 1971), Muslim Intellectual and Social History (London 1990), Grek Philosophy in the Arab World (London 1990) ve Science and Medicine in Islam (London 1991) adıyla toplu halde yayımlanmıştır (eserleri için ayrıca bk. Endress - Overwien, XXXVI [2001], s. XIII-XXXIV).

## BİBLİYOGRAFYA

F. Rosenthal, Science and Medicine in Islam: A Collection of Essays, London 1990, s. IX-XXVIII; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, III, 162-163; Yahyâ Murâd, Muʿcemü esmâʾi'l-müsteşriḳīn, Beyrut 1425/2004, s. 397-398; G. Endress - O. Overwien, "Verzeichnis der Schriften von Franz Rosenthal", Oriens, XXXVI (2001), s. XIII-XXXIV; "Franz Rosenthal", Yale Bulletin and Calendar, XXXI/26, New Haven 2003, s. 1-3; Cengiz Tomar, "Franz Rosenthal (1914-2003)", İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 10, İstanbul 2003, s. 179-181; D. Gutas, "Knowledge Triumphant: The Life of Franz Rosenthal 1914-2003", al-Usur al-Wusta: The Bulletin of Middle East Medievalists, XV/2, Chicago 2003, s. 35-37; B. R. Foster, "Franz Rosenthal, August 31st 1914-April 8th 2003", Af.O, L (2003-2004), s. 513-514; J. van Ess, "Franz Rosenthal (1914-

2003), Alte und Neue Welt im Leben eines Orientalisten”, ZDMG, CLV/1 (2005), s. 51-67; “Rosenthal, Franz”, EJd., XIV, 292-293.

Cengiz Tomar

# ROSS, Edward Denison

(1871-1940)

İngiliz şarkiyatçısı.

Marlborough yakınlarındaki Stepney köyünde doğdu; köy papazının oğludur. İlk ve orta öğrenimini Marlborough'da, yüksek öğrenimini Londra Üniversitesi'nde tamamladı. Dile karşı olan yeteneği ve ilgisi dolayısıyla önce Paris'e, Saint-Petersburg'a ve daha sonra Strasburg'a giderek Doğu dilleri, özellikle Arapça, Farsça okudu ve Theodor Nöldeke'nin danışmanlığında doktorasını yaptı. Hocaları arasında E. John Wilkinson Gibb, Charles Schefer ve Baron Rosen gibi ünlü ilim adamları yer almaktadır. Ülkesinde Doğu araştırmalarına ilginin artmasına önemli katkılarda bulunan şarkiyatçılardan biridir. 1896'dan itibaren dört yıl kadar Londra Üniversitesi'nde Fars dili ve edebiyatı okuttu. Bu ilk hocalık döneminin ardından yeteneklerinin ve özel meraklarının etkisi altında kısa sürelerle Lizbon, Floransa ve Semerkant gibi sanat ve ilim merkezlerinde bulundu ve kendini geliştirdi. O yılların ilk ürünleri, Orta Asya'nın Ortaçağ tarihiyle ilgili olarak Haydar Mirza'dan yaptığı The Tarikh-i Rashidi: A History of the Moguls of Central Asia adlı tercüme ile (London 1895, 1898) The Heart of Asia adlı telifidir (London 1899); bunları diğer akademik çalışmaları takip etmiştir: The Early Years of Shah Ismail (London 1896), The Life and Times of Omar Khayyam (New York 1900). 1901'de Hindistan'daki Kalküta Medresesi'nin müdürlüğüne tayin edilen Ross, 1911'de devlet arşivleri sorumluluğu ve Eğitim Bakanlığı müsteşarlığı ile birleştirilen bu görevde 1914 yılına kadar kaldı. Bunun yanı sıra Kalküta Üniversitesi'nde hocalık yaptı; Asiatic Society of Bengal'in en aktif üyesi oldu; Sanskritçe, Çince ve Tibetçe'yle ilgilenmeye başladı. Bu arada ilmî çalışmalarına devam etti. A Polyglot

List of Birds in Turki, Manchu, and Chinese (Calcutta 1909), Abu Turab's History of Gujarat (Calcutta 1909), An Arabic History of Gujarat (London 1910), The Poems of the Emperor Babur (Dīvān-i Bābur, Calcutta 1910) ve The Persian and Turki Dīvāns of Bayram Khan (Calcutta 1910) adlı

kitaplarını yayımladı.

1914'te İngiltere'ye dönerek British Museum'da göreve başlayan Ross, Hindistan'da elde ettiği bilgi ve deneyimleri I. Dünya Savaşı sırasında çeşitli askerî kurumlarda kullandı ve üstün hizmetlerinden dolayı 1918 yılında kendisine şövalyelik unvanı verildi. Savaştan sonra, Londra'da yeni kurulan (1916) School of Oriental Studies'in (1938'den itibaren The School of Oriental and African Studies) başına getirildi. Öncelikle kütüphaneyi düzenledi ve kurumun yayın organı Bulletin of the School of Oriental Studies'in editörlüğünü üstlendi, kısa zamanda hem okulun hem derginin ününü ve itibarını arttırdı. Bu arada okulun yöneticiliği ve Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü'nün başkanlığı yanında bilimsel çalışmalarını da sürdürdü; Tarikh-i Fakhr ud-Din Mubarakshah (London 1927), Eastern Art and Literature (London 1928), Islam (New York 1931), The Persians (Oxford 1931), Persian Art (London 1931), La prose persane, la poésie persane (Paris 1933), Sir Anthony Sherley (London 1933), Dialogues in the Eastern Turki Dialect (London 1934), Discourse of the Turks by Sir Thomas Sherley (London 1936) adlı eserlerini yayımladı; bir İran sanatı sergisi düzenledi. Ayrıca çeşitli dergilere makaleler yazdı ve The Cambridge History of India gibi serilere katkıda bulundu. 1938'de emekliye ayrılan Ross, II. Dünya Savaşı'nın patlak vermesi üzerine para sıkıntısı çekmeye başlayınca Ocak 1940'ta İstanbul'a konsolos ve danışma bürosunun sorumlusu olarak tayin edildi. 23 Eylül 1940'ta İstanbul'da öldü.

## BİBLİYOGRAFYA

L. Binyon, Both Ends of the Candle: The Authobiography of Sir E. Denison Ross, London 1944; H. A. R. Gibb, "Obituary Notice: Edward Denison Ross, 1871-1940", JRAS (1941), s. 49-52; F. Krenkow, "Sir Edward Denison Ross", IC, XV/2 (1941), s. 141-142; R. L. Turner, "Obituary: Sir Edward Denison Ross", BSOAS, X/3 (1940), s. 832-836.

DİA

# ROSSI, Ettore

(1894-1955)

İtalyan Türkologu ve şarkiyatçısı.

Milano yakınlarında doğdu. Pavia Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Grek filolojisi ve Antikçağ tarihi okudu. Henüz öğrenciyken askere alındığından 1914'ten itibaren bir süre okumaya ara vermek zorunda kaldı. Askerliğini Libya'da yaptı ve bu onun hayatında bir dönüm noktası oldu. Tripoli'de (Trablusgarp) önce Arapça, ardından Türk askerlerinden Türkçe öğrendi. Üniversiteyi bitirip doktorasını verdikten (1920) sonra Libya'da resmî bir görev üstlendi, böylece iki yıl ülkenin kültür ve folkloruyla ilgilendi. 1922'de İtalya'ya döndü ve Roma'da Istituto per l'Oriente'de işe girdi; bu enstitünün yayın organı olan Oriente Moderno dergisinde yazı yazmaya başladı. Bu arada Farsça öğrendi. 1927'de Roma Üniversitesi'nde açılan Türk Dili, Tarihi ve Edebiyatı Bölümü'ne eylemsiz doçent, 1935'te eylemli doçent oldu ve üç yıl sonra Fars Dili, Tarihi ve Edebiyatı Bölümü'n-de ders vermeye başladı. 1938'de Carlo Alfonso Nallino'nun ölümü üzerine ondan boşalan Istituto per l'Oriente ile bu enstitünün çıkardığı Oriente Moderno dergisinin başına getirildi.

Rossi ilmî çalışmaları yanında ülkesinde iktidarda bulunan Faşist Parti ile de ilgilendi ve aldığı aktif görevlerle bir parti militanı olarak sivrildi. Bu sayede ilmî çalışmalarında gerekli kitapları temin etmek, başka ülkelerdeki ana kaynakları, belgeleri incelemek için devlet imkânlarından yararlandı ve seyahatlere çıktı. 1940 yılında İtalya'nın işgal ettiği Arnavutluk'a ve Yunanistan'a, ardından defalarca Türkiye'ye ve Yemen'e gitti. Ayrıca Libya ve Akdeniz tarihiyle ilgili olarak Malta şövalyeleriyle yakın temas içine girdi ve onlardan maddî imkânlar elde etti; böylece arşiv ve kütüphane çalışmalarını derinleştirip eserler ortaya koydu. İtalyan hükümeti bu çok faal kişiyi Dışişleri ve Koloniler Bakanlığı müsteşarlığına tayin etti. Ülkesinin II. Dünya Savaşı'ndan yenik çıkmasına ve Faşist Parti'nin sert takibata uğramasına rağmen ilmî itibarı sebebiyle kendisine dokunulmadı. Hayatının son günlerinde Avrupa'da çok seçkin bir yeri bulunan Accademia

Nazionale dei Lincei'ye üye seçildiyse de herhangi bir faaliyet gösteremeden 23 Ağustos 1955 tarihinde Roma'da öldü.

Hızlı fakat çok titiz çalışan bir bilim adamı olan Rossi'nin arkasında bıraktığı yirmi kitap, 170'ten fazla makale ve ansiklopedi maddesiyle yüzlerce kitap tanıtım-kritik yazısı onun bu özelliğini yansıtır. Ölümünden sonra ailesi muhteşem kütüphanesini Istituto per l'Oriente'ye bağışlamıştır. Rossi'nin yurt içinde ve dışında gittiği her yerde ilk işi kitapçıları dolaşmak oldu ve dikkatini çeken her eseri aldı. Papalık tarafından oluşturulan Biblioteca Apostolica Vaticana'daki az bilinen veya hiç tanınmayan eserleri ve yazma metinleri inceleyip ilim dünyasına sundu. Bir Türkolog sıfatıyla ortaya koyduğu en önemli eserinin Vatikan Kütüphanesi'nde bulduğu yeni bir Dede Korkut Kitabı yazmasının neşri olmasına rağmen (bk. DEDE KORKUT) Rossi, daha çok Osmanlı hâkimiyeti altındaki Arnavutluk, Libya, Bulgaristan, Kuzey Afrika ve Malta şövalyeleri üzerinde durmuş, özellikle Osmanlılar, Osmanlıca, modern Türk dili ve sadeleşme safhaları ile modern Türkiye'nin ilim ve kültür meseleleriyle ilgilenmiştir. Onun asıl ağırlığını pek çok ilmî dergide çıkan makalelerine verdiği ve bu arada "Mussolini'nin en büyük eseri" denilen Enciclopedia Italiana'ya birçok madde yazdığı görülmektedir.

Eserleri. Aggiunta alla "Bibliographie méthodique de l'ordre souverain de St. Jean de Jérusalem" di Ferdinand de Hellwald (Roma 1924); Storia della marina dell' Ordine di S. Giovanni di Gerusalemme, di Rodi e di Malta (Roma-Milano 1926); Assedio e conquista di Rodi secondo le relazioni edite ed inedite dei Turchi. Con una notizia sulla Biblioteca Ḥāfıẓ di Rodi

(Roma 1927; Luigi Bonelli'nin eleştirisi üzerine buna bir zeyil hazırlamıştır); La cronaca araba tripolina di Ibn Galbūn (Bologna 1936); Manuale di lingua turca. Vol. I. Grammatica elementare, esercizi, vocabolarietti (Roma 1939; bu eserin ikinci cildi 1963 yılında neşredilmiştir); L'Arabo parlato a Ṣanʿāʾ. Grammatica, testi, lessico (Roma 1939); Il dominio degli Spagnoli e dei Cavalieri di Malta a Tripoli (1530-1551). Con appendice di documenti dell'Archivio dell'Ordine a Malta (Verbania 1942); Documenti sull'origine e gli sviluppi della Questione Araba (1875-1944). Con introduzione storica (Roma 1944); Nur Baba. Romanzo turco d'ambiente bektasci (Roma 1945); Grammatica di persiano

moderno. Con esercisi, vocabolarietti e note di metrica (Roma 1947); Elenco dei manoscritti persiani della Biblioteca Vaticana. Vaticani-Barberiniani-Borgiani-Rossiani (Città del Vaticano 1948); Il “Kitāb-i Dede Qorqut”, Racconti epico-cavallereschi dei Turchi Oğuz tradotti e annotati con “facsimile” del Ms. Vat. turco 102 (Citta del Vaticano 1952; bu eserin giriş kısmını oluşturan uzun tahlil Mahmut Şakiroğlu tarafından Türkçe’ye tercüme edilmiştir [Erdem, XII/34 [Mayıs 1999], s. 183-276]); Elenco dei manoscritti turchi della Biblioteca Vaticana. Vaticani-Barberiniani-Borgiani-Rossiani, Chigiani (Città del Vaticano 1953); Novelle Turche moderne. Tradotte con note e appunti bibliografici (Roma 1964); Storia di Tripoli e della Tripolitana dalla conquista araba al 1911 (nşr. Maria Nallino ve F. Castro, Roma 1968); Valde Sultan (nşr. Giacomo E. Carretto, Roma 2007; eserleri için ayrıca bk. OM, XXXV/10, s. 418-424).

## BİBLİYOGRAFYA

Salvatore Bono, Storiografia e fonti occidentali sulla Libia (1510-1911), Roma 1982, s. 15-20, ayrıca bk. İndeks; F. Gabrieli, “Ettore Rossi (1894-1955)”, Orientalisti del Novecento, Roma 1993, s. 105-107; a.mlf., “Ricordo di Ettore Rossi”, OM, XXXV/10 (1955), s. 409-418; Hasan Eren, Türklük Bilimi Sözlüğü I: Yabancı Türkologlar, Ankara 1998, s. 288-292; R. Ciasca - G. Levi Della Vida, “In Memoriam: Ettore Rossi”, OM, XXXV/10 (1955), s. 349-353; E. Jemma, “Bibliografia degli scritti di Ettore Rossi”, a.e., s. 418-424; J. Eckmann, “Ettore Rossi (1894-1955)”, TDED, VII/1-2 (1956), s. 125-131; A. D. [Agop Dilaçar], “Ettore Rossi (1894-1955)”, TDl., V/49 (1955), s. 15-17; F. Babinger, “Ettore Rossi (1894-1955)”, ZDMG, 106 (1956), s. 1-6; Tahir Pamir, “Ettore Rossi Bibliyografyasına Giriş”, TDl., IX/103 (1960), s. 361-368; Mahmut Şakiroğlu, “Ölümünün Otuzuncu Yılında Ettore Rossi (1894-1955)”, a.e., L/405 (1985), s. 116-119.

Mahmut H. Şakiroğlu

# RUAYNÎ

(الرعيني)

Ebû Ca‘fer Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. Mâlik b. İsmâîl er-Ruaynî el-Gırnâtî el-Bîrî (ö. 779/1378)

Arap dili, edebiyatı ve kıraat âlimi, şair.

708’de (1308) Gırnata’da (Granada) doğdu. Ruaynî nisbesinin, aslen Yemenli olup mensuplarının bir kısmı Amr b. Âs tarafından Mısır’a yerleştirilen Zûruayn kabilesiyle ilgili olması muhtemeldir. Ayrıca Halep yakınlarında Fırat kıyısındaki el-Bîre (Birecik) köyünde otuz yıldan fazla kalması sebebiyle Bîrî, ilk edebî faaliyetlerini Endülüs’ün İlbîre (Elvira) bölgesinde sürdürdüğü için İlbîrî nisbeleriyle de anılır. İlk tahsilini Gırnata’da yaptı. Ali b. Ömer el-Kaycâtî, Muhammed b. İbrâhim el-Beyyânî, Muhammed b. Ali İbnü’l-Fahhâr gibi âlimlerden kıraat, hadis, fıkıh, dil ve edebiyat dersleri aldı. Mâleka’da (Malaga) Muhammed b. Ubeydullah b. Manzûr’dan faydalandı. Gırnata Ulucamii’nde verilen derslere devam ederken aynı derslere katılan âmâ İbn Câbir el-Hevvârî ile tanıştı ve aralarında çok samimi bir dostluk oluştu. Yedikleri içtikleri ve giydikleri bile aynı olan bu iki arkadaş dostluklarının bozulmaması için evlenmemeye karar verdiler. Her tarafta beraber görünmeleri sebebiyle “el-A‘mâ ve’l-basîr”, “A‘meyeyn” diye anıldılar. Bu dostlukta Ruaynî’nin son derece dindar, ahlâklı, insaflı ve iyilik sever olmasının büyük payı olmalıdır.

İki dost 738 (1338) yılının başında hac ve ilim yolculuğu için Endülüs’ten ayrıldı, Kuzeybatı Afrika’nın birçok şehrini dolaşarak âlimlerin derslerine katıldı. Bunlar on bir yıl boyunca Mısır, Hicaz, Dımaşk, Ba‘lebek, İskenderiye gibi ülke ve şehirlerde karşılaştıkları âlimlerden yararlandılar. Hac dönüşü Kahire’ye gelip Ebû Hayyân el-Endelüsî’nin derslerine devam ettiler. 741’de (1340) Dımaşk’a giderek Eşrefiye’deki Dârülhadis Medresesi’ne yerleştiler. Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, Muhammed b. Ebû Bekir b. Abdüddâim, Ahmed b. Ali el-Cezerî, Şemseddin İbn

Abdülhâdî gibi âlimlerin özellikle hadis derslerini takip ettiler. 742'de (1341) Selâhaddin es-Safedî ile görüşen ve ondan icâzet alan Ruaynî aynı yılın sonunda Halep'e gitmek üzere Dımaşk'tan ayrıldı. Yolda Ba'lebekk'e uğrayıp Fâtıma bint Mûsâ b. Muhammed el-Yûnîniyye'den eş-Şâṭıbiyye'yi okuyarak

icâzet aldı. Halep'te İbrâhim b. Mahmûd el-Halebî'nin, Medine'de Burhâneddin İbn Ferhûn ile Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî'nin hadis derslerine devam etti. Safedî, İbn Câbir ve Zeynüddin İbnü'l-Verdî'den şiir rivayet etti. Ruaynî ve İbn Câbir 749 (1348) yılında Artuklular idaresindeki Halep'in el-Bîre kasabasına gidip yerleştiler. Halk tarafından büyük saygı gören iki arkadaş burada otuz yılı aşkın bir süre ikamet ettiler. Ruaynî eserlerinin çoğunu Bîre'de yazdı. Zaman zaman yaptıkları seyahatlerde Hama, Humus, Trablusşam ve Mardin gibi şehirleri ziyaret ettiler. 755-756 (1354-1355) ve 765-766 (1364-1365) yıllarında hacca giderek Medine'de mücâvir kaldılar. İbn Câbir 779'da (1377) evlendi. Bunun üzerine Halep'e giden Ruaynî aynı yıl ramazan ayının ortasında vefat etti (1378 Ocak ortası). Kendisinden bir süre sonra el-Bîre'de (780/1378) vefat eden İbn Câbir, Ruaynî hakkında uzun bir mersiye kaleme aldı.

Daha çok Arap dili ve edebiyatı dersleri veren Ruaynî'nin Halep'te ders okuttuğu cami Mescidü'n-nühât diye anılmıştır. Kendisinden İbnü'l-Cezerî başta olmak üzere Muhammed b. Ahmed İbnü'l-Acemî, İbrâhim b. Muhammed Sıbt İbnü'l-Acemî, Ömer b. Mahmûd el-Kerekî ve Muhammed b. Ali İbn Ebü'l-Aşâir gibi şahıslar faydalanmıştır. Ṭırâẓü'l-Ḥulle, İḳtiṭâfü'l-ezâhir ve Tuḥfetü'l-aḳrân gibi eserleri Ruaynî'nin derin ilmini kanıtlamaktadır. Ruaynî'nin başta Makkarî'nin Nefḥu'ṭ-ṭîb'i olmak üzere (II, 675-690) biyografi ve edebiyat kitaplarında cinas, tevriye, teşrî', taştîr, tazmîn, iktibas ve istihdâm gibi bedîî sanatlara dair gazelleri, ayrıca cinas ve tevriye bağlamında kullanılmış aruz bahirlerinin adlarına ilişkin şiirleri yer almaktadır.

Eserleri. 1. Ṭırâẓü'l-Ḥulle ve şifâʾü'l-ġulle. İbn Câbir el-Hevvârî'nin Bedîʿiyyetü'l-ʿumyân (el-Ḥulletü's-siyerâʾ fî medḥi ḫayri'l-verâʾ) adlı 177 beyitlik bedîiyyesinin şerhidir. Edebiyat eleştirmenleri tarafından Hevvârî'nin kendi şerhinden de üstün kabul edilen eserde Ruaynî kasidenin metnini anlamada üstün kudretini göstermiş, belâgat, edebiyat, lugat, sarf,

nahiv, aruz, edebî eleştiri, tarih, din vb. alanlardaki derin bilgisini ortaya koymuş, Hz. Peygamber ile sahâbenin ve özellikle Hulefâ-yi Râşidîn'in sîretine dair doyurucu bilgiler sunmuştur. 763 (1362) yılında el-Bîre'de kaleme alınan şerhin mukaddimesinde bedî' ilmi, fesahat ve belâgat, lafza ve mânaya yönelik bedîî sanatlar, bedîin meânî ve beyân ilimleriyle ilgisi ve altı edebî

ilim arasındaki yeri açıklanmıştır (nşr. Recâ es-Seyyid el-Cevherî, İskenderiye 1410/1990, s. 77-94). Ṭırâẓü'l-Ḥulle üzerine Hızâm Cemâleddin el-Âlûsî yüksek lisans çalışması yapmış (1971, Bağdat Üniversitesi Edebiyat Fakültesi), eseri Muzaffer b. Muhammed ed-Dımaşkī el-Münteḳā adıyla kısaltmıştır (yazma nüshası için bk. Fihristü'l-Kütübḫâneti'l-Ḫidîviyye, IV, 301-302). 2. İḳtiṭâfü'l-ezâhir ve iltiḳāṭü'l-cevâhir. Lugat ve sarfa dair önemli bilgilerle Kur'an ve hadisten, mesel ve atasözlerinden zengin örneklerin yer aldığı eser 2753 fiili kapsamaktadır. 760-762 (1359-1361) yılları arasında kaleme alınan eserin mukaddimesinde ilmin fazileti, Arap dilinin ve fiillerin önemi gibi konulara değinilmiş, ardından eserin ithaf edildiği Artuklular'ın Mardin kolu hükümdarı el-Melikü's-Sâlih ile diğer Artuklu hükümdarlarını öven uzunca bir kasideye ("Lâmiyye") yer verilmiştir (s. 89-98). Kitapta izlediği yöntemi açıklayan Ruaynî (s. 99-102) fiilleri sahih, ecvef, muzaf ve mu'tel kısımlarına, bunların her birini de bablara (kalıplara) göre anlamı değişen ve değişmeyenler şeklinde bölümlere ayırarak incelemiştir. Eser kelimelerin ilk harfine göre alfabetik olarak düzenlenmiştir (bk. bibl.). Abdullah Hâmid enNemerî kitap üzerinde yüksek lisans tezi hazırlamıştır (Mekke 1401, Ümmülkurâ Üniversitesi Arap Dili ve Edebiyatı Fakültesi). 3. Tuḥfetü'l-aḳrân fîmâ ḳuriʾe bi't-teṡlîṡ min ḥurûfi'l-Ḳurʾân (nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Cidde 1407/1987). 745 (1344-45) yılında el-Bîre'de tamamlanan eser, mütevâtir olan ve olmayan kıraatlere göre bir harfinin harekesi üç türlü okunabilen seksen sekiz Kur'an kelimesine dairdir. Kelimeler üç türlü okunan harfleri dikkate alınarak alfabetik sıraya göre düzenlenmiş, kurrâdan kimlerin hangi şekli seçtiği açıklanmış, kıraatlerin i'rab ve anlam açısından yorumu yapılmış, şiir, hadis ve nesirden zengin örnekler zikredilmiştir. Kitabın temel kaynağı Ruaynî'nin hocası Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin el-Baḥrü'l-muḥîṭ adlı tefsiridir. Eserin bilinen tek nüshası, Ruaynî'nin kardeşi Muhammed'in oğlu Ahmed tarafından istinsah edilen ve Ruaynî ile İbn Câbir'in eserlerini toplayan Paris Bibliothèque

Nationale'deki bir mecmua içinde yer almaktadır (nr. 4452, vr. 148a-199a). Müstensih eserin amcası Ruaynî'ye ait olduğunu belirttiği halde İbn Câbir el-Hevvârî'ye de bu isimde bir eserin nisbet edilmesi (krş. DİA, XIX, 385) samimi arkadaşlıklarından kaynaklanmış olmalıdır. 4. Şerḥu Elfiyyeti İbn Muʿṭî. Arap gramerine dair ed-Dürretü'l-elfiyye adlı manzumenin şerhidir (yazmaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 366). Müellif hattıyla yazılmış nüshasının on bir cilt olduğu kaydedilen eserin (İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, I, 340) I. cildi Hasan Muhammed Abdurrahman Ahmed (1414/1994, Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi Arap

Dili ve Edebiyatı Fakültesi), II ve III. ciltleri de aynı fakültede başka öğrenciler tarafından doktora tezi olarak hazırlanmıştır. 5. Refʿu'l-ḥicâb ʿan tenbîhi'l-küttâb. İbn Câbir'in Ḳaṣîde mîmiyye fi'ẓ-ẓâʾ ve'ḍ-ḍâd adlı, bu iki harf sebebiyle sıkça birbirine karıştırılan kelimelere dair 102 beyitlik manzumesinin şerhidir. Kaside ve şerhinin nüshaları Bibliothèque Nationale'de bulunmaktadır (nr. 4452/9, 11). 6. Risâle fi's-sîre ve mevlidi'n-nebî. Hayreddin ez-Ziriklî, Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de bir nüshasının bulunduğunu kaydetmekte (el-Aʿlâm, I, 274), ancak aynı isimde bir risâle İbn Câbir'e de nisbet edilmektedir (yazmaları için bk. Brockelmann, GAL Suppl., II, 6). 7. Reddü'ş-şevârid ilâ ḥükmi'l-ḳavâʿid. Ruaynî'nin ilk yazdığı eserlerden olup Arap gramerine dairdir.

## BİBLİYOGRAFYA

Ruaynî, Ṭırâzü'l-Ḥulle ve şifâʾü'l-ġulle (nşr. Recâ es-Seyyid el-Cevherî), İskenderiyye 1410/1990, s. 77-94, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 48-49, 55-66; a.mlf., İḳtiṭâfü'l-ezâhir ve iltiḳāṭü'l-cevâhir (nşr. İdrîs Azmî İzzü'l-Arab), Ebûzabî 1426/2005, s. 89-98, 99-102, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 29-67; a.mlf., Tuḥfetü'l-aḳrân fîmâ ḳuriʾe bi't-teṣ̱lîs̱ min ḥurûfi'l-Ḳurʾân (nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb), Cidde 1407/1987, s. 25-26, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 5-15; Safedî, el-Vâfî, VIII, 305-307; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, I, 151; II, 247-251; Makrîzî, Dürerü'l-ʿuḳūdi'l-ferîde fî terâcimi'l-aʿyâni'l-müfîde (nşr. M. Kemâleddin İzzeddin Ali), Beyrut 1412/1992, II, 314, 427-428; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, I, 340-341;

a.mlf., İnbâʾü'l-ġumr, I, 244; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire (Popper), XI, 189; a.mlf., el-Menhelü'ṣ-ṣâfî, II, 270-271; a.mlf., ed-Delîlü'ş-Şâfî (nşr. Fehîm M. Şeltût), Mekke 1980, II, 697; Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah etTenesî, Naẓmü'd-dür ve'l-ʿiḳyân (nşr. Nûrî Sûdân), Beyrut 1401/1980, neşredenin girişi, s. 93-97; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, IX, 255-260; a.mlf., et-Tuḥfetü'l-laṭîfe fî târîḫi'l-Medîneti'ş-şerîfe, Beyrut 1993, I, 274; III, 482-484; İbnü'l-Kādî, Dürretü'l-ḥicâl, I, 62; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, I, 44, 47, 90; II, 559-566, 675-690; IV, 288-289; VII, 347-349, 376-377; Fihristü'l-Kütübḫâneti'l-Ḫidîviyye, IV, 301-302; Brockelmann, GAL, I, 366; II, 14, 15, 136; Suppl., II, 6, 138; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 274; S. A. Bonebakker, "Ruʿayni's Commentary on the Badīʿiyya of Ibn Jābir: A Contribution to its History", Studi in onore di Francesco Gabrieli nel suo ottantesimo compleanno, Roma 1984, I, 73-83; a.mlf., "al-Ruʿaynī", EI$^2$ Suppl. (İng.), s. 695; A. Yaşar Koçak, "er-Ruʿaynî ve Eserleri", Nüsha, I/2, Ankara 2001, s. 39-54; Hulûsi Kılıç, "İbn Câbir", DİA, XIX, 385.

İsmail Durmuş

# RUBÂÎ

(الرباعي)

Dört mısralı nazım şekli.

Arapça'da "dörtlü, dörtlük" anlamına gelen rubâî kelimesi (çoğulu rubâiyyât) edebiyatta dört mısradan meydana gelen şiirlere verilen addır. Farsça'da dûbeytî (iki beyitlik şiir) yanında terâne ve çihârgânî olarak da isimlendirilir. Şems-i Kays'a göre (el-Muʿcem, s. 90) bestelenmiş rubâîlere terâne, bestelenmemiş olanlara dûbeytî denir. Rubâînin kaynağı hakkında çeşitli görüşler vardır. Bazı şarkiyatçılara göre (L. P. Elwell - Sutton ve A. Bausani) rubâînin kaynağı Türk edebiyatı olup Orta Asya'dan İran'a geçmiştir. Fritz Meier de (Die Schöne, s. 184) rubâînin Türk şiirinin etkisiyle ortaya çıktığını ileri sürmüş, Bausani, İran'a Türkistan tarafından geldiğini söylemiştir (Storia, s. 533-537). E. G. Brovne'a göre ise (LHP, I, 472) rubâî İran şiir dehasının en eski ürünlerindendir. M. Fuad Köprülü ile Nihad Sâmi Banarlı, eski Türk şiirindeki dörtlüklere çok benzeyen rubâînin, eski İran edebiyatına ait dörtlüklerle ve beste ile söylenen bir nazım şeklinin İslâmiyet'ten sonra aruzla söylenmesiyle meydana gelmiş bir İran nazım şekli olduğu görüşünü savunmuştur (Resimli Türk Edebiyâtı Târihi, I, 199).

Rubâînin İran edebiyatında ne zaman ortaya çıktığı kesin olarak belli değilse de kaynağının İslâm öncesine dayandığı ve halk arasında çok kullanılan bir tür olduğu bilinmektedir. Pehlevî dilinde ve Eski Farsça rubâî örneklerini bulmak için Arapça'ya aktarılan metinler ve Maniheist parçalar üzerinde çeşitli çalışmalar yapılmıştır. İran kökenli Arap şairi Ebû Nüvâs'ın (ö. 198/813 [?]) divanında özellikle hamriyyât ve gazel temalarında birçok rubâînin yer aldığı görülür. Rubâînin bugünkü anlamda Fars edebiyatında ortaya çıkışıyla ilgili olarak Şems-i Kays şunları yazar: "Rûdekî bir bayram günü Gaznin'de bir yerden geçerken cevizle oynayan çocuklar gördü. Cevizlerden birinin çukurun dışına doğru yuvarlanması ve ardından geriye dönerek çukura düşmesi üzerine bir çocuğun söylediği, 'Galtân galtân hemî reved tâ bun-i gev' (yuvarlana yuvarlana çukurun dibine kadar gidiyor) sözü ona hoş bir vezinde ve güzel bir nazım şeklinde göründü. Rûdekî aruz

kaidelerine başvurarak bunda hezec bahrinden çıkmış vezinlerden birini buldu. Buna aynı veznin aynı şeklinden ikinci bir mısra, sonra bir ikinci beyit ilâve ettiler ve buna dûbeytî adını

verdiler. Fakat bazı edipler bu şiirin dört mısra tuttuğunu düşünerek rubâî adını kabul ettiler. Bu türde ilk olarak Rûdekî temayüz etti" (el-Muʿcem, s. 88).

Fars edebiyatının başlangıç asrı kabul edilen IV. (X.) yüzyıl şairlerinden Rûdekî'den başka onunla çağdaş olan veya ona yakın bir zamanda yaşayan Ebû Şekûr-i Belhî ve Dakīkī gibi şairlerin rubâîleri vardır. Ezrakī-i Herevî de (ö. 465/1072) çok sayıda rubâî yazmıştır. Fars edebiyatının olgunlaşma dönemi sayılan V. (XI.) yüzyılda rubâî de diğer türler gibi gelişip mükemmel hale gelmiş, bu asırda yaşayan önemli şairlerin hemen hemen hepsi rubâî söylemiştir. Gazne sarayı şairlerinden Ferruhî-i Sîstânî, Unsûrî, Menûçihrî ve Azerbaycan'da ilk Farsça şiir söyleyen şair olarak kabul edilen Katrân-ı Tebrîzî'nin rubâîleri vardır. Unsûrî'nin terâne söylemekle şöhrete kavuştuğu belirtilir. Yine bu yüzyılda rubâî mutasavvıflar tarafından yoğun biçimde kullanılmıştır. Tasavvuf heyecanını dört mısralık bir nazım kalıbı içinde ifade etmeye imkân sağladığı için bu tür daha başlangıcından itibaren sûfîlerin ilgisini çekmiştir. Tasavvufî rubâînin Fars edebiyatındaki mûcidi olarak Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr (ö. 440/1049) anılır. Aynı yüzyılda Abdullah-ı Ensârî de güzel rubâîler yazmış, yüzyılın ortalarında ölmüş olan Baba Tâhir-i Uryân tasavvuf tecrübelerini Luristan lehçesiyle karışık Farsça rubâîlerinde açıklamıştır.

Gazneliler'in ardından Selçuklular'ın ortaya çıktığı VI. (XII.) yüzyılda genellikle kaside yaygınsa da kaside şairlerinin divanlarında çok sayıda rubâîye rastlanır. Bu devrin ünlü şairlerinden Emîrü'ş-şuarâ Muizzî rubâîyi methiyeye sokmuş, Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân hapis hayatını bu türü kullanarak anlatmış, Ebü'l-Ferec-i Rûnî güzel rubâîler söylemiştir. İran edebiyatının en büyük rubâî şairi sayılan Ömer Hayyâm da bu dönemde yaşamıştır. Rubâî, gazelin ve tasavvufun zirveye çıktığı VII. (XIII.) yüzyılda da gelişme göstermiş, Ferîdüddin Attâr rubâî türüyle Muḫtârnâme adında bir eser kaleme almıştır. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin 2000 civarında rubâîsi bulunmaktadır. Bu asrın diğer önemli bir şairi de sadece rubâî söylemiş olan Baba Efdalüddîn-i Kâşânî'dir. İran edebiyatında sebk-i

Irâkī denilen üslûbun ortadan kalkıp yerini sebk-i Hindî üslûbuna bıraktığı VIII. (XIV.) yüzyıldan itibaren rubâî gittikçe önemini kaybetmiş, son döneme gelinceye kadar da bir varlık gösterememiştir. XX. yüzyıl İran şairlerinden olup çağdaş İran şiirinin kurucusu sayılan Nîmâ Yûşîc eski türlerden sadece rubâîye ilgi göstermiş, onun ardından başka şairler de rubâî türünde şiirler yazmıştır.

Farsça rubâîlerin konusu çok çeşitli ise de bunları aşk, tasavvuf, felsefe ve hikmet olmak üzere üç başlık altında toplamak mümkündür. Bu başlıklar içinde methiye, sosyal ve siyasal konular, mersiye, hiciv, tasvir ve müstehcenlik gibi hususlar da yer almıştır. Rubâînin mûsikiyle de yakın ilgisi vardır. Mûsiki-şiir ilişkisi en çok rubâî ve gazel türlerinde görülür. Rubâî vezninde bestelenmiş şiirlere terâne denir. Terâne Farsça söylenmişse gazel, Arapça söylenmişse kavî adını alır.

Rubâîler ya birinci, ikinci ve dördüncü mısraları kafiyeli, üçüncü mısraı serbest ya da dört mısraı birbiriyle kafiyeli şekilde olur. Her mısraı birbiriyle kafiyeli rubâîlere “rubâî-i musarrâ‘” veya “terâne” denir. Rûdekî’nin şiirlerinde üç mısraı kafiyeli rubâîler çoğunlukta iken V. (XI.) yüzyıl şairlerinin çoğu dört mısraı kafiyeli rubâîyi tercih etmiştir. VI. (XII.) yüzyılda ise dört mısraı kafiyeli rubâîlerle üç mısraı kafiyeli rubâîler birlikte kullanılmıştır. L. P. Elwell-Sutton’a göre (CHIr., IV, 656) Fars edebiyatında yazılan rubâîlerin yüzde otuzu dört mısraı kafiyeli, yüzde yetmişi üç mısraı kafiyelidir.

Rubâîler rubâî vezinleri denilen, tamamıyla bu şiire mahsus vezinlerle söylenir. Her ne kadar rubâî için on ikişerden yirmi dört ayrı vezin gösterilirse de bunlar aslında tek bir rubâî vezninden türlü aruz hareketleriyle elde edilen vezinlerdir. Bunlardan on ikisine “ahreb”, on ikisine de “ahrem” vezinleri denir. Birinci grubun ilk tef‘ilesi “mef‘ûlü”, ikincisinin “mef‘ûlün” şeklinde olur.

Ahreb kolu. 1. Ahreb-i makbûz-i mekfûf-i mecbûb (mef‘ûlü, mefâilün, mefâilü, fa‘l). 2. Ahreb-i makbûz-i mekfûf-i ahtem (mef‘ûlü, mefâilün, mefâilü, feûl). 3. Ahreb-i makbûz-i ezel (mef‘ûlü, mefâilün, mefâîlün, fâ‘). 4. Ahreb-i makbûz-i ebter (mef‘ûlü, mefâilün, mefâîlün, fâ‘). 5. Ahreb-i mekfûf-i ahtem (mef‘ûlü, mefâîlü, mefâilü, feûl). 6. Ahreb-i mekfûf-i

mecbûb (mef‘ûlü, mefâilü, mefâîlü, feûl). 7. Ahreb-i mekfûf-i mecbûb (mef‘ûlü, mefâîlü, mefâîlün, fâ‘). 8. Ahreb-i mekfûf-i ebter (mef‘ûlü, mefâîlü, mefâilü, fâ‘). 9. Ahreb-i mecbûb (mef‘ûlü, mefâîlün, mef‘ûlü, fa‘l). 10. Ahreb-i ahtem (mef‘ûlü, mefâilün, mef‘ûlü, fa‘l). 11. Ahreb-i muhannik-i ezel (mef‘ûlü, mefâilün, mef‘ûlün, fâ‘). 12. Ahreb-i muhannik-i ebter (mef‘ûlü, mefâilün, mef‘ûlün, fâ‘).

Ahrem kolu. Ahreb kolundan türemiş olup buna göre daha az kullanılmıştır. 1. Ahrem-i ahreb-i mekfûf-i mecbûb (mef‘ûlün, mef‘ûlü, mefâîlü, fa‘l). 2. Ahrem-i ahreb-i mekfûf-i ahtem (mef‘ûlün, mef‘ûlü, mefâîlü, feûl). 3. Ahrem-i ahreb-i ezel (mef‘ûlün, mef‘ûlü, mefâîlün, fâ‘). 4. Ahrem-i ahreb-i ebter (mef‘ûlün, mef‘ûlü, mefâîlün, fâ‘). 5. Ahrem-i muhannik-i ahreb-i ahtem (mef‘ûlün, mef‘ûlün, mef‘ûl, feûl). 6. Ahrem-i muhannik-i ahreb-i mecbûb (mef‘ûlün, mef‘ûlün, mef‘ûlü, fa‘l). 7. Ahrem-i muhannik-i ezel (mef‘ûlün, mef‘ûlün, mef‘ûlün, fâ‘). 8. Ahrem-i muhannik-i ebter (mef‘ûlün, mef‘ûlün, mef‘ûlün, fâ‘). 9. Ahrem-i eşter-i mekfûf-i ahtem (mef‘ûlün, fâilün, mefâilün, fa‘l). 10. Ahrem-i eşter-i mekfûf-i mecbûb (mef‘ûlün, fâilün, mefâîlün, fâ‘). 11. Ahrem-i eşter-i ezel (mef‘ûlün, fâilün, mefâîlün, fâ‘). 12. Ahrem-i eşter-i ebter (mef‘ûlün, fâilün, mefâîlün, fâ‘).

## BİBLİYOGRAFYA

Şems-i Kays, el-Muʿcem fî meʿâyiri eşʿâri’l-ʿAcem (nşr. Muhammed Kazvînî - Müderris-i Razavî), Tahran 1314 hş., s. 88, 90, 119-136; Browne, LHP, I, 472; A. Bausani, Storia della Letteratura persiana, Milano 1960, s. 527-578; F. Meier, Die Schöne Mahsati, Wiesbaden 1963, s. 184; Pervîz Nâtil Hânlerî, Vezn-i Şiʿr-i Fârsî, Tahran 1345 hş., s. 272-275; Nihad Sami Banarlı, Resimli Türk Edebiyâtı Târihi, Ankara 1971, I, 198-202; Zeynelâbidin Mü’temen, Taḥavvül-i Şiʿr-i Fârsî, Tahran 1352 hş., s. 87-105; B. Reinert, “Die Prosodische Unterschiedlichkeit von Persischem und Arabischem Rubāʿī”, Islamwissenschaftliche Abhandlungen (ed. R. Gramlich), Wiesbaden 1974, s. 205-224; L. P. Elwell-Sutton, The Persian Metres, Cambridge 1976, s. 59-60, 134-135, 252-255; a.mlf., “The Rubā‘ī in Early Persian Literature”, CHIr., IV, 633-657; F. Thiesen, A Manual of

Classical Persian Prosody, Wiesbaden 1982, s. 166-173; Sîrûs-i Şemîsâ, Seyr-i Rubâʿî der Şiʿr-i Fârsî, Tahran 1363 hş.; Celâleddin Hümâî, Fünûn-ı Belâġat ve Ṣanâʿât-ı Edebî, Tahran 1363 hş., s. 151-154; M. Rızâ Şefîî Kedkenî, “Rûdekî ve Rubâʿî”, Nâmverâ-yi Duktûr Maḥmûd-i Efşâr, Tahran 1367 hş., IV, 2330-2342; G. Lazard, “Comment traduire le robāī?”, Yād-Nāma: In Memoria di Alessandro Bausani, Roma 1991, II, 399-409; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, Ankara 1995, s. 450-451; Ziyâi Muvahhid, “Rubâʿî”, Ferhengnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1376 hş., II, 622-624; Seyyid Ali Mîr Efzalî, “Nigâhî be-Kitâb-ı Seyr-i Rubâʿî der Şiʿr-i Fârsî”, Maʿârif, XIII/3, Tahran 1375 hş., s. 303-329; H. Massé, “Rubâî”, İA, IX, 759-761; C. H. De Fouchecour, “Rubāʿī”, EI$^2$ (İng.), VIII, 578-580.

Mürsel Öztürk

## TÜRK EDEBİYATI.

Rubâî nazım şekli Türk edebiyatına İran edebiyatından geçmiştir. Eski Türk şiirinde nazım biriminin dörtlük olması rubâînin Türk

şairleri tarafından kolayca benimsenmesini sağlamıştır. M. Fuad Köprülü’nün Türk şairlerinin XII. yüzyıldan itibaren rubâî veznini kullandıklarını belirtmesi bununla alâkalı olduğu gibi İran’da rubâînin ortaya çıkışında İslâmiyet öncesi Türk şiirinin etkisi büyüktür. Divan edebiyatı şairlerinin çoğu bu nazım şeklini bir millî şiir gibi kabul ettiğinden her biri birkaç rubâî yazmıştır. Hikemî ve felsefî düşüncelerin yer aldığı rubâîleriyle Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî bu nazım biçiminin Anadolu’da fikir öncüsü olmuş, Dîvân-ı Kebîr’de yer alan rubâîleri pek çok Türk şairini etkilemiştir.

Türk edebiyatında rubâî XVI. yüzyılda olgun örneklerini vermeye başlamış ve yaygınlaşmıştır. Bu dönemde Kara Fazlî’nin rubâîleri sevilerek okunmuştur. Fuzûlî (81 rubâî) ve Rûhî-i Bağdâdî (28 rubâî) XVI. yüzyılda rubâî yazan diğer şairler arasında önemli bir yere sahiptir. XVII. yüzyıl Türk edebiyatında rubâînin altın çağı kabul edilebilir. Ziya Paşa’nın, “Hâletî evc-i rubâîde uçar ankā gibi” mısraında işaret ettiği gibi bu dönemde Azmîzâde Hâletî 1000 kadar rubâîsiyle Türk edebiyatının en çok ve en

güzel rubâîlerini yazan şairi olmuştur. Daha sonraki dönemlerde tesbit edilebilen örneklerine göre Cevrî (37), Nâbî (218), Sâbit (24), Sezâî-yi Gülşenî (49), Erzurumlu İbrâhim Hakkı (82) ve Esrar Dede (145) gibi rubâî yazmaya önem veren şairler yetişmiştir. Şeyh Galib'in divanındaki altmış üç rubâîsi onun tasavvufî düşüncelerini etkili biçimde dile getirdiği şiirleridir. Âsafî mahlasını kullanan Âsaf Mahmud Celâleddin Paşa 171 rubâîsiyle daha sonraki dönemde rubâî yazan şairler arasında yer almıştır. Rubâî dört mısradan fazla olmadığı halde Şeyhülislâm Yahyâ rubâî vezniyle bir gazel yazarak yenilik yapmak istemiş, ancak bu uygulama yaygınlık kazanmamıştır.

Rubâî, modern Türk edebiyatı şairleri tarafından da kullanılmış, Cumhuriyet döneminde rubâî yazan önemli şairler ortaya çıkmıştır. Bunların başında Yahya Kemal Beyatlı gelir. Muhittin Râif Yengin, Cemal Yeşil, Arif Nihat Asya, Rıfkı Melûl Meriç, Bekir Sıtkı Erdoğan, Fuat Bayramoğlu, Bedri Gürsoy, Talat Sait Halman ve Yılmaz Karakoyunlu gibi isimler bu dönemde rubâî yazan diğer şairler arasında yer alır. Muhtevalarından dolayı rubâî adı taşımalarına rağmen vezin yönünden klasik rubâîye benzemeyen dörtlükler yazan şairler arasında Nazım Hikmet, Azmi Güleç, Cengiz Alpay, Ümit Yaşar Oğuzcan, Recep Bulut, Feyyaz Sağlam ve Yusuf Ahıskalı gibi isimler sayılabilir.

Rubâînin kafiye düzeni a a x a şeklindedir; ancak sonraları kafiyelenişi x a x a şeklinde olan veya bütün mısraları birbiriyle kafiyeli rubâîler de ortaya çıkmıştır. Rubâînin tuyuğdan ve diğer dört mısralık şiirlerden farkı, sadece hezec bahrinin bu nazım şeklinde kullanılan yirmi dört özel kalıbıyla yazılmış olmasıdır. Bunlardan "mef'ûlü" ile başlayan on iki kalıba "ahreb", "mef'ûlün" ile başlayan on iki kalıba da "ahrem" denir. Türk şairleri daha çok ahreb kalıplarını tercih etmiş, ahremin yalnız ilk iki kalıbıyla rubâî yazmıştır. Türkçe rubâîlerde kullanılan sekiz kalıp şunlardır: Ahreb. 1. Mef'ûlü / mefâîlü / mefâîlün / fâ'. 2. Mef'ûlü / mefâîlü / mefâîlü / feûl. 3. Mef'ûlü / mefâilün / mefâîlün / fâ'. 4. Mef'ûlü / mefâilün / mefâîlün / feûl. 5. Mef'ûlü / mefâîlün / mef'ûlün / fâ'. 6. Mef'ûlü / mefâîlün / mef'ûlü / feûl. Ahrem. 1. Mef'ûlün / fâilün / mefâîlün / fâ'. 2. Mef'ûlün / fâilün / mefâîlü / feûl.

Klasik Türk edebiyatı nazım şekillerinin hepsinde bir şiirin bütünüyle aynı

vezinde yazılması zorunlu olduğu halde bir rubâîde tek vezin yanında iki, üç, hatta dört farklı kalıp kullanıldığı görülmektedir. Rubâî şairi olarak tanınan Azmîzâde Hâletî, “Esrârını dil zaman zaman söyler imiş / Hengâme-i gamda dâstan söyler imiş / Aşk ehli olup da mihnet-i hicrâna / Ben sabr ederim diyen yalan söyler imiş” rubâîsinin 1, 2 ve 4. mısralarında “mef‘ûlü / mefâilün / mefâîlün / feûl, 3. mısraında “mef‘ûlü / mefâilün / mefâîlün / fâ‘” veznini kullanmıştır. Yenişehirli Avni Bey’in, “Mecnûn ki ‘lâ ilâhe illâ’ der idi / Teklîf-i şuûr eyleseler ‘lâ’ der idi / Ol mertebe meşgūl idi Leylâ ile kim / ‘Mevlâ’ diyecek mahalde ‘Leylâ’ der idi” rubâîsinde 1 ve 4. mısraların ölçüsü “mef‘ûlü / mefâilün / mefâîlün / feûl”, 2 ve 3. mısraların ölçüsü “mef‘ûlü / mefâîlü / mefâîlü / feûl”dür. Rubâîde farklı vezinler kullanılmasının amacı şairlerin çok önem verdikleri ses âhenginin daha etkili biçimde sağlanmasıdır. Aynı etkiyi kafiye düzeniyle elde etmek isteyen şairler de olmuştur. Rubâî’nin 3. mısraının serbest olması bu açıdan önemlidir. Şeyh Galib’in, “Fem nâmına bir sırr-ı hüveydâdır bu / Ruh nâmına bir nâr-ı tecellâdır bu / Leb nâmına bir mu‘ciz-i Îsâ’dır bu / Dil nâmına bir mahşer-i gavgādır bu” rubâîsi gibi dört mısraı birbiriyle kafiyeli olan rubâîlerde üçüncü mısrada kafiye değişikliği olmadığından dördüncü mısrada söylenmek istenen asıl düşünce güçlü bir etki bırakmaz. İki beyitten oluşan kıtalarla nazım ve tuyuğlarda olduğu gibi rubâîlerde de genellikle mahlas söylenmez. Ancak Hâletî ve Erzurumlu İbrâhim Hakkı gibi şairlerin bazı rubâîlerinde mahlaslarına yer verdikleri bilinmektedir.

Rubâîler çok zengin bir mâna ve muhteva örgüsüne sahiptir. Aşk, hâtıra, yalnızlık, talihten şikâyet, hiciv gibi ferdî; Allah, tasavvuf, rintlik, ölüm gibi dinî ve metafizik; adalet, zulüm, barış gibi toplumsal yahut siyasî, millî, tarihî, felsefî, ahlâkî vb. pek çok konu rubâîde dile getirilebilir. Bununla birlikte rubâî oldukça zor söylenen bir şiir biçimidir. Çünkü ele alınan konunun kısa, özlü ve çarpıcı biçimde ifadesi gerekir. Bu sebeple pek çok divan şairi rubâî yazmazken rubâî şairi olarak anılanlar da bununla övünmüştür. Fehîm-i Kadîm’in, “Nâçar ki mest-i aşk-ı Hayyâm oldum / Bu çârsû-yi cihanda bed-nâm oldum / Aşk ile edip rubâîye meyl Fehîm / Hayyâm-sıfat şöhret-i eyyâm oldum” rubâîsi bu anlayışa örnek gösterilebilir. Rubâîde 1 ve 2. mısralar mani nazım şeklinde olduğu gibi söylenmek istenen düşüncenin hazırlayıcısı sayılır. Esas düşünce 3 ve özellikle 4. mısrada dile getirilir.

# BİBLİYOGRAFYA

Muallim Nâci, Istılâhât-ı Edebiyye, İstanbul 1307, s. 181-184; Tâhir Olgun [Tâhirülmevlevî], Edebiyat Lügatı, İstanbul 1936, s. 108-109; Hikmet İlaydın, Türk Edebiyatında Nazım, İstanbul 1958, s. 112; Köprülü, Edebiyat Araştırmaları I, s. 336, 344; a.mlf., "Klasik Türk Nazmında 'Rubâî' Şeklinin Eskiliği", TM, II (1926), s. 437-440; Cem Dilçin, Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, Ankara 1983, s. 207-210; Halûk İpekten, Eski Türk Edebiyatı: Nazım Şekilleri, Ankara 1985, s. 97-105; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, Ankara 1989, II, 279-281; Cevat Yerdelen, Azmizâde Hâletî'nin Rubaileri (doktora tezi, 1992), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatında Rubai, Erzurum 1997; Ali İhsan Öbek, Divan Şiirinde Dinî ve Sosyal Konulu Rübailer, İstanbul 1995; Nurullah Çetin, Cumhuriyet Dönemi Türk Şiirinde Rubaî, Ankara 2004; Turan Karataş, Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü, Ankara 2004, s. 396-397; S. Mahmut Kaşgarlı, "Türkiye Türkleri Edebiyatı ile Doğu Türkistan Uygur Türkleri Edebiyatında Ruba'i", TK, sy. 430 (1999), s. 25-33; G. Doerfer, "Rubāʿī", EI[2] (İng.), VIII, 580-583; Mustafa İsen, "Rubaî", TDEA, VII, 350-351.

Nurettin Albayrak

# RUBÂİYYÂT

(الرباعيّات)

Bir hadisi kaydeden müelliften Hz. Peygamber’e varıncaya kadar senedinde dört râvi bulunan hadisler için kullanılan terim

(bk. İSNAD).

# RUBEYYİ‘ bint MUAVVİZ

(الربيّع بنت معوّذ)

er-Rubeyyi‘ bint Muavviz b. Hâris (Afrâ’) en-Neccâriyye el-Ensâriyye (ö. 70/689’dan sonra)

Medineli kadın sahâbî.

Hazrec kabilesinin Neccâroğulları kolundandır. Babası İkinci Akabe Biatı’nda bulunan, Bedir Gazvesi’nde kardeşi Avf ile (bir rivayette Muâz) birlikte Ebû Cehil’i yaraladıktan (veya öldürdükten) sonra şehid düşen Muavviz, annesi Neccâroğulları’ndan Ümmü Yezîd bint Kays’tır. Genç yaşta müslüman olan Rubeyyi‘, Hudeybiye’de Resûl-i Ekrem’e biat etti. Onunla birlikte çeşitli gazvelere katıldı; askerlere su taşıma, yaralıları tedavi etme ve Medine’ye intikallerini sağlama gibi hizmetlerde bulundu (Buhârî, “Cihâd”, 67, 68).

Hz. Peygamber’in akrabaları sayılan Benî Neccâr’dan olduğu için Resûlullah Rubeyyi‘ ile yakından ilgilenirdi. Kendisinin haber verdiğine göre evlendiği gecenin sabahında onu ziyarete gelen Resûlullah yatağının baş ucuna oturmuş ve kızların def çalarak Bedir günü şehid edilen babası ve diğer yakınları için söyledikleri ağıtları dinlemiştir. Bu sırada okuyuculardan birinin, “Aramızda yarın ne olacağını bilen bir nebî var” demesi üzerine ona böyle söylememesini ve daha önce okuduğu şiirlere devam etmesini tavsiye etmiştir (Buhârî, “Meġāzî”, 12; “Nikâḥ”, 48). Yine Rubeyyi‘in rivayetine göre evine Resûl-i Ekrem’in geldiği bir gün ona bir tabak hurma ikram etmiş, bundan memnun kalan Resûlullah kendisine ziynet eşyası hediye etmiştir (Müsned, VI, 359). Leysoğulları’ndan İyâs b. Bükeyr ile evlenen ve ondan Muhammed isimli bir oğlu dünyaya gelen Rubeyyi‘in vefat tarihi hakkında ihtilâf edilmiştir. Bazı kaynaklarda onun 45 (665) yılında öldüğü söylenmişse de (Ziriklî, III, 15) râvileri ve rivayetleri göz önüne alındığında Rubeyyi‘in bu tarihten çok sonra vefat ettiği anlaşılır. Nitekim Zehebî ve Safedî onun 70 (689) yılından sonraki bir tarihte öldüğü görüşündedir.

Rivayetleri Kütüb-i Sitte’de yer alan Rubeyyi‘den Taberânî, bir kısmı mükerrer olmak üzere otuz iki rivayet nakletmiş, İbn Hazm da onun yirmi bir rivayeti bulunduğunu belirtmiştir. Tâbiîn neslinden Süleyman b. Yesâr, Nâfi‘, Amr b. Şuayb, Ebû Seleme b. Abdurrahman b. Avf gibi muhaddisler kendisinden rivayette bulunmuştur. Rubeyyi‘ zaman zaman evini ziyaret eden Resûl-i Ekrem’in orada abdest alıp namaz

kıldığını, hazırladığı yemeklerden yediğini, nasıl abdest aldığını çok yakından gördüğünü söylemiş, bu sebeple Abdullah b. Abbas gibi sahâbîler, Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn gibi tâbiîler bu konularda tereddüt ettiklerinde veya ihtilâfa düştüklerinde onun görüşüne başvurmuştur (Müsned, VI, 358). Rubeyyi‘, Hz. Peygamber’in şemâilinden bahsetmesini isteyen Ammâr b. Yâsir’in torunu Ebû Ubeyde b. Muhammed’e, “Eğer onu görseydin doğan bir güneş gördüğünü sanırdın” demiştir (Fesevî, III, 350). Hz. Peygamber döneminde çocukların oruca nasıl alıştırıldığını anlatan Rubeyyi‘, karınları acıkıp yemek istediklerinde onları mescide götürdüklerini, orada kendilerini yünden yaptıkları oyuncaklarla oyalamak suretiyle iftar vaktine kadar meşgul ettiklerini bildirmektedir (Müslim, “Ṣıyâm”, 136, 137).

## BİBLİYOGRAFYA

Müsned, VI, 358-360; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VIII, 447-448; Fesevî, el-Maʿrife ve’t-târîḫ (nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî), Medine 1410, III, 350; Taberânî, el-Muʿcemü’l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut 1405/1984, XXIV, 265-276; İbn Hazm, Esmâʾü’ṣ-ṣaḥâbeti’r-ruvât (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 1412/1992, s. 120; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), IV, 1837-1838; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, VII, 107-108; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, III, 198-200; Safedî, el-Vâfî, XIV, 86-87; İbn Hacer el-Askalânî, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, Beyrut 1404/1984, XII, 447; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), III, 15; İbrahim Hatiboğlu, “Muâz b. Hâris”, DİA, XXX, 340.

Hasan Cirit

# RUBEYYİ‘ bint NADR

(الربيّع بنت النضر)

Ümmü Hârise er-Rubeyyi‘ bint en-Nadr b. Damdam el-Ensâriyye (ö. 3/625’ten sonra)

Medineli kadın sahâbî.

Hazrec kabilesinin Neccâroğulları koluna mensuptur. Uhud Gazvesi’ndeki kahramanlığı ile tanınan Enes b. Nadr’ın kız kardeşi ve Enes b. Mâlik’in halasıdır. Müslüman olduğu bilinmeyen Sürâka b. Hâris el-Hazrecî ile hicretten önce evlendi ve bu evlilikten oğlu Hârise doğdu. Rubeyyi‘, Hz. Peygamber Medine’ye gelmeden önce müslüman oldu, hicretten sonra diğer ensar hanımlarıyla birlikte Resûlullah’a biat etti. Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inin bir yerinde ondan Ümmü’r-Rubeyyi‘ bint Berâ diye bahsedilmesinin (“Cihâd”, 14) bir rivayet hatası olduğu tesbit edilmiştir (İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî, VI, 32-33).

Medine’de ensar hanımları arasında önemli bir yere sahip olduğu anlaşılan Rubeyyi‘ bint Nadr bir kadını tartaklamış ve ön dişinin kırılmasına sebep olmuştu. Bedel olarak diyet teklif edilmişse de dişi kırılan kadının yakınlarının bedeli kabul etmemesi ve Rubeyyi‘e kısas yapılmasını istemesi üzerine Hz. Peygamber kısas uygulanmasını emretti. Enes b. Nadr kardeşine kısas uygulanmayacağını söylediyse de Resûl-i Ekrem ona kısasın dinin bir emri olduğunu hatırlattı. Bu sırada karşı tarafın diyete razı olduğunu belirtmesi üzerine Rubeyyi‘ kısastan kurtuldu (Buhârî, “Ṣulḥ”, 8, “Cihâd”, 12; Müslim, “Ḳasâme”, 24).

Rubeyyi‘, Bedir Gazvesi’nde ensardan şehid olan ilk sahâbînin annesidir. Oğlu Hârise, yaşı küçük olduğu için Bedir Gazvesi’ne katılamamış, ancak savaş alanının gerisine kadar gidip müslümanlara yardım etmeye çalışırken burada bir su birikintisinden su içtiği sırada düşman tarafından atılan bir okla şehid edilmişti. Medine’ye dönüldükten sonra Rubeyyi‘, Resûl-i Ekrem’in yanına giderek eğer oğlu cennete girmişse sabredip sevabını

bekleyeceğini, değilse onun için çok ağlayacağını söyledi. Resûl-i Ekrem de Hârise’nin firdevs cennetinde olduğunu haber vererek onu rahatlattı (Buhârî, “Cihâd”, 14; “Meġāzî”, 9; “Riḳāḳ”, 51). Rubeyyi‘in kardeşi Enes b. Nadr’ın Uhud Gazvesi’nde burnu, kulakları ve çeşitli organları kesilmiş, seksenden fazla yara alan vücudu tanınmaz hale gelmiş, Rubeyyi‘ onu ancak sağlam kalan el parmaklarından tanıyabilmişti (Müslim, “İmâre”, 148). Rubeyyi‘in Uhud Gazvesi’nden (3/625) kısa bir süre sonra vefat ettiği tahmin edilmektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 128, 167, 260, 264, 284; İbn Hibbân, eṡ-Ṡiḳāt, III, 132; Taberânî, el-Muʿcemü’l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut 1405/1984, XXIV, 262-263; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), IV, 1838; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (Bennâ), VII, 108-109; Nevevî, Tehẕîb, II, 344; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), I, 614-615; VII, 642-643; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb, Beyrut 1404/1984, XII, 447; a.mlf., Fetḥu’l-bârî (nşr. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz), Beyrut 1410/1989, VI, 32-33; VII, 387; XI, 516; M. Saîd Mübeyyaz, Mevsûʿatü ḥayâti’ṣ-ṣaḥâbiyyât, İdlib *Suriye 1410*1990, s. 367; İsmail Hakkı Ünal, “Enes b. Nadr”, DİA, XI, 235-236.

Mehmet Efendioğlu

# RUBU‘ TAHTASI

Astronomide kullanılan gözlem, ölçü ve hesap aleti.

Batlamyus’un yüksekliklerin ölçülmesi için öngördüğü büyük çaplı duvar kadranlarından ilham alınarak İslâm astronomları tarafından geliştirilmiş ve asırlarca

kullanılmıştır. İslâm dünyasında bilinen en eski duvar kadranı 5 m. yarıçapında olup milâttan sonra IX. yüzyılda Dımaşk’ta kullanılmıştır. X. yüzyılda Rey şehrinde Hâmid b. Hıdır el-Hucendî tarafından yapılan ve “es-Südüsü’l-fahrî” adı verilen 20 m. çapındaki duvar kadranı bilinmektedir. Uluğ Bey’in XV. yüzyılın ilk yarısında yaptırmış olduğu 40 m. çapındaki kadran Semerkant’taki gözlem evinde kullanılmıştır. Rubu‘ tahtası olarak adlandırılan taşınabilir kadranlar ilk defa XI veya XII. yüzyıllarda adı bilinmeyen müslüman bir astronom tarafından muhtemelen Mısır’da gerçekleştirilmiştir.

Usturlaptan esinlenerek yapılan astrolobik rubu‘ tahtası XIV. yüzyıla ait olup Mısırlı astronom Muhammed b. Ahmed el-Mizzî tarafından geliştirilmiştir. Bu tipin, arkasında trigonometrik hesaplamalar yapılabilen cinsleri Osmanlı Devleti’nde çok kullanılmıştır. Daha önceki müslüman müelliflerin bahsetmediği bu küçük çaplı rubu‘ tahtaları Osmanlılar tarafından geliştirilmiş ve genellikle usturlabın yerine kullanılmıştır. Avrupa’da ise ancak 1600’lü yıllardan itibaren astronomların rubu‘ tahtası kullandığı bilinmektedir.

Stereometrik izdüşüm kurallarına göre geç Helenistik dönemde geliştirilen ve erken Ortaçağ’da mükemmel hale gelen düzlemküresel (planisferik) usturlap XIII. yüzyılda ilkin ikiye, daha sonra dörde katlanarak “dörtte bir” anlamına gelen rubu‘ tahtası haline dönüştü (şekil 1). Bu dönüşümle birlikte dairesel usturlabın yapı, fonksiyon ve uygulanış biçimi değiştiği gibi özgün bünyesine yeni unsurlar katılmış oldu. Rubu‘ tahtası Osmanlı devrinde zaman ve yön sorunlarının çözümünde başarıyla uygulandı. Aletin XIX. yüzyılın sonuna kadar Osmanlı hâkimiyetindeki yerlerde kullanıldığı

günümüzde mevcut örneklerden anlaşılmaktadır. Modern teknolojinin bir sonucu olarak Cumhuriyet döneminde unutulmuş olan bu alet dairesel usturlabın aksine yeterince incelenmemiştir.

Usturlap yüzeyinin dörde katlanması neticesinde yer tasarrufu sağlanır, ayrıca çok katlı ve yoğun bir ölçü aleti de elde edilmiş olur. Rubu‘ tahtasında kadran geleneksel usturlapta olduğu gibi madenî bir levha yerine üzeri kâğıt kaplı sert tahtadan imal edilir. Aşınmaması ve üzerindeki çizimlerin bozulmaması için kâğıdın yüzeyine lak sürülür. Rubu‘ tahtasının ön yüzeyine “rub‘u’l-mukantarat”, arka yüzeyine “rub‘u’l-müceyyeb” adı verilir.

A) Rubu‘ tahtasının rub‘u’l-mukantarat yüzeyi ve kullanımı. Dairesel usturlabın çevresinde yer alan 360° açı ve zaman taksimatı çeyrek dairesel kadran yüzeyinin dış kenarında, ufkun altındaki saatlere ilişkin zaman eğrileri ise rubu’ tahtası kadranının merkezindeki bölgede yer alır (şekil 2). Rubu‘ tahtasında dairesel usturlapta güneşin hareketini belirleyen “örümcek”in (ankebût) yerini, kadranın dik noktasına açılan bir delikten geçerek aletin her iki yüzeyinde işlem yapabilmeyi sağlayan bir ipin üzerinde serbest kayarak marka görevini üstlenen bir boncuk alır. Geleneksel usturlapta örümcek üzerinde temsil edilen güneşin burçlar çemberi, rubu‘ tahtasında kadrana iki parça şeklinde çizilen ve her bir noktası iki farklı tarihi belirten sabit bir tutulum çemberiyle ifade edilir. Buna karşılık usturlapta çeşitli sabit yıldızların konumunu işaret eden noktalar rubu‘ tahtasında ayrıca belirtilmez. Rubu‘ tahtasının mukantarat yüzünde aşağıda belirtilen astronomik ölçüm ve hesaplar yapılabilir:

a) Güneş tutulum boylam açısı (zâviye-i tûl-i şems-i husûf) ’nın belirlenmesi.

Rubu‘ tahtasında ikisi çakışık dört yay parçası ile temsil edilen tutulum dairesi üzerinde on iki burcun yeri bellidir (şekil 3). Her burca 30° ve her güne 1° karşı düşürüldüğüne göre burçlar dairesinde bir yıl 12 × 30 = 360 gün olarak değerlendirilir. Bu yaklaşıklık sebebiyle güneş tutulum boylam açısının belirlenmesinde en çok beş günlük bir hata yapılmış olur. Güneş Koç burcuna Mart ayının 20-21 gecesinde (rûmî takvimde 7-8 Mart) girdiğine göre ölçüm yapılacak takvim günüyle bu tarih arasındaki gün

farkı alınır ve fark otuza bölünerek hangi günde bulunulduğu tesbit edilir. Bulunan tarihe göre tutulum dairesi üzerindeki k açısı belirlenerek ipin üzerindeki marka bu

noktaya getirilir. Böylece bir boncukla ifade edilen güneşin rubu‘ tahtasında gün boyunca (ipin merkez noktası etrafında) izleyeceği dairesel yörüngeyle ifade edilmiş olur.

b) Yükselim açısı (zâviye-i irtifâ-ı şems) , güneşin doruk yüksekliği H ve bulunulan yerin boylam açısı ,’nin belirlenmesi.

Şekil 4’te görüldüğü gibi yükselim (deklinasyon) , güneş doruk yüksekliği H ve boylam , açıları arasında

H = 90° H + - (1)

ilişkisi geçerlidir.

Buna göre şekil 5’te olduğu gibi ip gergin tutularak, 1.a’da belirlenen a güneş tutulum boylam açısına göre ayarlanan marka ile birlikte öğle doğrusu yönüne doğru çevrilir. Öğle doğrusunda eşlek (ekvator, hatt-ı üstüvâ) yayı ile marka arasındaki yükseklik farkı yükselim açısını, markanın altından geçen yükseklik yayı ise güneşin H doruk yüksekliğini belirler. Bu değerler kadranın öğle doğrusu boyunca uzanan göstergeden doğrudan doğruya okunabilir. Rubu‘ tahtalarında genellikle Yengeç dönence yayının hemen üzerinde bir de yükselim yayı mevcuttur. Eğer şekil 6’daki SNM dik üçgenine sinüs teoremi uygulanırsa SN yayı ’ tutulum boylam açısıa, SM yayı l yükselim açısına ve SNM açısının tutulum yüzeyinin eğiklik açısına eşit olduğundan

sin s = sin . sin - (2)

ilişkisi elde edilir. Yükselim yayı bu ilişkiye göre ölçeklendirilmiştir. 1.a’da a açısının ayarlanması ile birlikte sin i sabit olduğundan açısı anında ipin altında yükselim yayından okunabilir. Okunan açı 0°< < 180° için pozitif, 180°< < 360° için negatif olarak alınır. ve H belirlenince bulunulan yerin boylam açısı da (1) ilişkisinden hesaplanır. Örneğin İstanbul’da n = 0° için

H = 49° okunur ve = 90° - H = 41° hesaplanır.

c) Zaman ölçümleri. Usturlaplarda zaman ölçümleri açı ölçümlerine dayanır. Usturlap ekranında 360° R 24 saat R 1440 dakikaya karşı düştüğüne göre 1° R 4 dakika anlamına gelir. Rubu‘ tahtası üzerinde zaman belirleme işlemleri aşağıda belirtilen işlemlerle gerçekleştirilir:

1. Yarı gün farkı F'nin belirlenmesi. Senede iki defa gece ve gündüz süreleri eşit ve gündüz süresi T° = 180° = 12 saate eşittir. Yaz günlerinde gündüz süresi 2 (T°/2-90°) kadar uzar, kış günlerinde ise 2 (90°-T/2) kadar kısalır (şekil 7). Bu farkın yarısı F°= ± (T°/2-90°) yarı gün farkı olarak adlandırılır ve güneş tutulum boylam açısının belirlenmesiyle ufuk yayı ile doğu-batı doğrusu arasındaki açıdan kolaylıkla elde edilir.

2. Güneş yüksekliği h'nın belirlenmesi. Bunun için rubu‘ tahtasının sol kenarındaki iki çıkıntı güneşe doğru yönlendirilir. Kadran avuç içinde çevrilirken serbest bırakılan ip çekül ağırlığı ile gergin sarkıtılır. İlk çıkıntının gölgesi ikinci çıkıntıyı gölgelediği an güneş yüksekliğine karşı düşen h° açısı ipin üzerindeki boncuğun altındaki yükseklik yayından okunur (bk. şekil 8).

3. Bulunulan t zamanının belirlenmesi. İpin üzerindeki boncuk, 1.a'da belirlenen a güneş tutulum boylam açısı üzerinde bulunmak üzere gergin tutularak 2'de okunan h yükseklik dairesinin üzerine gelinceye kadar çevrilir. Bu noktada yükseklik yayında ölçülen açı t zamanını belirler (şekil 8). Ancak rubu‘ tahtasının

şekil 9 gereği dörde katlanmış bir dairesel usturlap olduğu göz önünde bulundurularak t zamanı yükseklik yayında ölçülür. Günümüzde kullanılan standart saat sistemi şekil 9'da usturlap çevresinde iç sıradaki kırmızı rakamlarla ifade edilmiştir. Ancak burada ölçülen değer güneş saatlerinde ölçülen görünür güneş zamanı olduğuna göre bulunan değere boylam farkını ve zaman düzeltisini işaretiyle ilâve etmek gerekir.

Güneşin batışını günün başlangıcı kabul eden ezânî saatlerin tesbitinde hangi k kadranında ölçüm yapıldığı göz önünde bulundurularak ezânî zaman açısı = t° - F° ± k . 90° (3) ilişkisiyle belirlenir. Bu arada ezânî

saatlerin 2 × 12 saatten oluştuğunu unutmamak gerekir. Şekil 9'da, yılın belirli bir günü için ezânî saatler dış sıradaki siyah rakamlarla ifade edilmiştir.

Ayrıca gün ve gecenin ayrı ayrı on iki saate bölünerek elde edilen zamânî saatler tanımlanır. Dairesel usturlapta ufkun altındaki gece süresi on iki eşit parçaya ayrılmış olduğundan zamânî saatler kolaylıkla belirlenir (bk. şekil 9). Rubu‘ tahtasında bu bölge dörde katlanma sebebiyle çizilemediğinden onun yerine dik açının bulunduğu köşede yer alan altı adet yaydan yararlanılır.

Zamânî saatlerin güneş yüksekliğini elde etmek için ilkin güneş tutulum boylam açısı Z'ya ilişkin güneş doruk yüksekliği H bulunur (bk. 1b). İp yükseklik yayından H yükseklik açısına ve boncuk KU yarı çaplı dairenin üzerinde D noktasına gelecek şekilde ayarlanır (şekil 10). Bunun neticesinde ip gergin çevrilirken boncuk merkezdeki 1-6 daireleri üzerinden geçer ve yükseklik yayında zamânî saatlere ilişkin h güneş yükseklikleri doğrudan okunabilir. Ara saatler ara kestirimle (interpolasyon) belirlenir.

Bazı rubu‘ tahtalarında güne bağlı olarak zamânî saatlerin kaç dereceye karşı düştüğünü veren bir eğri bulunur. Boncuk B'ya göre ayarlandıktan sonra zamânî saat eğrisi üzerine getirilir ve bu açı doğrudan yükseklik yayından okunur.

4. Namaz vakitlerinin belirlenmesi. Öğle namazı (zuhr). Güneş H doruk yüksekliğine eriştiği ya da güneş saatinde gölgenin en kısa olduğu anda kılınır. Bu da rubu‘ tahtasında güneşin boylam ya da öğle doğrusu üzerinden geçtiği zamana karşı düşer.

İkindi namazı (asr). Asr-ı evvel ve asr-ı sânî olarak tanımlanan iki zaman aralığında kılınır. Güneş doruk yüksekliği H'nin bilinmesi halinde h1 asr-ı evvel güneş yüksekliği öğle çubuk gölgesine bir ve h2 asr-ı sânî güneş yüksekliği iki çubuk boyu eklenerek $\cot h1 = 1 + \cot H$ - (4)

$\cot h2 = 2 + \cot H$ - (5)

ilişkilerinden hesaplanır.

Rubu‘ tahtasında genellikle H güneş doruk yüksekliğinin ayarlanması halinde h1 ve h2 açıları (4) ve (5) ilişkileri gereği yükseklik yayına eş odaklı iki yay üzerinde doğrudan okunabilir.

Akşam namazı (mağrib). Güneş ufukta kaybolduktan sonra kılınır. Ezânî saate göre güneşin batması ile saat 12 ya da 0 olur ve yeni bir gün başlar. Rubu‘ tahtasında bu zaman ufuk eğrisiyle belirlenir. Ancak güneşin battığından emin olmak için belirlenen değere genellikle 1°’lik zaman süresi eklenir.

Yatsı namazı (şafak). “Güneşin ufkun altına 17° indiği zaman” olarak tanımlanır. Bu zaman rubu‘ tahtasında genellikle çizili olan ve B açısına bağlı olarak ölçülen şafak eğrisinden yararlanılarak belirlenir.

Sabah namazı (subh). Güneş doğduğu anda sona erecek şekilde başlatılır. Bu zamanı belirlemede şafak eğrisinde olduğu gibi özel bir eğriden yararlanılır.

Yukarıda tanımlanan zamanların dışında rubu’ tahtasında imsak zamanı ve bayram namazıyla ilgili iki eğri daha bulunur. İmsak, “ramazanda güneşin sabah doğmadan ufka 19° yaklaştığı zaman” olarak tanımlanır. Bayram namazı ise güneş ufkun üzerine 5° yükselince başlatılır. İlki imsak eğrisi, ikincisi 5°’lik yükseklik yayı ile belirlenir.

5. Kıble yönünün belirlenmesi. Rubu‘ tahtasının İstanbul için çizildiğini var sayalım. İstanbul ve Mekke’den geçen büyük daire güneye doğru 1 = 29°, doğuya doğru 90° - 1 = 61°’lik bir açı yapar (şekil 11). Buna göre güneş 61°’lik genişlik dairesini (azimut) kestiği noktada Mekke yönüne yöneliktir.

B) Rubu‘ tahtasının rub‘u’l-müceyyeb yüzeyi ve kullanımı. Rubu‘ tahtasının arka yüzünde bir çeyrek daire parçası ile bu daire parçasının dik kenarları çap alınarak çizilen iki yarım dairede yer alan, rub‘u’l-müceyyeb adı verilen bir çizim bulunur (şekil 12). İslâm astronomları ve bilim adamları, bu çizimin geometrik özelliklerinden yararlanarak açıların trigonometrik değerlerini ve trigonometrik değerlerden açıları elde edebiliyor ve bazı trigonometrik denklemlerin nümerik çözümlerini

bulabiliyorlardı. Ayrıca bu çizim yardımıyla iki veya daha fazla sayıyı çarpma, bölme, kare ve karekök alma, küp ve küpkök alma gibi işlemleri de kolaylıkla gerçekleştirebiliyorlardı.

Geometrik özellikleri göz önünde bulundurarak rub‘u’l-müceyyeb yukarıda belirtilen hesapların yapılmasında şu şekilde kullanılır:

a) Açıların sinüs ve kosinüs değerlerinin belirlenmesi ya da verilen trigonometrik değerlerden açıların bulunması. Çeyrek dairenin kenarı 0,5°’lik 180 adet küçük, 1°’lik 90 adet orta ve 5°’lik 18 adet büyük taksimata, çeyrek dairenin kenarları ise her birinin 5 alt taksimatı bulunan 12 taksimata ayrılmıştır. Buna göre yarıçap 5 × 12 = 60 taksimata bölünmüştür. Burada 60 sayısı 2, 3, 5 ve katlarına bölünebildiğinden sadece 2 ve 5’in katlarına bölünen 100 sayısına tercih edilmiştir.

Rubu‘ tahtasının her iki tarafındaki ölçümlerde kullanılan, her iki ucunda birer çekül bulunan ip çeyrek dairenin merkezindeki delikten geçer. Şekil 13’te görüldüğü gibi ip gergin biçimde tutulur ve yarım daire üzerinde trigonometrik fonksiyon değeri aranan ’ açısına karşı düşen H noktasına getirilirse trigonometrik ilişkilerden kolayca gösterilebileceği gibi, H noktasından OS ve OC çeyrek daire kenarlarına çizilen paralel HC1 ve HS1 doğrularının belirlediği OC1 ve OS1 mesafeleri cos2 ve sin değerlerini, OH ipinin OC çaplı daireyi kestiği N noktasından OS ve OC doğrularına çizilen paralellerin belirlediği OC2 ve OS2 mesafeleri cos2 ve sin cos değerlerini, OH ipinin OS çaplı yarı daireyi kestiği M noktasından OS ve OC doğrularına çizilen paralellerin belirlediği OC3 ve OS3 mesafeleri sin cos ve sin2 değerlerini verir. Aynı şekilde OC ve OS kenarlarından ayarlanan trigonometrik ifadelere karşı düşen e açıları ters işlemlerle belirlenebilir.

b) Çarpma ve bölme işlemleri. İpin herhangi bir H konumu ve OH üzerindeki M noktası için benzer üçgenlerden (şekil 14) OM/OH = OM'/OH' oranı yazılabileceğine göre OH = 1, OH' = x ve OM = y için OM' = x.y çarpımı elde edilir. Buna göre OS üzerinde x değeri OH' mesafesi olarak alınır ve OC' ne paralel H'H doğrusunun SC yayını kestiği H noktası belirlenirse ipin üzerinde alınacak olan OM = y mesafesinin OS kenarına izdüşümü aranan x.y çarpımını verir. Bu hesap yönteminde x ve y değerleri 0,1 ile 1 arasında seçilir ve sayıların üsleri ayrıca değerlendirilir.

Bölme işlemlerinde OH = 1, OH' = y ve OM' = x alınarak (bk. şekil 15) OM = x/y oranı elde edilir. Bunun için x < y olmak üzere OS üzerinde x ve y mesafeleri alınır OC'ye paralel HH' doğrusunun belirlediği OM mesafesi aranan x/y oranını verir. Eğer x > y ise oran 1'den küçük olacak, x ve y değerleri 0,1 ile 1 arasında değişecek şekilde 10'un katlarıyla çarpılır ve sonuçta bu çarpılan değerler göz önünde bulundurulur.

Çarpma ve bölme işlemlerinin trigonometrik ifadelere uygulanması tanjant, kotanjant, sekant ve kosekant türü trigonometrik değerlerin hesaplanmasını mümkün kılar.

c) Kare ve karekök alma işlemleri. Kosinüs dairesi içindeki OMC dik üçgeni için geçerli OM2 = OM'' OC ilişkisinden (şekil 16) OM = x ve OC = 1 için OM'' = x2 olarak

bulunur. Buna göre eğer OS üzerinde x değeri alınır ve bu değer gergin iple kosinüs dairesi üzerine taşınırsa OS'ye paralel MM'' doğrusu OC kenarında aranan x2 değerini verir.

Bu işlem ters yönde gerçeklenirse OC üzerinde ayarlanan sayının karekökü bulunur. Bu işlemler için şekil 16'da görüldüğü gibi sinüs dairesi de kullanılabilir. Burada da karesi veya karekökü aranan sayının değerinin 0,1 ile 1 arasında bulunmaması halinde sayı 10'un katlarıyla çarpılır ve işlem bu katlara uygulanarak elde edilen sonuca aksettirilir.

d) Küp ve küpkök alma işlemleri. Kare alma işleminde olduğu gibi küpü alınacak olan değer OS kenarında ayarlanır. Şekil 16'da görüldüğü gibi OS kenarına paralel MM'' doğrusunun belirlediği H ve N noktaları için benzer üçgenlerden NN'*HH' = ON*OH oranı yazılabilir. HH' = x2, ON = x, OH = 1 alındığında NN' = ON'' = x3 bulunur.

Küpkök alma işlemi ters işlem olarak doğrudan doğruya gerçeklenemez. Küpkökü alınacak olan x sayısı OC üzerinde ayarlanır (şekil 17). Küpkökün yaklaşık değeri OS üzerinde alınarak küp alma işlemindeki işlemler M''M doğrusuna göre gerçeklenir ve gerçek küpkökten daha büyük ve küçük değerlerde olduğu gibi OS'ye paralel olmayan 1 ve 2 doğruları elde edilir.

Ara kestirim sonucu OS'ye paralel HNN" doğrusu belirlenerek x2/3 ve x1/3 değerleri bulunur.

e) Asr-ı evvel, asr-ı sânî zamanlarının belirlenmesi. Bunun için rub'u'l-müceyyebde iki eğri bulunur. İkindi namazı başlığı altında gösterildiği gibi asr-ı evvel ve asr-ı sânî zamanlarındaki güneş yükseklikleri öğle güneş yüksekliği cinsinden (4) ve (5) ilişkileriyle ifade edilebilir.

Eğer h1 ve h2 açılarının bilindiği ve OS1 = M1H1, 2 OS2 = M2H2 olduğu farzedilirse, şekil 18'den

(6)

(7)

ifadeleri yazılabilir. Buna göre M1 ve M2 noktalarının H açısı cinsinden yer eğrisi

(asr-ı evvel) (8)

(asr-ı sânî) (9)

olarak elde edilir. Bu eğriler kadrana çizilmiş olduğundan ip H açısına ayarlanır ve ipin eğrileri kestiği M1 ve M2 noktalarından OC kenarına M1H1 ve M2H2 paralelleri çizilirse OH1 ve OH2 yönleri h1 ve h2 açılarını belirler.

Rub'u'l-müceyyeb ile özellikle h güneş yüksekliği bulunulan yerin ö enlemi, yükselim (deklinasyon) ve t zaman açısı cinsinden veren sin h = sin sin s + cos cost (10) ilişkisi; yükselim açısının güneş derecesi ve tutulum düzlemi (ekliptik) açısı cinsinden veren (10) türü ifadeler kolaylıkla hesaplanabilir. Bu hesapları kolaylaştırmak için rub'u'l-müceyyeblerde genellikle 23,5°'lik ' tutulum ve örneğin İstanbul için = 41°'lik enlem yayı kadrana önceden işlenir. Böylece bu ifadelerle ilgili çarpma ve bölme işlemlerinde kolaylık sağlanır. Rubu' tahtası zaman ve yön tayininde kullanılmış sağlam, hassas ve güvenli bir gözlem, ölçü ve hesap aletidir.

## BİBLİYOGRAFYA

Gazi Ahmed Muhtar Paşa, Riyâzü’l-Muhtâr Mir’âtü’l-mîkāt ve’l-edvâr, Kahire 1886; P. Schmalzl, Zur Geschichte des Quadranten bei den Arabern, München 1929; Fatin Gökmen, Rubu Tahtası: Nazariyatı ve Tersimi, İstanbul 1948; H. Michel, Traité de l’astrolabe, Paris 1976; W. Meyer, “Instrumente zur Bestimmung der Gebetszeiten im Islam”, I. Uluslararası Türk-İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi, İstanbul 1981, I, 9-32; Hasan Denker - Muammer Dizer, “Rub’ul Müceyyeb’in Hesap Cetveli Olarak Kullanılması”, a.e., I, 91-103; Atilla Bir - Mahmut Kayral, “Türk Kadran-Usturlabının Prensibi ve Kullanımı”, II. Uluslararası Türk-İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi, İstanbul 1986, I, 21-32; Muammer Dizer, Rubu Tahtası, İstanbul 1987; J. Würschmidt, “Ein türkisch-arabisches Quadrant Astrolab”, Archiv für Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik, VIII, Leipzig 1918, s. 167-181; a.mlf., “Die Bestimmung der krummen Stunden der Deklination und Gebetszeiten mittels des Astrolabs”, Mitteilungen zur Geschichte der Medizin und der Naturwissenchaften, XVIII, Leipzig 1919, s. 183-190; René R. J. Rohr - L. Janin, “Deux astrolabes-quadrants turcs”, Centaurus, XIX/2, Copenhagen 1975, s. 108-124; D. A. King, “Rubʿ”, EI² (İng.), VIII, 574-575.

Atilla Bir - Mustafa Kaçar

# RUBÛBİYYET

(bk. RAB).

# RÛDÂNÎ

(الروداني)

Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Süleymân er-Rûdânî (ö. 1094/1683)

Hadis ve astronomi âlimi.

1030 (1621) yılında Kuzey Afrika'nın Sûs şehri yakınlarındaki Târûdânt'ta dünyaya geldi. Doğum tarihi 1033 (1624) ve 1037 (1627-28) olarak da zikredilmiş, ayrıca Mağribî, Sûsî, Mâlikî, Mekkî nisbeleriyle de anılmış, babasının adının Süleyman olduğunu kaydedenler de olmuştur. On iki yaşında iken Merakeş'e giderek İbn Nâsır ed-Der'î ve Muhammed b. Ebû Bekir ed-Delâî'den Arap dili, hadis, tefsir, fıkıh ve Muhammed b. Saîd el-Merrâküşî es-Sûsî'den astronomi dersleri gördü. Daha sonra Fas, Cezayir, Mısır, Şam, Medine, Mekke gibi merkezleri dolaştı. Cezayir'de müftü Saîd b. İbrâhim Kaddûre'den tasavvuf eğitimi aldı. Üchûrî, Şehâbeddin el-Hafâcî, Hayreddin er-Remlî gibi âlimlerden ders okudu. 1060'ta (1650) hac görevini yerine getirdikten sonra bir müddet Medine'de kalarak Semhûdiyye Medresesi'nde ders verdi. Ardından Mekke'ye döndü ve Mescidi Harâm'da ders okuttu. Evlenip oraya yerleşti. 1080 (1670) yılında hacca giden Osmanlı Veziri Mustafa Bey onunla tanışıp derslerine katıldı ve kendisini İstanbul'a davet etti. 1081'de (1670-71) İstanbul'a giden Rûdânî, Vezir Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa

ile görüştü ve burada itibar gördü. Mekke şerifi Sa'd b. Zeyd'i azlettirerek yerine Berekât b. Muhammed'in getirilmesini sağladı, kendisi de Mekke'de Haremeyn işleri sorumluluğuna tayin edildi. Rûdânî bu görevinde önemli hizmetler yaptı, Mekke'de yaygınlaşan bid'atlarla mücadele etti. Ancak onu bu göreve getiren vezir vefat edince (1087/1676) kendisini çekemeyenlerin şikâyeti üzerine görevinden alındı. 1093 (1682) yılında hacca, ardından Şam'a gitti ve burada vaktini eser yazmakla geçirdi. 1094 Zilkadesinde (Ekim-Kasım 1683) Şam'da vefat etti. 1095 veya 1096'da (1685) öldüğü de zikredilir. Rûdânî başta hadis olmak üzere temel İslâmî ilimler yanında

astronomi, mantık, felsefe ve matematik alanında tanınmaktadır. Vakit tayininde ve astronomik hesaplarda kullanılan “el-âletü’l-câmia” isimli geometri aletinin mûcididir. Bû Zeyd Ahmed, Muḥammed b. Süleymân er-Rûdânî min aʿlâmi’l-Maġrib fi’l-ḳarni’l-ḥâdî ʿaşer el-hicrî adıyla bir çalışma yapmıştır (Rabat 1990).

Eserleri. 1. Cemʿu’l-fevâʾid min Câmiʿi’l-uṣûl ve Mecmaʿi’z-zevâʾid. İbnü’l-Esîr’in Câmiʿu’l-uṣûl’ü ile Heysemî’nin Mecmaʿu’z-zevâʾid’ine İbn Mâce ve Dârimî’nin es-Sünen’lerini ilâve etmek suretiyle on dört temel hadis kitabını tekrarları önemli ölçüde ayıklayıp ve hadislerin isnadını hazfederek bir araya getirdiği eseri olup (10.131 hadis) Mecmaʿu’z-zevâʾid’deki zayıf ve uydurma rivayetler bu kitapta yer almamıştır. Birçok defa basılan eser (Hindistan 1346/1929; Medine 1387, 1406/1986; Mekke 1404/1983; Kıbrıs 1405; Beyrut 1408/1988; I-II, Cidde 1973, 1988; I-IV, Küveyt 1418/1998) Naim Erdoğan tarafından Türkçe’ye tercüme edilmiştir (I-V, İstanbul 1996). 2. Ṣılatü’l-ḫalef bi-mevṣûli’s-selef. Müellifin tefsir, hadis gibi temel İslâm ilimlerinden rivayet icâzetini aldığı eserleri ve onların isnadlarını zikrettiği bu çalışmayı Muhammed Haccî yayımlamıştır (Beyrut 1408/1988). 3. Ḳalâʾidü’l-leʾâlî fi’l-aʿmâli’l-eyyâm ve’l-leyâlî. Müellif bu risâleyi Maḳāṣıdü’l-ʿavâlî bi-Ḳalâʾidi’l-leʾâlî adıyla şerhetmiştir. 4. en-Nâḳıʿa ʿale’l-âleti’l-câmiʿa. Kendi icat ettiği aletin özellikleri ve kullanılışı hakkında olup Charles Pellat tarafından neşredilmiş (BEO, XXVI [Damas 1973], s. 7-82), daha sonra nâşir bu risâlenin Fransızca tercümesini de yayımlamıştır (BEO, XXVIII [Damas 1975], s. 83-165). 5. Tebṣıratü’l-iḫvân. Takvimle ilgili manzum bir eserdir. 6. Behcetü’ṭ-ṭullâb fi’l-ʿamel bi’l-usṭurlâb. 7. Risâle fî resmi’l-usṭurlâb bi’l-hendese. 8. Risâle fî esmâʾi’r-rüsûmi’l-mersûme ʿale’l usṭurlâb eş-Şimâlî. 9. Tuḥfetü üli’l-elbâb fi’l-ʿamel bi’l-usṭurlâb (son dört eserin nüshaları için bk. İhsanoğlu v.dğr., I, 318-321).

## BİBLİYOGRAFYA

Rûdânî, Ṣılatü’l-ḫalef bi-mevṣûli’s-selef (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1408/1988, neşredenin girişi, s. 7-13; Muhibbî, Ḫulâṣatü’l-eṣer, IV, 204-

208; İbrâhim Rifat Paşa, Mirʾâtü'l-Ḥaremeyn, Kahire 1344/1925, I, 260; Brockelmann, GAL, II, 610-611; Suppl., II, 691; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 297; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 425-429; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 151-152; M. Habîb el-Hîle, et-Târîḫ ve'l-müʾerriḫûn bi-Mekke, Mekke 1994, s. 358-361; Bündâr b. Muhammed b. Reşîd el-Hemedânî, el-Menhecü't-târîḫî li-müʾerriḫî Mekketi'l-mükerreme, Riyad 1418/1997, s. 405-416; Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr., Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi, İstanbul 1997, I, 317-321.

Ahmet Yücel

# RÛDEKÎ

(الرودکی)

Ebû Abdillâh Ca‘fer b. Muhammed b. Hakîm er-Rûdekî es-Semerkandî (ö. 329/941)

İran şairi.

Semerkant’ın Rûdek kasabasına bağlı Bennüc köyünde dünyaya geldi. III. (IX.) yüzyılın ortalarında doğduğu tahmin edilmektedir. Rûd adlı enstrümanı iyi çaldığından Rûdekî mahlasını kullandığını ileri sürenler varsa da doğrusu bu mahlası doğduğu şehre nisbetle almış olduğudur. Sekiz yaşında Kur’an’ı ezberlediği ve aynı dönemde şiire başladığı söylenir. Arap şiiriyle edebiyatını öğrenen Rûdekî’nin mûsiki ve şiirdeki başarısı Sâmânî Emîri Nasr b. Ahmed’in (914-943) dikkatini çekti ve onun sarayına intisap etti. Ardından Emîr Nasr’ın vezirlerinin ve saray ileri gelenlerinin ödül ve bağışlarıyla büyük bir servete sahip oldu ve itibar kazandı.

Avfî (Lübâb, II, 6), Abdurrahman-ı Câmî ve daha birçok kaynak Rûdekî’nin doğuştan kör olduğunu kaydeder. Ebû Hayyân et-Tevhîdî ve Firdevsî gibi ona yakın zamanda yaşayanlar da kör olduğunu şiirlerinde ima etmişlerdir. Bununla beraber Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem‘ânî, Nizâmî-i Arûzî ve Târîḫ-i Sîstân’ın müellifi ondan bahsederken kör olduğuna dair bir şey söylemezler. Rûdekî de şiirlerinde görme duyusuyla ilgili birçok fiil kullanmış, renklerden söz etmiş, gözle görülen şeyler hakkında teşbihlere yer vermiştir. Bertels’e göre (Târîḫ-i Edebiyyât-ı Fârsî, I, 213) kendisini övdüğü Bel‘amî’nin vezirlikten alınmasından sonra gözden düşmüş ve gözleri kör edilmiştir. Hidâyet, Rûdekî’nin ölüm tarihi olarak 304 (916) yılını vermişse de (Mecmaʿu’l-fuṣaḥâʾ, II/1, s. 875) bu tarih doğru değildir. Onun bu tarihten sonra yaşadığına dair bilgiler mevcuttur. Sem‘ânî, Rûdekî’nin 329’da (941) Bennüc köyünde öldüğünü ve orada defnedildiğini yazar (el-Ensâb, VI, 184).

Rûdekî’nin övdüğü kimselerin başında Nasr b. Ahmed gelir. Onun daha

önce Nasr'ın babası Ahmed b. İsmâil'in (ö. 301/914) hizmetinde bulunmuş olması da muhtemeldir. Rûdekî'nin övdüğü diğer kişiler arasında sanat ve ilim erbabını himayesiyle tanınan Saffârî emîrlerinden Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Halef, Târîẖ-i Belʿamî yazarı Ebû Ali Bel'amî ve Deylemli kumandanı Mâkân-ı Kâkî yer alır.

Rûdekî'nin en önemli eseri olan divanındaki beyit sayısı Reşîdî-i Semerkandî'ye göre 1.300.000, Hamdullah el-Müstevfî'ye göre 700.000 (İA, IX, 762), Esedî-i Tûsî'ye göre ise 180.000'dir (EI2 [İng.], VIII, 585). Fakat onun çeşitli kaynaklardan derlenerek oluşturulan divanında (nşr. Saîd-i Nefîsî, Tahran 1373 hş.) 1045 beyit vardır. Bu neşirdeki şiirlerin bir kısmının Katrân-ı Tebrîzî'ye (ö. 482/1089) ait olduğu anlaşılmıştır. Bu yanlışlığın her iki şairin methiyelerinde zikredilen Nasr adlı hâmiden kaynaklandığı sanılmaktadır. Edward Denison Ross, Rûdekî'nin divanındaki şiirleri inceleyerek ona ait olanları tesbite çalışmıştır (bk. bibl.). Divanda yer alan şiirlerin çoğu kaside, gazel, mesnevi ve rubâî tarzındadır. Şems-i Kays, el-Muʿcem adlı eserinde (s. 119) Rûdekî'nin hezec bahrinin ahrem ve ahreb vezinlerinden icat ettiği rubâî vezninin âhenkli olduğunu, bu sebeple çok rağbet gördüğünü belirtir. Şiirlerinde aşırı mübalağalı ibare ve tasvirlere rastlansa da bunların çoğunun samimi ve sanat endişesinden uzak olduğu söylenebilir. Ona isnat edilen şiirlerde birçok atasözüne rastlanır. Diğer beyitleri ahlâkî hikmetler şeklinde kaleme alınmıştır. Methiye türünde zirve sayılan Rûdekî öbür nazım şekillerini de başarıyla kullanmıştır. Şiirlerinin çoğu yeni mazmunlar ve özlü mânalar ihtiva eder. Kasidedeki üstün mevkiinden dolayı kendisinden sonra gelen büyük kasideciler onu üstat kabul etmiştir. Divanından başka elde bulunan dağınık beyitlerin değişik vezinlerinden Rûdekî'nin bazı mesnevilerinin olduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan adları bilinenler, Sâmânî Emîri Nûh b. Nasr'ın ve Deylemli kumandanlardan Mâkân-ı Kâkî ile ünlü vezir

Ebü'l-Fazl Bel'amî'nin teşvikiyle Farsça mensur bir esere dayanarak nazmettiği, bugün elde sadece 200 beyti kalan (Saîd-i Nefîsî, s. 1076-1090) Kelîle ve Dimne ile birkaç beyti bulunan Sindbâdnâme, Arâyisü'n-nefâʾis ve Devrân-ı Âfitâb'dır (a.g.e., s. 1096-1112).

Rûdekî, İran edebiyatında en fazla örnek alınıp taklit edilen şairlerden biridir. Kendisine yakın bir zamanda yaşamış olan Gazâirî-i Râzî ve

Ferruhî-i Sîstânî ile Muhtârî, Sûzenî-i Semerkandî gibi şairler onun şiirleriyle aynı vezin ve kafiyede şiirler söylemiştir. Muhammed b. Münevver'in 574 (1178) yılında yazdığı Esrârü't-tevḥîd adlı tasavvufî eserde lafız ve üslûp bakımından Rûdekî'ninkileri andıran şiirler vardır. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî de Rûdekî'nin şiirleriyle aynı vezin, redif ve kafiyede birkaç gazel söylemiş, bazan da onun kullandığı mazmunları kullanmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

Rûdekî, Stikhi (nşr. I. S. Braginskiy), Moskova 1964; Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîḫ (nşr. Kāsım Ganî - Ali Ekber Feyyâz), Tahran 1324 hş., s. 61, 188, 239, 366, 599; Târîḫ-i Sîstân (nşr. Bahâr), Tahran 1314 hş., s. 316-324; Râdûyânî, Tercümânü'l-belâġa (nşr. Ahmed Ateş), İstanbul 1949, s. 22, 25, 75, 77, 78, 90-92; Nizâmî-i Arûzî, Çehâr Maḳāle (nşr. Muhammed Kazvînî), London-Leyden 1910, s. 28; Sem'ânî, el-Ensâb, VI, 184; Avfî, Lübâb, II, 6-9; Şems-i Kays, el-Muʿcem fî meʿâyiri eşʿâri'l-ʿAcem (nşr. Sîrûs-i Şemîsa), Tahran 1373 hş., s. 119; Devletşah, Teẕkire, s. 31-33; Rızâ Kulı Han Hidâyet, Mecmaʿu'l-fuṣaḥâʾ (nşr. Müzâhir Musaffâ), Tahran 1382 hş., II/1, s. 875-886; Abdülganî Mirzoyev, Ebû ʿAbdillâh Rûdekî, Stalinâbâd 1958; Safâ, Edebiyyât, I, 371-389; A. E. Bertels, Târîḫ-i Edebiyyât-ı Fârsî (trc. Sîrûs İzdî), Tahran 1374 hş., I, 213; Mehmet Atalay, Başlangıçtan Gaznelilere Kadar İran Edebiyatı Tarihi, Erzurum 2000, s. 153-173; Tibyâniyân, "Rûdekî", Ferhengnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1380 hş., I, 460-462; Saîd-i Nefîsî, Muḥîṭ-i Zindegî ve Aḥvâl ve Eşʿâr-ı Rûdekî, Tahran 1382 hş.; E. D. Ross, "Rudaki and Pseudo-Rudaki", JRAS (1924), s. 609-644; a.mlf., "A Qasida by Rudaki", a.e. (1926), s. 213-237; M. Debîr-i Siyâkī, "Rûdekî ve Sindbâd-nâme", Yaġmâ, VIII, Tahran 1334 hş., s. 218-223, 320-324, 413-416; Müctebâ Mînovî, "Dâstân-ı Kelîle ve Dimne-i Rûdekî", Ferhengi Îrân-zemîn, V, Tahran 1336 hş., s. 266-278; Celâleddin Hümâî, "Rûdekî ve İḫtirâʿi Rubâʿî", Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât, VI/3-4, Tahran 1338 hş., s. 40-48; Yahyâ Tâlibiyân, "İstiʿâre der Şiʿr-i Rûdekî", Ferheng, XVI, Tahran 1382 hş., s. 179-189;

Henri Massé, “Rûdekî”, İA, IX, 761-763; F. C. de Blois, “Rūdakī”, EI$^2$ (İng.), VIII, 585-586.

Mürsel Öztürk

# RUFÂİYYE

(bk. RİFÂİYYE).

# RÛFÜS el-EFSÎSÎ

(ö. 100 civarı)

Roma döneminde yaşamış ünlü Grek hekimi.

İlkçağ'ın önde gelen hekimlerinden biri olup İskenderiye'de ve Roma'da mesleğini icra etmiştir; aslen Efeslidir. Greko-Romen dönemin en büyük hekimlerinden olmasına rağmen kendisinden bir asır kadar sonra yaşayan Câlînûs'un (Galen) gölgesinde kalmış, hatta birçok eseri ona mal edilmiştir. İbnü'n-Nedîm tarih belirtmeden onun Galen'den önce yaşadığını söyler ve kırk üç eserinin adını verir (el-Fihrist, s. 350). Ancak bunların hepsinin müstakil çalışma mı yoksa bazılarının diğerlerinin bölümlerinden mi ibaret olduğu hususu belli değildir. İbnü'l-Kıftî ise nereden kaynaklandığı tesbit edilemeyen yanlış bir bilgiye dayanarak Rûfüs'ün Aristo'dan önceki bir dönemde yaşadığını, tıp ve tabiat ilimleri alanında birçok kitap yazdığını, fakat o çağda ilimler henüz yeterince gelişmediğinden kanıtlamalarında çeşitli zayıflık ve hataların bulunduğunu, bu yüzden hem Aristo hem Galen tarafından eleştirildiğini söylemekte ve tıbba dair birçok eserinin Arapça'ya çevrildiğini belirtmektedir; ancak bunların adlarını vermemiştir (İḫbârü'l-ʿulemâʾ, s. 185). İbn Ebû Usaybia'nın Huneyn b. İshak'tan naklettiğine göre Rûfüs'ün kitaplarından bazıları yanlışlıkla Galen'e nisbet edilmiştir; meselâ Maḳāle fi'l-yereḳān bunlardan biridir (ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 148). Rûfüs'ün çalışmalarının Galen'in tıptaki başarılarında hayli etkili olduğunda şüphe yoktur. Nitekim Galen, Roma'daki bir yangın sırasında şahsî eşyasıyla birlikte kitaplarının yandığını, bunların içinde Rûfüs'e ait et-Tiryâḳ ve's-sümûm ve ʿilâcü'l-mesmûmîn ile Terkîbü'l-edviye bi-ḥisâbi'l-ʿille ve'z-zamân adlı eserlerin de bulunduğunu anlatmaktadır (İbn Fâtik, s. 294). Rûfüs'ün eserleri VIII-X. yüzyıl müslüman hekimlerinin kaynakları arasında iken daha sonra pek gündeme gelmemiştir. Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî elli yedi yerde onun kitaplarına atıfta bulunmaktadır. Ch. E. Ruelle, Oeuvers de Rufus d'Ephèse adlı çalışmasında (Paris 1879) el-Ḥâvî'nin Latince tercümesi olan Continens'te Rûfüs'ün eserlerine ait bazı parçaları (s. 453-548) yayımlamıştır (Sezgin, III, 65).

Eserleri. Birçoğu Grekçe literatürde bulunmayan Rûfüs'e ait altmış civarındaki eserin künyesi Arapça kaynaklarda mevcutsa da yapılan iktibasların dışında bunlardan günümüze ulaşan olmamıştır. Bu eserlerin başlıcaları şunlardır: 1. Kitâb men lâ yaḥḍuruhû ṭabîb. Pratik tıbbî bilgiler içeren ve iki makaleden oluşan eser tıp tarihinde örnek teşkil ettiğinden birçok hekim aynı başlığı taşıyan eserler kaleme almıştır. Bazı kaynaklar bunu Tedbîru men

lâ yaḥḍuruhü'ṭ-ṭabîb şeklinde kaydetmektedir (İbnü'n-Nedîm, s. 350; Sezgin, III, 65). 2. Kitâbü'l-Mirreti's-sevdâ (Maḳāle fî mâliḫulyâ). Melankoliye dair iki makaleden ibarettir (Ebû Bekir er-Râzî, I, 74, 162; İbnü'n-Nedîm, s. 350; Sezgin, III, 65; EI² [İng.], VIII, 588). 3. Kitâbü'l-Yereḳān ve'l-mirâr (Maḳāle fi'l-yereḳān) (İbnü'n-Nedîm, s. 350; Sezgin, III, 65; EI² [İng.], VIII, 588). Yanlışlıkla Galen'e isnat edilmiştir (İbn Ebû Usaybia, s. 148). 4. Kitâbü't-Tedbîr. Koruyucu hekimlikle ilgili eser iki makaleden oluşmaktadır (Ebû Bekir er-Râzî, I, 162, 163; XV, 211; XX, 169, 206; İbnü'n-Nedîm, s. 350; Sezgin, III, 66). 5. Kitâb Ẕâtü'l-cenb ve ẕâtü'r-riʾe (Ebû Bekir er-Râzî, I, 191, 221, 222; İbnü'n-Nedîm, s. 350). 6. Tehzîlü's-semîn. Diyete dair bu eserle İbnü'n-Nedîm'in verdiği listedeki Kitâb Tenkīṣü'l-laḥm aynı eser olabilir (Ebû Bekir er-Râzî, VI, 281, 287-288; IX, 96; X, 298, 330; İbnü'n-Nedîm, s. 350). 7. Kitâbü'l-Leben (Kitâb Şürbi'l-leben) (Ebû Bekir er-Râzî, IV, 102; VI, 58; VII, 272-273). 8. Kitâb fî ʿilâci'l-ḥummeyât (Kitâbü'l-Ḥumma'r-ribʿ) Sıtmanın tedavisiyle ilgili bir makaledir (Ebû Bekir er-Râzî, XV, 90; İbnü'n-Nedîm, s. 350). 9. Kitâbü'l-Emrâż elletî taʿriżu fi'l-mefâṣıl (Kitâb Aġrâzü'l-mefâṣıl) (Ebû Bekir er-Râzî, VII, 201; XI, 162, 180, 216-220, 270; İbnü'n-Nedîm, s. 350). 10. Kitâb ʿİleli'l-külâ ve'l-mesâne (Veceʿu'l-külâ, Maḳāle fî edviyeti'l-külâ ve'l-mesâne) (Ebû Bekir er-Râzî, X, 42, 46, 54, 64; İbnü'n-Nedîm, s. 350; Rûfüs'ün eserleriyle ilgili daha geniş bilgi için bk. Sezgin, III, 65-68).

## BİBLİYOGRAFYA

Ebû Bekir er-Râzî, el-Ḥâvî fi'ṭ-ṭıb (nşr. Muhammed Muhammed İsmâil), Beyrut 1421/2000, I, 47, 74, 162, 163, 191, 221, 222; IV, 102; VI, 58, 281,

287-288; VII, 201, 272-273; IX, 96; X, 42, 46, 54, 64, 298, 330; XI, 162, 180, 216-220, 270; XV, 90, 211; XX, 169, 206; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 350; İbn Fâtik, Muḫtârü'l-ḥikem ve meḥâsinü'l-kelim (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1980, s. 294; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ (Lippert), s. 185; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 148; Sezgin, GAS, III, 64-68; M. Ullmann, "Rūfus al-Afsīsī", EI² (İng.), VIII, 588-589; "Rûfus d'Ephèse", Le grand Robert des noms propres, Paris 1987, V, 2767.

Mahmut Kaya

# RUH

(الروح)

İnsanın hayatiyetini sağlayan, idrak edici ve bilici unsuru.

Sözlükte “gitmek, geçmek; (hava) rüzgârlı olmak; (bir şey) geniş ve ferahlık verici olmak” mânalarındaki revh kökünden isim olan rûh kelimesi terim olarak genellikle “canlılarda hayatı sağlayan unsur” şeklinde tanımlanmaktadır. Ruh, bir anlamda kendisinin bir cüzünü teşkil eden ve devamlılığını sağlayan “nefes” mânasına da gelir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “rvḥ” md.; Lisânü’l-ʿArab, “rvḥ” md.). Farklı tarifleri yapılmakla birlikte ruhun âlimlerin çoğunluğunun anlayışı çerçevesinde şöyle tarif edilmesi mümkündür: “Ana rahminde oluşması sırasında melek tarafından insanın bedenine üflenen ve ölümü anında insan bedeninden çıkarılan idrak edici ve bilici hakikati.” Nazzâm, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Gazzâlî, Râgıb el-İsfahânî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî’nin tercih ettiği tanımlar da buna benzer şekildedir. İnsanın algılayıcı ve bilici varlık olabilmesi için öncelikle biyolojik canlılığa sahip kılınan bedeni yaratılır, canlı organizma teşekkül etmeye başlayınca algılayıcı ve bilici özü de buna eklenir (Mâtürîdî, Teʾvîlâtü Ehli’s-sünne, III, 213, 421; Gazzâlî, İḥyâʾü ʿulûmi’d-dîn, III, 3). İnsan ruhu denilince canlılık, bilinç, akıl, idrak, irade gibi niteliklere sahip bir özden söz edilmiş olur. İnsanların hayvanlardan farklı olması ruhlarının değişik yaratılmasından kaynaklanır. İnsanlar arasındaki fark da aynı ruh türü içinde değişik mertebelerde bulunmalarının sonucudur. Peygamberlerin gayb âleminden bilgi almaları yüksek bir ruhî mertebeye sahip kılınmalarıyla irtibatlıdır (Elmalılı, I, 408-410). Dinî literatürde nefis kavramını ruhla eş anlamda kullananlar bulunduğu gibi nefis ve ruh arasında fark gözetenler de vardır. Bazı âlimlere göre ruh hem biyolojik canlılığı hem de algılayan ve bilen insanî özü ifade ettiği halde nefis sadece ikinci anlamı içerir. Nefsi ateş ve toprak kaynaklı, ruhu nûrânî tabiatlı kabul edenler de vardır (Âlûsî, XV, 157-158; Reşîd Rızâ, IV, 328-329). Nefis kelimesi insanın ruh ve beden bütünlüğüne isim olarak verildiği halde ruh bedeni ifade etmek için kullanılmaz.

Kur’an’da ve Hadiste Ruh. Kur’ân-ı Kerîm’de ruh kelimesi yirmi bir yerde geçer. Bunların dördü “er-rûh” şeklinde yalın olarak kullanılmış, on ikisi çeşitli terkiplerle Allah’a izâfe edilmiş, dördü “rûhu’l-kuds”, biri “er-rûhu’l-emîn” şeklinde yer almıştır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “rûḥ” md.). Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, Kur’an’da geçen ruh kelimelerinin sekiz mânaya geldiğini belirtir: Canlıların hayatiyetini sağlayan ruh, Cebrâil (rûhu’l-kuds, er-rûhu’l-emîn), büyük bir melek, vahiy, rahmet, emir, üflemekle meydana gelen bir tür yel, hayat (Nüzhetü’l-aʿyün, s. 322-324). Cenâb-ı Hakk’ın uyku halindeki insanın nefsini aldığını (ez-Zümer 39/42) ve ölümünden sonra ibret olması için Firavun’un bedenini geride bıraktığını (Yûnus 10/92) bildiren âyetlerde bedenin yanı sıra insanın nefsinin de bulunduğu belirtilerek ruh-beden ayırımına işaret edilmiş, âlimlerin çoğunluğu bu âyetlerdeki nefsin ruh anlamına geldiğini söylemiştir (Taberî, XI, 106; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, VII, 105). İnsanın yaratılışından söz eden âyetlerde bildirildiğine göre Allah, Âdem’i önce çamur halindeki topraktan şekillendirmiş, ardından ona “ruh”undan üflemiş (el-Hicr 15/28-30; Sâd 38/71-72), Âdem’in soyunu ise önemsenmeyen bir sıvıdan (sperm) üretip belli bir şekle soktuktan sonra ana rahminde ona ruhundan üflemek suretiyle insan haline getirmiştir (es-Secde 32/7-9). İnsan türünün üreme mekanizmasına temas eden diğer bir yerde (el-Mü’minûn 23/12-16) rahimde başlayıp devam eden merhalelerden sonra “başka bir yaratma”dan söz edilmiştir ki başta İbn Abbas olmak üzere birçok müfessire göre bu ruhundan üflemeye yapılmış bir atıf olmalıdır (Taberî, XVIII, 10-11; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü Ehli’s-sünne, III, 396).

Allah’ın ilk insanın bedenine, ayrıca ana rahminde belli bir aşamaya gelen ceninlere ruhundan üflemesi konusunda müfessirlerce çeşitli yorumlar yapılmıştır. Bazı âyetlerde, Meryem’i Îsâ’ya hamile bırakmak için Cenâb-ı Hakk’ın insan şekline bürünmüş olarak gönderdiği Cibrîl’den “ruhumuz” diye söz etmesini ve, “Meryem’e ruhumuzdan üfledik” meâlindeki beyanını (Meryem 19/17-19; el-Enbiyâ 21/91) dikkate alan âlimler Allah’ın “ruhum” veya “ruhumuz” tabirleriyle Cibrîl’i, “üfledim” veya “üfledik” tabirleriyle de Rûhulkudüs, Rûhulemîn, Rûh gibi isimleri bulunan Cibrîl vasıtasıyla insanda ruh yaratmasını murat ettiği sonucuna varmıştır. Hz. Âdem’in ve soyunun yaratılışı dile getirilirken kullanılan “ruhumdan üfledim” ifadesine de aynı anlam verilmiştir. Bu tür beyanlarla Allah’ın zâtı veya zâtından bir parça değil Cibrîl kastedilmiştir. Şu farkla ki Hz. Âdem ile Îsâ’nın

yaratılmasında bizzat Cibrîl ilâhî buyruğu yerine getirmiş, insan soyunun yaratılmasında ise Cibrîl'in emrinde bulunan yardımcıları bu emri icra etmiştir. Önde gelen âlimlere göre sadece "er-rûh" şeklinin geçtiği âyetlerle de (el-Meâric 70/3-4; en-Nebe' 78/38; el-Kadr 87/4) Cibrîl kastedilmiştir. Nezdindeki yüksek mertebesini belirtmek için Allah Teâlâ, Cibrîl'den "ruhum" veya "ruhumuz" diye söz etmiştir (meselâ bk. Taberî, I, 404; III, 2; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, I, 173; VIII, 28; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XIX, 219-220; XXII, 218). Bazı âlimler ise bu âyetlerdeki "er-rûh"un Cibrîl dışında büyük bir melek olabileceği görüşündedir (Beyhakī, s. 462; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 251; Elmalılı, VII, 5546). Allah'ın insana ruh üflemesi ise onda bir ruh yaratıp varlıkları algılama ve bilme gücü vermesi olarak anlaşılmıştır (Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XXII, 65). Mâtürîdî, ruhun bedene üflenmesini nefesin bir kabın içine üflenmesi halinde onun her tarafına nüfuz edip yayılmasına benzetir (Teʾvîlâtü Ehli's-sünne, V, 231, 312). Elmalılı Muhammed Hamdi "biyolojik canlılık" anlamına gelen ruhun melek tarafından, "rabbin emri" olan ve Kur'an'da nefis olarak da adlandırılan ruhun ise doğrudan doğruya Allah tarafından insana üflendiği görüşündedir (Hak Dini, V, 4129). "Ruh rabbimin emrindendir" meâlindeki âyette geçen "er-rûh"u (el-İsrâ 17/85) bazı müfessirler, bedenin hayat sahibi olmasını sağlayan ve Allah'ın yaratıklarından biri olan insan ruhu olarak yorumlarken bazıları buradaki ruh ile Cebrâil'in, başka bir grup da insanlara ruh üflemekle görevlendirilen Rûh isimli büyük bir meleğin yahut Kur'an'ın kastedildiğini söylemiştir (Taberî, XV, 155-156; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, VIII, 348-349; Beyhakī, s. 459; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XXI, 37-39).

Ruhun bedenden alınıp tutulmasına "teveffî", ölüme "vefat", ölen insana da "müteveffâ" denilmiştir. Âyetlerde belirtildiğine göre her nefis ölümü tadar ve sonra Allah'a döndürülür, Allah eceli gelen hiçbir nefsin ölümünü ertelemez (el-Ankebût 29/57; el-Münâfikūn 63/11). Teveffî fiilinin kullanıldığı âyetlerin birinde açıklandığına göre Allah nefisleri ölümleri anında, ölmeyenleri de uykularında alır; haklarında ölüm hükmü verdiği nefisleri tutar, diğerlerini ise belirlenmiş ölüm vaktine kadar salıverir (ez-Zümer 39/42). İnsanları Allah'ın elçileri olan melekler vefat ettirir (el-En'âm 6/61; el-A'râf 7/37). Yine Kur'ân-ı Kerîm'de belirtildiğine göre melekler kâfirleri vefat ettirirken ellerini onların üzerine uzatır, yüzlerine ve arkalarına vurup

kendilerine, “Çıkarın nefislerinizi ...” diye hitap ederler (el-En‘âm 6/93; el-Enfâl 8/50-51; Muhammed 47/27; krş. Taberî, VII, 276; X, 22). Müfessirlerin bir kısmı, Vâkıa sûresinin 83-96. âyetlerinde zikredilen ceza ve nimetlerin ölümden itibaren ruhen vuku bulacağını kabul etmiştir (a.g.e., XXVII, 212). “Rabbimiz Allah’tır” deyip sonra dosdoğru davranan müminlere ölümleri anında meleklerin ineceğini, onlara güvenlik ve cennet müjdesi ulaştıracağını bildiren âyette (Fussılet 41/30) söz konusu edilen hayatın da ruhun hayatı olması gerekir (a.g.e., XXIV, 116). Müfessirler, ikinci hayat için diriltilen insanların ölüm anından kıyamete kadar bulundukları mekânı “uyuma yeri” (merkad) olarak algıladıklarını bildiren âyeti (Yâsîn 36/51-53) yorumlarken ölümden hemen sonra mümin ruhların cennet nimetlerini, kâfir ruhların da cehennem azabını bir şekilde hissettiklerini belirtmişlerdir (a.g.e., XXII, 161).

Çeşitli hadislerde ruh kelimesinin yanı sıra onun yerine nefis ve “neseme” kelimeleri de kullanılır (meselâ bk. el-Muvaṭṭaʾ, “Cenâʾiz”, 49; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 16; Nesâî, “Cenâʾiz”, 117). Açık bir şekilde ruh-beden ayırımının yapıldığı hadisler vardır (Buhârî, “Büyûʿ”, 17-18; Müslim, “Fiten”, 110; bk. Wensinck, Miftâḥu künûzi’s-sünne, “rûḥ”, “mevṭ” md.leri). İlgili hadislerde belirtildiğine göre ana rahmindeki cenine 120 günlük teşekkül döneminden sonra Allah’ın gönderdiği bir melek tarafından ruh üflenir; ölüm anında da meleklerce ruh bedeninden alınır (Müsned, II, 323, 398; Buhârî, “Bedʾü’l-ḫalḳ”, 6, “Enbiyâʾ”, 50; Müslim, “Ḳader”, 1). Ruhun kabzedilmesi hadislerde yaygın bir tabir olarak yer alır. Bu hadislerde açıklandığına göre peygamberlerin ruhları kabzedileceği sırada cennetteki yerleri kendilerine gösterilir ve dünyada yaşamaya devam etmekle cennetteki makamlarını tercih etmek arasında serbest bırakılır. Hz. Âişe, Resûlullah’ın vefat hastalığında, “Allahım, beni refik-i a‘lâya ulaştır!” dediğini duyunca, “Onun peygamberler ve sıddîklarla birlikte a‘lâ-i illiyyîne gitmeyi tercih ettiğini anladım” demiştir (Buhârî, “Meġāzî”, 83; Müslim, “Feżâʾilü’s-ṣaḥâbe”, 85-87). Resûl-i Ekrem, kendisine salâtü selâm getirene mukabele etmek için ruhunun Allah tarafından bedenine iade edildiğini söylemiş (Müsned, II, 527; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 97), ölürken insanın çekilip alınan ruhunu gözüyle izlediğini haber vermiştir (Müslim, “Cenâʾiz”, 7, 9; İbn Mâce, “Zühd”, 31). Bazı hadislerde insanın ruhunu meleklerin aldığı, bazılarında da Allah’ın kabzettiği bildirilir (Müsned, II, 256; Buhârî, “Tevḥîd”, 3). Ancak söz konusu iki hadisin nihaî mânaları arasında fark

yoktur. Allah'ın kişinin ruhunu alması ölüm emrini ilgili meleğe vermesi şeklinde anlaşılmalıdır.

Hadislerde ölümden sonra insan ruhunun durumu için verilen bilgileri şöylece özetlemek mümkündür: Rahmet melekleri tarafından bedenden alınan müminin ruhu semaya yükseltilir, açılan gök kapılarından geçirilerek ilâhî rahmet ve cennetle müjdelenir. Azap meleklerince kabzedilen kâfirin ruhu ise göğe yükseltilince kapılar açılmayıp kabrine iade edilir (Müsned, VI, 140; Müslim, "Cenâʾiz", 73, "Tevbe", 46; İbn Mâce, "Zühd", 30-31; Taberî, VIII, 176). Resûl-i Ekrem, Bedir Gazvesi'n-de katledilen müşriklere ait cesetlerin yanına giderek onlara, "Rabbinizin size önceden haber verdiği acı sonucu tattınız mı?" diye hitap edince Hz. Ömer, "Ruhları bulunmayan cesetlere mi hitap ediyorsun?" diye sormuş, o da, "Onlara söylediğimi siz duyamazsınız ama onlar duyar" demiştir (Buhârî, "Meġāzî", 8; Müslim, "Cenâʾiz", 26, "Cennet", 76). Yine savaşta şehid düşen Caʿfer-i Tayyâr'ın cennette uçtuğunu bildirmiş, şehidlerle sâlih müminlere ait ruhların cennette yeşil kuşların üzerinde diledikleri yerlere uçup birbirini ziyaret ettiğini, mümine ait ruhun cennet ağacına asılı durduğunu, Cenâb-ı Hakk'ın kıyamet gününde onu cesedine iade edeceğini söylemiştir (Müsned, III, 455; VI, 424-425; Buhârî, "Meġāzî", 9, 28; "Cihâd ve's-siyer", 6, 14, 19, 21, 22; İbn Mâce, "Cihâd", 24; İbnü'l-Esîr, I, 90, 328-329, 361; IV, 249; V, 180; Bedreddin el-Aynî, XIV, 112).

Ruhun Varlığı ve Özellikleri. Ashabın ruhun varlığına inanıp ruh-beden ayırımı yaptığına dair bilgiler çeşitli kaynaklarda yer almaktadır. Hz. Ebû Bekir, Resûlullah'ın vefatı üzerine defnedileceği yer konusundaki soruya "Allah'ın ruhunu aldığı yere" diye cevap verirken ruhun kabzedilmesi tabirini kullanmış (İbnü'l-Esîr, III, 36), Hz. Âişe miʿrac olayında Resûl-i Ekrem'in bedeninin yataktan ayrılmadığını, Allah'ın onun ruhunu yürüttüğünü söylemiş (İbn İshak, s. 275; İbn Hişâm, II, 40), Tufeyl b. Amr, Yemâme savaşında şehid olmadan önceki gece gördüğü rüyasını yorumlarken, "Başımın tıraş edilmesi boynumun vurulmasıdır, ağzımdan kuşun çıkması ruhumun bedenimden ayrılmasıdır" demiştir (İbn Hişâm, II, 25). Hz. Ömer, Uhud Gazvesi'nin sonunda Ebû Süfyân'a, "Bizim ölülerimiz cennette, sizin müşrik ölüleriniz cehennemdedir" diye seslenmiş (İbn İshak, s. 313), Abdullah b. Ömer bedenlerin toprakta çürüyüp gittiğini, ruhların ise Allah katında bulunduğunu belirtmiştir (İbn Hazm, IV, 119).

Ayrıca ashabın, şehidlere ait ruhların beyaz kuşlar üzerinde bulunduklarına ve sidretü'l-müntehâda cennet meyvelerinden yediklerine, cennette arşın altında diledikleri yerlerde dolaştıklarına inandığı nakledilmiştir (Taberî, IV, 171, 172).

Sahâbe neslinden sonra insanın ruh ve bedenden müteşekkil bir varlık olduğu inancı Hasan-ı Basrî ve diğer tâbiîn âlimlerince benimsenip devam ettirilmiştir (Taberî, XXVII, 212; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 289; Ravza Cemâl Husarî, s. 224). Hasan-ı Basrî, çeşitli âyetleri tefsir ederken insanın ruh ve bedenden oluştuğunu belirterek ana rahminde yaratılışı sırasında ruhun melek tarafından cenine üflenip ölüm anında yine melek tarafından bedenden alındığını, kabirde azap ve nimetin gerçekleştiğini ve şehidlere ait ruhların cennete yükseldiğini söylemiştir (Tefsîr, I, 188, 427; II, 150, 229, 331, 419). Daha sonra ruh kavramına temas eden ve insanın ruh ile bedenden teşekkül ettiğine dikkat çeken ilk kelâmcı Cehm b. Safvân'dır. Cehm ruhun var olduğunu, fakat Allah'ın görülememesi gibi ruhun da görülemediğini Sümeniyye ile Allah'ın varlığına ilişkin olarak yaptığı tartışmalarda belirtmiştir (Ahmed b. Hanbel, s. 66). Ebû Hanîfe başta olmak üzere erken devir kelâm âlimlerinin çoğunluğu ruh-beden ayırımı yapmıştır. Hişâm b. Hakem, Bişr b. Mu'temir, Nazzâm, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Taberî ve Mâtürîdî gibi âlimler ruh yerine bazan nefis kelimesini kullanmakla birlikte insanın ruh ve bedenden meydana geldiğini kabul etmiştir (Taberî, XV, 26; Eş'arî, s. 331; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, VI, 410; VII, 105). Kelâm ekollerinin kurulmaya başlamasından itibaren ruhun varlığı ve mahiyeti konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Nazzâm, Muammer b. Abbâd, Ca'fer b. Mübeşşir, Ca'fer b. Harb gibi Mu'tezile kelâmcıları ruh-beden ayırımı yaparak ruhun varlığını kabul ederken İbn Keysân el-Esam ve Kādî Abdülcebbâr gibi kelâmcılar ruh-beden ayırımına karşı çıkıp ashaptan itibaren gelen bu yaklaşımdan uzaklaşmışlardır (Eş'arî, s. 331-337; Kādî Abdülcebbâr, XI, 310-341). Sünnî kelâm sistemini kuran Mâtürîdî ile Eş'arî ruh ile beden arasında ayırıma gidip ruhun varlığını kabul ettikleri halde bu âlimlerin ruha sadece "biyolojik canlılık" anlamı verdiği yolunda bazı iddialar ileri sürülmüştür (Yar, s. 48; Dalkılıç, s. 146, 210-212). Ancak bu telakkiler kaynaklardaki bilgilerle bağdaşmamaktadır. Zira Mâtürîdî,

insanın teneffüs yoluyla canlı olmasını ruh kelimesiyle belirtmekle birlikte varlıkları algılayan, bazan “nefs-i derrâke” diye söz ettiği unsura da ruh demektedir (Teʾvîlâtü Ehli’s-sünne, IV, 311-312). Eş‘arî de ölüm anında bedenden çıkan ruhun varlığını kabul eder ve latif bir cisim olarak nitelediği ruhun insan bedenine konulmasını mümkün görür (İbn Fûrek, s. 44, 271, 280-281).

Ashaptan itibaren benimsenen ruh inancı kelâmcıların çoğunluğunca devam ettirilmiştir. Hasan-ı Basrî, Ebû Hanîfe, Mu‘tezile’den Bişr b. Mu‘temir ve Muammer b. Abbâd ruhun varlığından söz eden ilk âlimlerdir. Kelâmcıların ruhun varlığına ilişkin naklî ve aklî delilleri şöylece özetlenebilir: Âyet ve hadislerde ruhun varlığına dair bilgiler mevcuttur. Hz. Peygamber ruh hakkındaki soruya onun Allah’ın bir işi (emr) olduğu cevabını vermiştir. Kur’an’da bedenin oluşumu belli bir aşamaya gelince başka bir yaratılışa kavuşturulduğu bildirilmiş, hadislerde bu yaratılış melek tarafından cenine ruhun üflenmesi şeklinde açıklanmış, uyku ve ölüm anında nefislerin bedenden alındığı ve bunun meleklerce Allah adına gerçekleştirildiği haber verilmiştir. Kur’an’da Allah’ın âdemoğullarının soyunu sırtlarından aldığı ve onlara, “Rabbiniz değil miyim?” diye hitap edip “evet” cevabını aldığı bildirilmiştir (el-A‘râf 7/172); bu ise insanların bedenleriyle değil ruhlarıyla gerçekleşmiş bir olaydır (İbn Hazm, IV, 123-125; V, 204). Cenâb-ı Hakk’ın kendi zâtına nisbet ettiği ruhtan insan bedenine üflendiği ifade edilmiş, bedenin ölümünden sonra insanın akletmeye ve algılamaya devam ettiğine dikkat çekilmiş, yine insanın razı olan ve olunan bir unsurunun (nefs-i mutmainne) Allah’a döndüğü vurgulanmış (Fahreddin er-Râzî, el-Meṭâlibü’l-ʿâliye, VII, 132-135; Mefâtîḥu’l-ġayb, XXI, 41, 51-52), meleklerin ölüm anında insana hitap ettiğini, ölen kişinin de onlara cevap verdiğini bildiren âyetlerde (en-Nisâ 4/97; en-Nahl 16/28-29, 32) meleklerin muhatabının ruhlar olduğuna işaret edilmiş (Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, V, 146, 340), Hz. Peygamber’in ve müslümanların ölülerine Allah’tan rahmet dilemesi, bedenin çürümesinden sonra kişinin rahmete konu olan bir unsurunun devam ettiğine kanıt sayılmış ve rüyayı görenin de ruh olduğu belirtilmiştir (Fahreddin er-Râzî, el-Meṭâlibü’l-ʿâliye, VII, 131; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 8, 46; Seffârînî, II, 60-63).

Ruhun varlığına ilişkin aklî deliller ise kısaca şöyledir: Çocukluktan ölüme kadar insanın bedeni sürekli değişime uğrarken benlik şuurunun hiçbir

değişikliğe uğramadan varlığını sürdürmesi insanın bedensel varlığından farklı bir unsurunun bulunduğunu gösterir (Fahreddin er-Râzî, el-Metâlibü'l-ʿâliye, VII, 101). Varlıkları algılama, bilgi üretme ve Allah'a inanıp itaat etme kabiliyetinin sadece insanda bulunması da onun diğer canlılardan farklı bir unsura sahip olduğunu gösterir. Nitekim riyâzet yoluyla bedenlerini zayıflatan bazı insanlarda ruhî güçler gelişebilmekte ve daha ileri düzeyde bir kalbî derinleşme ve zihnî yoğunlaşma imkânı ortaya çıkmaktadır (Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XXI, 14-15).

Âlimler, naslarda verilen bilgilerden ve bunların yorumundan hareketle ruhun özelliklerini şöyle belirlemiştir: Ruhun cevheri meleklerin cevheri türünden olup nûrânî bir özelliğe ve bağımsız bir varlığa sahiptir, bedenin şekline bürünüp süratle hareket eder ve uzun mesafeleri kısa sürede alır, ilâhî mârifet ve muhabbet sayesinde gücü artar. Onun bedene konulmasının hikmeti imtihana tâbi tutulmasıdır. Bedenden çıkarılıp alındığında müminin ruhundan güzel koku, kâfirin ruhundan kötü koku yayılır (Hayyât, s. 34; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XXI, 91; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 58-69; Bedreddin el-Aynî, XVII, 26). Allah'a iman ve itaat açısından ruhların özellikleri farklıdır. Bazılarında cismanî, bazılarında ruhanî taraf ağır basar. Bu anlamda en yüksek ruhlu insanlar peygamberlerdir, onları sâlihlerle âlimlerin ruhları izler (Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XXXI, 31; Bedreddin el-Aynî, IV, 48-51). Ruh veya nefis bilmek, akıl yürütmek gibi insanî niteliklerin kaynağını teşkil eder, beden ve duyu organları ise ruhun vasıtaları konumundadır (İbn Hazm, V, 198-203; Reşîd Rızâ, IX, 159-160).

Ruhun Mahiyeti. Ruhun mahiyeti konusunda âlimler arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. 1. Ruhun mahiyetini bilmek mümkün değildir, çünkü ruh rabbin emrinden olması itibariyle gaybî bir konudur. Bu görüşü benimseyen Ali el-Kārî, Ehl-i sünnet âlimlerinin ekserisinin aynı kanaatte olduğunu belirtir. Şaʿrânî ise bu anlayışı Sûfiyye çoğunluğu ile bazı kelâmcılara atfeder (Eşʿarî, s. 334; Bedreddin el-Aynî, XIV, 112; Şaʿrânî, II, 122). 2. Ruh bedenin şekline bürünen ve duyularla algılanamayan madde dışı bir varlıktır. Muhammed Abduh, Mâlik b. Enes'e nisbet edilen bu görüşle ruhun bedenin şeklini almış "esîr" denilen maddeden ibaret olduğunu savunan XX. yüzyıl ruh bilimcilerinin görüşleri arasında benzerlik bulunduğunu ileri sürer (Reşîd Rızâ, II, 39). 3. Ruh soyut, kutsal

ve basit bir cevher olup bedenin bütününe yayılmıştır. Madde türünden bir cisim, cevher veya araz değil tek bir cevherdir, başlı başına vardır, zaman ve mekânla sınırlı değildir, duyularla algılanamaz. Allah'ın "ol" emriyle bedende yaratılmıştır, ruh bedenden alınınca insan ölür. Muammer b. Abbâd, Nazzâm, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, İbn Sînâ, Râgıb el-İsfahânî, Ebû Zeyd ed-Debûsî, Gazzâlî gibi farklı ekollere mensup kelâmcı ve filozofların yanı sıra bir grup Sûfiyye bu görüştedir (Eş'arî, s. 329, 333-334; Kādî Abdülcebbâr, XI, 310; İbn Hazm, V, 202). 4. Ruh latif, nûrânî ve semavî bir cisimdir, gül suyunun gülün maddesine yayıldığı gibi bedene yayılmıştır. Ruh bedene ait bir araz olamaz, çünkü araz sürekli yok olup yeniden yaratılır. Eğer ruh araz olsaydı insanın her an farklı bir ruha, kimlik ve kişiliğe sahip olması gerekirdi. Naslarda ruhun ölümden sonra azap veya nimeti algılayacağının bildirilmesi de onun cisim olduğunu kanıtlar, ayrıca araz için böyle bir durumdan söz edilemez. Latif cisim olması duyularla algılanmasını gerektirmez, sadece maddî cisimlere benzemeyen bir cisim olmasını zorunlu kılar. İnsanın düşünen, akıl yürüten ve bilen bir varlık olması da ruhun araz niteliği taşımasını imkânsız kılar. Latif cisim olan ruh ile insandaki "biyolojik canlılık" anlamına gelen ruh aynı şey değildir. Ebû Ali el-Cübbâî, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, İbn Hazm, Fahreddin er-Râzî, İbn Kayyim el-Cevziyye gibi âlimlerle bir grup Sûfiyye bu görüşü benimsemiştir (Eş'arî, s. 333-334; İbn Fûrek, s. 257, 281; Cüveynî, s. 377; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XXI, 43-45; XXX, 177; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 177-186). 5. Ruh bedenin canlı olmasını sağlayan bir arazdır. Onun yansımaları konumunda bulunan ilim, irade ve hayat gibi nitelikler bedenden bağımsız bir varlığa sahip değildir. Ruhun araz değil latif bir cisim veya soyut bir cevher olduğunu ileri sürmek tenâsüh sonucunu doğurur. Çünkü bu durumda ruhun âhirette diriltilecek olan yeni bir bedene gireceğini kabul etme mecburiyeti doğar. Ca'fer b. Harb, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Bâkıllânî ve Ebû İshak el-İsferâyînî gibi kelâmcılar bu görüştedir (Eş'arî, s. 337; Kādî Abdülcebbâr, XI, 310; İbn Hazm, V, 201-202). Muhammed Abduh bu görüşün Batılı materyalist düşünürlerin telakkileriyle örtüştüğüne dikkat çeker (Reşîd Rızâ, IV, 11). 6. İnsan duyularla algılanan bedenden ibaret

olup onda ruh veya nefis diye anılan bir unsur mevcut değildir. İnsan nefes almak suretiyle canlı kalan bir varlıktır, nesneleri algılayan ve bilen şey onun canlı bünyesidir. Nitekim Kur'an'da Allah'ın insanı sperm ile

aşılanmış yumurtadan veya topraktan yarattığı bildirilmiştir. Eğer insan beden ve ruhtan meydana gelen bir varlık olsaydı verilen cevapta buna temas edilirdi. Kur'an'da geçen ruh kavramı ise "melek" yahut "vahiy" anlamında kullanılmıştır. Hadislerde ruhun kuş olarak tasvir edilmesi ruh inancının Câhiliye Arapları'ndan intikal ettiği düşüncesini hatırlatır. Ebû Bekir el-Esam, Kādî Abdülcebbâr ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî gibi kelâmcılar bu görüştedir. Bazı yeni araştırmalarda bu görüş öne çıkarılıp savunulmuştur (Eş'arî, s. 335; Kādî Abdülcebbâr, XI, 334-344; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XXI, 44, 52; Yar, s. 205; Dalkılıç, s. 45, 52, 55).

Ruhun Yaratılmışlığı. Âlimlerin çoğunluğu ruhun yaratılmış olduğu konusunda ittifak etmiştir. Bazı Şiî âlimleri ise Kur'an'da Allah'a nisbet edilmesi ve O'nun emrinden biri olduğu bilgisinden hareketle ruhun kadîm olduğunu ileri sürmüştür. Buna göre ruh Allah'ın zâtından ayrılıp insanın bedenine girmiştir (Seffârînî, II, 34-35). Ruhun bedenden önce veya bedenle birlikte yaratıldığına dair görüşler şöyledir: 1. Ruhlar bedenlerden önce topluca yaratılmış olup zamanı gelince ait oldukları bedenlere gönderilmiştir. Bezm-i elestte âdemoğullarının bedenleri henüz yaratılmamışken ruhlarının Âdem'in sırtından çıkarıldığına dair âyetin hadislerde yapılan açıklamaları bunu teyit eder. Topluca yaratılan ruhlar "madde âleminin son bulduğu yer" anlamına gelen berzahta bulunur. Rahimde yaratılan cenin ruhun girişine elverişli hale gelince görevli melek tarafından bedene ruh üflenir. Muhammed b. Nasr el-Mervezî, İshak b. Râhûye ve İbn Hazm bu görüştedir. 2. İlgili nasların isabetli yorumu ruhların bedenlerle birlikte vücut bulduğunu gösterir. Ana rahminde oluşumunun belli bir aşamaya gelmesinden sonra melek tarafından cenine ruh üflenir ve böylece bedenle birlikte yaratılmış olur. Ruhların bedenlerden önce yaratıldığına ilişkin rivayetler sahih değildir. Âlimlerin büyük çoğunluğu bu görüşte olup önce bedenin, ardından ruhun yaratıldığını savunanların görüşü de bu grup içinde mütalaa edilebilir (İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 279-284; Âlûsî, XV, 157; ayrıca bk. BEZM-i ELEST).

Ölümden Sonra Ruh. Ruhun bedene ait canlılık niteliğinden ibaret bir araz olduğunu ve bedende ruh diye ayrı bir mânevî unsurun bulunmadığını ileri süren az sayıdaki kelâmcıya göre ruh ölümle birlikte tamamen yok olur. Ruhun varlığını kabul eden bazı Mu'tezile kelâmcıları, ölüm anında meleklerce bedenden alınan ruhların bir yerde toplandıktan sonra Allah

tarafından yok edildiğini söylemiştir (Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, V, 88). Ruhun bedende yaratılan ve ondan ayrılabilen bir öz olduğunu kabul eden âlimlerin çoğunluğuna göre ölüm, ruhun meleklerce bedenden alınması ve bedenle ilgisinin tamamen kesilmesinden ibarettir (İbn Hazm, V, 216-217; Ebû İshak es-Saffâr, vr. 163b). Bundan sonra ruh meleklerce ilgili bulunduğu yere götürülür. Müminin ruhuna cennetteki yeri gösterilir ve ruh bir an önce Allah'a kavuşmak ister, kâfirin ruhu ise bedeninden çıkmak ve Allah'a kavuşmak istemez. Ruhun ölümden sonra yaşama bilincine sahip olması ve melekleri görmesi gaybî bir konu olup duyu dışı ve akıl üstü bir meseledir, bu hususta sadece vahiy yoluyla gelen bilgilere itibar etmek gerekir (Taberî, XI, 138; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü Ehli's-sünne, V, 342, 373-374; Ebû Abdullah el-Halîmî, I, 487; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 28-29, 102-103, 121).

Ölümden sonra ruhun durumuyla ilgili olarak kabirde ruh-beden ilişkisi, sorguya çekildikten sonra azap ve nimet içinde bulunma, berzah âleminde ruhun yeri, kıyamete kadar ruhun bekası gibi konular âlimler arasında tartışılmıştır. Ruhun bedene ait bir araz olduğunu söyleyen kelâmcılara göre naslarda kabirde vuku bulacağı bildirilen azap veya nimet, ruhun devam etmesi yoluyla değil ölüye ait cesedin bir parçasında (acbü'z-zeneb) Allah'ın yaratacağı bir tür hayat sayesinde hissedilebilir (Eşʿarî, s. 430; İbn Hazm, V, 205; Âlûsî, XV, 162). Ruhun bedenden ayrı bir unsur halinde ölümden sonra varlığını sürdürdüğünü kabul eden âlimler ruhun kabirdeki durumu hakkında farklı görüşler ileri sürmüştür. 1. Kabirde ruh dünya şartlarıyla algılanamayacak şekilde bedene iade edilir. Kişi sorgulandıktan sonra durumuna göre kıyamete kadar azap veya nimet hisseder. Nimet veya azap hem ruhen hem bedenen gerçekleşir. Başta Ebû Hanîfe olmak üzere bir grup Mâtürîdiyye, Eşʿariyye ve Selefiyye âlimi bu görüştedir (Ali el-Kārî, s. 292-294; Seffârînî, II, 24-25). 2. Kabirde ölünün azap veya nimet hissetmesi ölümden sonra varlığını devam ettiren ruhu vasıtasıyla gerçekleşir. Kur'an'da kabrin uyuma yeri olarak isimlendirilmesi, uyuyan insanın rüya görmesi gibi kabir nimeti veya azabının, "nefs-i derrâke" diye de anılan ruha kabirde iken cennet veya cehennemdeki yerinin gösterilmesi yoluyla gerçekleşeceğine dair açık bir kanıt kabul edilebilir. Nitekim sahih hadislerde bu tür açıklamaların yanı sıra kabirden cennete veya cehenneme bir kapının açılacağına ilişkin bilgiler mevcuttur (Taberî, II, 39; XXIV, 72). Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, İbn Hazm, Gazzâlî, Bedreddin el-Aynî gibi

değişik ekollere mensup âlimler bu görüşü benimsemiştir.

Ölümden itibaren kıyametin kopmasına kadar geçen dönemi ifade eden berzah âleminde ruhun bulunacağı yer konusunda da farklı görüşler ileri sürülmüştür. 1. Peygamberlerin, şehidlerin ve sâlih müminlerin ruhları cennette bulunur, orada kuş gibi uçarak dilediği yere gider. Ebû Hüreyre, Abdullah b. Ömer, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, İbn Kayyim el-Cevziyye gibi âlimler bu görüştedir. Bazılarına göre sâlih müminlerin ruhları cennete girmeden ve nimetlerinden yararlanmadan sadece cennetteki yerlerini görür (Taberî, II, 39-40; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, s. 46; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 145). Âlimlerin bir kısmı, hadislerde şehidlerin ve sâlih müminlerin ruhları ile yeşil kuşların bedenleri arasında yapılan benzetmeye dayanarak ruhun cennette bir kuş şekline dönüştürüldüğünü ileri sürmüştür (Seffârînî, II, 49-50; Âlûsî, XV, 160). İbn Hazm'ın da işaret ettiği gibi bu hadislerde şehidlerle müminlere ait ruhlar uçma yeteneği olan kuşa benzetilmiş ve mecazi anlamda cennette kuş gibi uçtukları kastedilmiş olmalıdır (el-Faṣl, V, 205). 2. Peygamberlerin ruhları "illiyyîn" denilen yüksek bir mekânda (göklerin yedinci katı), şehidlerin ruhları cennette, diğer sâlih müminlerin ruhları illiyyînde veya "dârü'l-beyzâ" denilen yerde bulunur. Kâfirlerin ruhları ise yerin yedi kat altındaki siccînde tutulur. Vehb b. Münebbih, Kâ'b el-Ahbâr, Halîmî, Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Ebû İshak es-Saffâr ve Aynî gibi âlimler bu görüşü benimsemiştir. 3. Müminlerle kâfirlerin ruhları berzahta bulunur, burası Hz. Peygamber'in mi'racda gördüğü gök katlarından biridir. Resûlullah burada müminlerin ruhlarını Hz. Âdem'in sağında, kâfirlerin ruhlarını solunda görmüştür. Kur'an'da bunlardan "ashâbü'l-meymene" ve "ashâbü'l-meş'eme" diye söz edilmiştir. Muhammed b. Nasr el-Mervezî, İbn Meysere ve İbn Hazm gibi âlimler bu görüştedir. 4. Müminlerle kâfirlerin ruhları kabirleri çevresinde bulunur. Müminler cennetteki, kâfirler cehennemdeki yerlerini buradan görür. İbn Abdülber,

Ebû Abdullah el-Kurtubî gibi âlimler bu görüştedir (İbn Hazm, IV, 121; Bedreddin el-Aynî, VIII, 209; Âlûsî, XV, 161-162). Ölümden sonra ruhların bulunacağı yerlere dair başka görüşler de ileri sürülmüş, ancak bunlar sahih rivayetlere dayanmadığından itibar görmemiştir (Şa'rânî, II, 138; Seffârînî, II, 50-51). Ölülere ait ruhların birbiriyle ve uykuda olan dirilerin ruhlarıyla buluşup görüşmesi berzah âlemine ilişkin inançlar arasında yer alır. Ölen insanlara ait ruhların buluşması ve dilediği yerlerde dolaşmasının bunların

Allah nezdindeki derecelerine göre olduğu kabul edilir. Bu konuda Hz. Peygamber'e atfedilen hadislerin yanı sıra İbn Abbas ve Abdullah b. Mübârek'in bazı âyetler için yaptığı yorumlara istinat edilir (İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 32; Seffârînî, II, 56-59; Âlûsî, XV, 163).

Ruhların ölümden sonraki durumuyla ilgili bir başka husus da kıyametin kopması anında ruhların yok olup olmadığı meselesidir. Ölümden sonra ruhun var olmaya devam ettiğine inanan âlimlerin bir kısmına göre kıyametin kopması anında ruhların da yok olması gerekir, çünkü âyetlerde her nefsin öleceği ve kıyametin kopması sırasında Allah'tan başka her şeyin helâk olacağı açıklanmıştır (Âl-i İmrân 3/185; el-Kasas 28/88). Melekler dahil bütün varlıkların yok olacağı dikkate alınırsa ruhların da yok olması kaçınılmaz hale gelir. Aksi takdirde insana zatî beka nisbet edilmiş olur, bu ise zatî bakımdan insanın fâni oluşuyla bağdaşmaz. Bir grup kelâmcı ile Elmalılı gibi yeni devir âlimleri bu görüştedir (Âlûsî, XV, 159; Elmalılı, I, 550-552). Ölümden sonra ruhların varlığını devam ettirdiğini kabul eden âlimlerin çoğunluğuna göre ise kıyamet anında ruhlar yok olmaz, çünkü ölüm nefsin yok olması değil meleklerce bedenden çıkarılıp alınmasıdır. Kıyamet anında Allah'tan başka her şeyin helâk olması bu sırada ölmemiş bulunan varlıkların ölmesi anlamına gelir. İlgili âyette sûra birinci üfürülüşte Allah'ın diledikleri hariç göklerde ve yerde bulunanların helâk olacağı anlatılırken (ez-Zümer 39/68) "bayılmak" anlamına gelen "sa'ika" fiilinin kullanılmasından ruhların bayılacağı sonucunu çıkarmak mümkündür (Seffârînî, II, 37-40; Mustafa Sabri Efendi, IV, 210). Ölüm anında ruhun yok olduğunu ileri süren bir grup kelâmcıya göre sûra ikinci defa üflenmesiyle başlayacak olan diriliş dünyadaki bedenin aynen yaratılması suretiyle gerçekleşecektir. Ölümden sonra nesneleri algılayan bir unsur olarak ruhun var olmaya devam ettiğini kabul eden ve çoğunluğu oluşturan kelâmcılara göre ise diriliş, dünyadaki bedene ait aslî cüzlerin aynıyla veya misliyle iade edilmesinden sonra vücut bulan bedene ruhun döndürülmesiyle vuku bulacaktır (Taberî, VIII, 210-211; Abdülkāhir el-Bağdâdî, s. 235; Mustafa Sabri Efendi, IV, 209-210).

Sonuç olarak ruhun varlığına ve ölümden sonra mevcudiyetini sürdürdüğüne dair inançların Kur'an ve sahih hadislere dayanan bir temeli bulunmadığına ilişkin tezlerle bu tür inançların felsefe kültürünün İslâm dünyasında yayılmasından sonra ortaya çıktığını ileri süren iddialar isabetli

görünmemektedir. Çünkü Kur'an'da ruh ve nefis kavramlarına açıkça yer verilmiş; insanın yaratılışında Allah'a nisbet edilen ruhtan bedene üflenildiği, ölümü anında ise ölüm meleklerince bedenden çıkarılıp alındığı ve meleklerin hitabını duyduğu, bunun çevresindekiler tarafından algılanmadığı bildirilmiş; ölüm sırasında kâfirlerle fâsıkların, "Şu an tövbe ettim" dedikleri ve bunun gayba muttali olduklarına işaret ettiği haber verilmiş; vefat ettirilen Hz. Îsâ'nın Allah'ın katına yükseltildiği belirtilmiş ve bunun, ölen bedenin ilâhî bir sünnet olarak (Abese 80/21) kabre konulması sebebiyle ruhunun Allah katına yükseltilmesi anlamına geldiği mi'rac hadislerinde anlatılmıştır. Kütüb-i Sitte'de nakledilen meşhur hadislerde ruhun varlığı ve ölümden sonraki durumuna ilişkin açık bilgiler verilerek uçma ve dilediği yere gitme özelliği bulunan kuşa benzetilmiş, muteber kaynaklarda ashabın da ruhun varlığına ve kulluk derecesine göre ölümden sonra farklı konumlarda mevcudiyetini sürdürdüğüne inandığı nakledilmiştir. Bundan dolayı ruha dair inançların felsefe kültürünün İslâm dünyasına girmesinden sonra ortaya çıktığı iddiası kaynaklardaki bilgilerle örtüşmez. Felsefe kültürünün ruhun varlığıyla değil mahiyetiyle ilgili tartışmaları etkilediği söylenebilir.

Kelâm ilminin teşekkül devrinde âlimlerin ruh meselesini ele alması ve farklı görüşler benimsemesi konuyla ilgili nasları yorumlamalarının bir sonucudur. Kelâmcıların başlangıç döneminde ruhun varlığını büyük bir çoğunlukla kabul ettiği, sadece İbn Keysân el-Esam gibi bazılarının onun varlığını reddettiği görülür. Âlimlerin çoğunluğunca ruh konusunda yapılan tartışmalar ruhun mahiyeti üzerinde yoğunlaşmıştır. Ancak gaybî tarafı öne çıkan bir konu olduğundan duyularla algılanan nesnel varlıkların özelliklerinden hareketle geliştirilen kanıtların ruhun mahiyetini keşfetmek için yetersiz olduğunu kabul etmek gerekir. Bedende yaratılışı ve bedenden çıkarılıp alınmasının meleklerce gerçekleştirilmesi ruhun gaybî boyutunu kanıtlayıcı mahiyettedir. Ruhun metafizik boyutunu görmezlikten gelmek ve bedenle irtibatı sebebiyle sadece beden üzerinden giderek tahliller yapmak gayba iman yönünü ortadan kaldırır. Esasen ruhun mahiyetini nihaî bir çözüme kavuşturmak mümkün değildir. Nitekim Kur'an'da insanlara az bilgi verildiği belirtilerek bu gerçeğe işaret edilmiştir (el-İsrâ 17/85). Ruhu Âdem'in bedenine üfleme işini gerçekleştiren Cebrâil'in (Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, VIII, 57) aynı zamanda ilâhî bilgileri peygamberlere ileten bir elçi olması dikkate alındığı takdirde başta Nazzâm, Mâtürîdî ve

Gazzâlî olmak üzere önde gelen kelâmcıların ruhu “insanın varlık ve olayları algılayıp değerlendiren bir unsuru” diye tanımlamaları isabetli kabul edilebilir. Ruhun latif cisim veya araz olduğunu ileri süren kelâmcıların delilleri (İbn Hazm, V, 206-216) onu daha çok duyuların algıladığı maddî türden bir varlığa indirgemektedir. Halbuki ruh rabbin emrinden olup gaybî boyutu bulunan bir varlıktır.

Literatür. Ruh veya nefis hakkında yazılmış monografilerin bir kısmı şunlardır: Gazzâlî, Risâle fi’t-tesviye ve nefḫi’r-rûḥ (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4223); Fahreddin er-Râzî, en-Nefs ve’r-rûḥ ve şerḥu ḳuvâhümâ (İslâmâbâd 1969); İbn Kayyim el-Cevziyye, er-Rûḥ fi’l-kelâm ʿalâ ervâḥi’l-emvât ve’l-aḥyâʾ (Riyad 1386/1966); İbn Süleym es-Sübkî, Mesʾeletü fenâʾi’l-ervâḥ (Sübkî, X, 310); İbn Ebü’l-İz, Sürûrü’n-nefs bi-medâriki’l-ḫavâṣṣi’l-ḫams (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 818); Muhammed b. Abdülmelik el-Bağdâdî, Miftâḥu’l-fütûḥ fî beyâni ḥaḳīḳati’r-rûḥ (İÜ Ktp., nr. 2836); Abdülazîz b. Muhammed en-Nesefî, Der beyân-ı Rûḥ ve Merâtib-i Rûḥ (Süleymaniye Ktp., Murad Buhârî, nr. 204); İbnü’s-Salâh, Ebkârü’l-efkâr fî keşfi ḥaḳīḳati’n-nefs (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1136); Muhammed Bâkır el-Mûsevî, Kitâb fî taʿrîfi’r-rûḥ ve’n-nefs (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2240); Muhammed Sâdık Erzincânî, Maʿrifetü’n-nefs (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2437); Sırrî-i Girîdî, er-Rûḥ (İstanbul 1305); Ebû Saîd el-Hâdimî, Risâle fi’r-rûḥ (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 3672/6); Hasîrîzâde Elif Efendi, S̱emeretü’l-ḥads fî maʿrifeti’n-nefs (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2036); Yûsuf Mahmûd Muhammed,

en-Nefs ve’r-rûḥ fi’l-fikri’l-insânî ve mevḳıfü İbn Ḳayyim (Doha 1993); Ebû Sa‘de Muhammed Hüseynî, en-Nefs ve ḫulûdühâ ʿinde Faḫriddîn er-Râzî (Kahire 1989); Zekî Tüffâha, en-Nefsü’l-beşeriyye ve naẓariyyetü’t-tenâsüḫ (Beyrut 1987); Muhammed Seyyid Ahmed Müseyyir, er-Rûḥ fî dirâsâti’l-mütekellimîn ve’l-felâsife (Kahire 1988); Bikāî, Sırru’r-rûḥ (Kahire 1990); Abdürrezzâk Nevfel, Min esrâri’r-rûḥ (Kahire 1998); Muhammed Abdürrahîm Ades, Min ḫaṣâʾiṣi’n-nefsi’l-beşeriyye fi’l-Ḳurʾân (Zerkā 1985); Turan Koç, Ölümsüzlük Düşüncesi (İstanbul 1991); Ruhattin Yazoğlu, Gazzâlî Düşüncesinde Ruh ve Ölüm (doktora tezi, 1997, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Erkan Yar, Ruh-Beden İlişkisi

Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu (Ankara 2000); Mehmet Dalkılıç, İslâm Mezheplerinde Ruh (İstanbul 2004); Kemal Sayar, Sana Ruhtan Soruyorlar (İstanbul 1991); Fethullah Gülen, Varlığın Metafizik Boyutu Ruh Melek Cin ve Şeytan (İstanbul 1998); Münire Aydın, Müslüman Düşünürlere Göre Ruh Kavramı (İstanbul, ts., Tebliğ Yayınları); Selman Oktay Aktürkoğlu, İstanbul Kütüphanelerinde Bulunan Yazma Ruh Risâlelerinin Tanıtım ve Tavsifi (yüksek lisans tezi, 1994, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

## BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "vfy" md.; et-Taʿrîfât, "rûḥ" md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 875-885; Wensinck, el-Muʿcem, "rvḥ" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "nefs" md.; el-Muvaṭṭaʾ, "Cenâʾiz", 12, 16; Müsned, I, 26, 241, 255, 256, 297; II, 175, 256, 323, 398, 527; III, 455; V, 214, 357; VI, 140, 424-425; Dârimî, "Muḳaddime", 14; Buhârî, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 8, "Büyûʿ", 104, "Cenâʾiz", 35, 68, 82, 87, 88, 92, "Cihâd ve's-siyer", 98, "Menâḳıb", 10, 25, 42, "Enbiyâʾ", 1, 47, 54, "Meġāzî", 12, "Tefsîrü'l-Ḳurʾân", 2/42, 14/2, 17/13, "Tevḥîd", 31; Müslim, "Cenâʾiz", 11, 23, 71, 85, 102, "Ṣıfâtü'l-münâfiḳīn", 4, "Ẕikir", 15, "Cennet", 67, 70, 73; İbn Mâce, "Cenâʾiz", 4, 6, 23, 26, 27, 65, "Zühd", 32, "Muḳaddime", 13; Ebû Dâvûd, "Cenâʾiz", 54, 56, 74, "Edeb", 16, "Sünnet", 17, 23, 24; Hasan-ı Basrî, Tefsîr (nşr. Muhammed Abdürrahîm), Kahire, ts. (Dârü'l-hadîs), I, 188, 427; II, 150, 229, 334, 419; İbn İshak, es-Sîre, s. 275, 313; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 329, 361; II, 25, 40, 46, 48, 292; III, 126-128; IV, 301; Ahmed b. Hanbel, er-Red ʿale'z-zenâdıḳa ve'l-Cehmiyye (ʿAḳāʾidü's-selef içinde), s. 66; Hayyât, el-İntiṣâr, s. 34; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Bulak), I, 188, 189, 404; II, 38-40; III, 2, 35, 44; IV, 171, 172; VII, 210-218, 276; VIII, 175-177, 210-211; IX, 111, 116-117; X, 22; XI, 106, 138, 166; XIII, 218; XIV, 77, 93, 99; XV, 26, 155-156; XVI, 60; XVIII, 10-11, 52-53; XXII, 161; XXIV, 72, 116; XXVII, 54-55, 209-212; XXVIII, 72; XXX, 23, 27, 191-192; Eşʻarî, Maḳālât (Ritter), s. 329-337, 430; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân (nşr. Ahmet Vanlıoğlu v.dğr.), İstanbul 2005-2006, I, 155, 173, 274-275; II, 442, 474; V, 88, 90, 146, 265-269, 340, 344; VI, 84-85, 109, 244, 410; VII, 104-105;

VIII, 28, 71, 100, 103, 348-350; a.mlf., Teʾvîlâtü Ehli's-sünne (nşr. Fâtıma Yûsuf el-Hıyemî), Beyrut 1425/2004, III, 213, 261, 287, 312-313, 319, 396, 417-421; IV, 87, 177, 197, 284, 295, 311-312, 333-334, 338, 375, 562, 614; V, 7, 34, 185-186, 231, 312, 342, 373-374, 407; İbn Fûrek, Mücerredü'l-Maḳālât, s. 44, 136, 257, 271, 280-281; Ebû Abdullah el-Halîmî, el-Minhâc fî şuʿabi'l-îmân (nşr. Hilmî M. Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 487-491; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XI, 310-344; Abdülkāhir el-Bağdâdî, Uṣûlü'd-dîn, İstanbul 1346, s. 105, 235; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), IV, 119-125, 138; V, 198-221; Beyhakī, el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât, s. 459-462; Cüveynî, el-İrşâd (Temîm), s. 377; Gazzâlî, Kitâbü'l-Erbaʿîn (nşr. Muhammed Muhammed Câbir), Kahire, ts. (Mektebetü'l-Cündî), s. 246-249, 253; a.mlf., İhyâʾü ʿulûmi'd-dîn, Kahire 1358/1939, III, 3-4; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Baḥrü'l-kelâm, Konya 1327, s. 46; Ebû İshak es-Saffâr, Telḫîṣü'l-edille, Âtıf Efendi Ktp., nr. 1220, vr. 10b, 29a, 44b, 45b-46a-b, 47b, 163b; Şehristânî, Nihâyetü'l-iḳdâm fî ʿilmi'l-kelâm (nşr. A. Guillaume), London 1934, s. 329; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Nüzhetü'l-aʿyün (nşr. M. Abdülkerîm Kâzım er-Râzî), Beyrut 1405/1985, s. 322-324; Fahreddin er-Râzî, el-Meṭâlibü'l-ʿâliye (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Beyrut 1407/1987, VII, 9-10, 101, 131-135; a.mlf., Mefâtîḥu'l-ġayb, III, 177; VI, 203; VIII, 56-57; XIX, 114, 219-220; XXI, 12, 14-15, 37-52, 91, 196, 223, 243; XXII, 44-45, 65, 204, 218; XXVII, 123, 182; XXX, 127, 177; XXXI, 27, 30, 31, 36-37; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe (nşr. Halîl Me'mûn Şîhâ), Beyrut 1418/1997, I, 72, 90, 132, 328-329, 361; II, 31, 409; III, 36, 361; IV, 186, 249, 414-415, 429; V, 180, 198, 299, 427; İbn Kayyim el-Cevziyye, er-Rûḥ (nşr. Muhammed Enîs İyâde - M. Fehmî es-Sercânî), Kahire, ts. (Mektebetü Nusayr), s. 6, 8, 28-32, 46, 58-69, 77-84, 102-103, 120-121, 145-146, 163, 174-186, 231-238, 247-297; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), X, 310; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire 1348 → Beyrut, ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), IV, 43-44, 47-51; VIII, 147, 200, 209; XIV, 112; XV, 32, 215-216; XVII, 26; Şa'rânî, el-Yevâḳīt ve'l-cevâhir, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), II, 122-138; Ali el-Kārî, Mineḥu'r-ravżi'l-ezher fî şerḥi'l-Fıḳhi'l-ekber (nşr. Vehbî Süleyman Gāvecî), Beyrut 1419/1998, s. 292-294, 297-298; M. Abdürraûf el-Münâvî, et-Tevḳīf ʿalâ mühimmâti't-teʿârîf (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Beyrut 1410/1990, s. 377-378; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, s. 469-471; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Ḥüccetullāhi'l-bâliġa (nşr. Seyyid Sâbık), Kahire, ts. (Dârü'l-kütübi'l-hadîse), I, 38-40, 71; Seffârînî, Levâmiʿu'l-envâri'l-behiyye, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), II, 24-63; Âlûsî, Rûḥu'l-

meʿânî, XIV, 41; XV, 151-164; XVI, 38-40; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, II, 38-39; IV, 11, 328-329; VI, 82-83; VII, 656; VIII, 418; IX, 159-160; Elmalılı, Hak Dini, I, 406-412, 547-552; III, 2362-2363; V, 4127-4129; VII, 5345, 5546; VIII, 5979; M. Yûsuf Kandehlevî, Ḥayâtü'ṣ-ṣaḥâbe, Haydarâbâd 1959, III, 36, 38, 594-595; Mustafa Sabri Efendi, Mevḳıfü'l-ʿaḳl ve'l-ʿilm ve'l-ʿâlem, [baskı yeri ve tarihi yok], IV, 209-217; Erkan Yar, Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu, Ankara 2000, s. 44-50, 205, 207; Ravza Cemâl Husarî, Ḥayâtü'l-Ḥasani'l-Baṣrî, Beyrut 1422/2002, s. 224; Mehmet Dalkılıç, İslâm Mezheplerinde Ruh, İstanbul 2004, s. 45, 52-55, 62, 146, 193-197, 208-217, 243-247, 282.

Yusuf Şevki Yavuz

**TASAVVUF.**

İlk zâhid ve sûfîler insanın mahiyetini açıklarken ruhtan çok, olumlu ve olumsuz yönleriyle nefis ve kalp üzerinde durmuşlardır. Ruh kelimesinin Kur'an ve hadiste geçmesi, kelâmcıların ve İslâm filozoflarının ruh hakkındaki tartışmaları sûfîlerin ruhun mahiyetine dair görüş bildirmelerine yol açmış, bu görüşlere dayanarak daha sonraki dönemlerde ruh kavramı, ruhun mahlûk olup olmadığı, ruh türleri, ruh-beden ilişkisi ve ruhanîler tasavvufun temel meseleleri haline gelmiştir (Abdülkerîm el-Cîlî, s. 10, 12).

İlk sûfîlerin ruh tanımları kelâmcıların tanımlarından pek farklı değildir. Bu dönemde ruh, nefis, kalp, akıl eş anlamlı kelimeler gibi görülmüş ve aynı hakikatin çeşitli yönlerini ifade eden terimler şeklinde anlaşılmıştır. Kuşeyrî ruhu "bedene tevdi edilen bir latife", Ebû Bekir el-Vâsıtî "hayat ilkesi" olarak tarif etmiş, Cüneyd-i Bağdâdî, Abdullah en-Nebâcî ve Sehl b. Abdullah et-Tüsterî gibi sûfîler ruhun gerçek mahiyetini Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceğini söyleyerek bu konuda açıklama yapmaktan kaçınmıştır. Bununla birlikte ilk sûfîlerin büyük çoğunluğu ruhu bedene hayat veren mâna şeklinde algılamıştır (Serrâc, s. 293; Kelâbâzî, s. 67; Kuşeyrî, s. 250).

İlk dönem tasavvufunda tartışılan konulardan biri ruhun mahlûk olup olmadığı meselesidir. İbn Atâ ile Vâsıtî ruhun bedenden evvel yaratıldığını söyler. Ebû Bekir Kahtabî zuhurun başlangıcını temsil eden "kün" (ol)

emrinin ruhu kapsamadığını, ruhun Allah'ın emri, Allah'ın emrinin de kelâmı olduğunu ve mahlûk olmadığını ileri sürer (Kelâbâzî, s. 68). Abdülkerîm el-Kuşeyrî ve Muhammed b. İbrâhim el-Kelâbâzî, ruhun mahlûk olmadığını savunanların ve kıdemine inananların yanıldığını, ruhun beden gibi mahlûk, bedendeki bir mâna ve latif bir varlık olduğunu belirtmiştir. Beşerî ruh-kadim ruh, nâsûtî ruh-lâhûtî ruh, avamın ruhu-havassın ruhu, değişen ruh-değişmeyen ruh ayırımı yapan, iki türlü ruhtan bahseden, her birinin farklı mahiyette olduğunu söyleyen sûfîler de vardır (Serrâc, s. 293, 294, 554).

Ruh, kalp, beden ve sırrın bir hakikatin çeşitli yönleri ve görüntüleri olduğunu söyleyenlere göre sır ruhtan, ruh da kalpten daha latiftir. Sır müşahede, ruh muhabbet, kalp mârifet mahallidir (Kuşeyrî, s. 251). Kuşeyrî'ye göre insan gerçeğini ruh ve beden birlikte oluşturur, hiçbiri tek başına insanı tanımlamaz. Haşrin ve neşrin, mükâfat ve cezanın konusu ruh-beden ikilisidir (a.g.e., s. 250). Gazzâlî ruhla beden

arasındaki ilişkiyi cisimle araz, usta ile alet arasındaki ilişkiye benzetir. Ona göre bu husus mükâşefe ilmini ilgilendirdiğinden açıklanması doğru değildir. Bu konudaki açıklama ruhun sırrını ifşa etmek anlamına gelir ki buna izin verilmemiştir (İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn, III, 3). Serrâc ve Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî bazı sûfîlerin ruh konusunda hatalı inanç ve kanaatler beslediklerini belirtmiş, ruhun mahlûk olduğunu ve bedenle birlikte haşredileceğini vurgulamıştır (el-Lümaʿ, s. 554; Ġalaṭâtü'ṣ-ṣûfiyye, s. 193).

İlk sûfîler ruhun mahiyetinden çok onun önemi ve faydası üzerinde durmuştur. Ali b. Sehl ruh ve aklın birlikte şehvet ve hevâya karşı mücadele ettiğini söyler (Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 235). İlim ve akıl ruhu besler, melekût âlemine yükseltir. Nurdan yaratılan ruh bedenlenmiştir. Beden karanlık, ruh aydınlıktır. Akılla güçlenen ruhun nuru artar. Bunun etkisiyle beden aydınlanır ve ruha boyun eğer (a.g.e., s. 235, 422). Ruh bedenden ayrılınca kendi asliyetine kavuşur. Ruh ve beden insan hakikatinin iki görünümünden ibarettir.

Yine ilk sûfîler ruhaniyet kavramından ve ruhanî varlıklardan bahsetmiş, Bişr el-Hâfî kimseden bir şey istemeyen ve almayan bir dervişi ruhanîlerden saymıştır (a.g.e., s. 47). Gazzâlî'ye göre varlığın dört

mertebesi vardır: Bir şeyin levh-i mahfûzdaki varlığı, dış âlemdeki maddî varlığı, muhayyeledeki hayalî varlığı ve aklî varlığı. Bunlardan bazısı ruhanî, bazısı maddîdir. Ruhanî varlıkların bir kısmı diğerlerinden daha fazla ruhanîdir, yani daha latif ve daha nûrânîdir (İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn, III, 20; Mişkâtü'l-envâr, s. 65). Gazzâlî hissî, hayalî, aklî, fikrî ve kutsî ruhlardan bahseder. Bu ruhlardan bir üst mertebede olan altındaki ruha göre daha şerefli ve daha yücedir. Varlıkla ilgili bu sınıflandırmanın bir neticesi olarak biri şehâdet (maddî), diğeri melekût (mânevî) olmak üzere iki âlem vardır. İlki süflî, cismanî ve zulmanî iken ikincisi ulvî, ruhanî ve nûrânîdir (Mişkâtü'l-envâr, s. 50, 65). Ruhanî âlem aynı zamanda âlem-i ervâh denilen ulvî ruhlar âlemidir. Bazılarına göre melekût ile şehâdet âlemleri arasında iki âlem daha vardır. Melekût âlemine yakın olana âlem-i ervâh, şehâdet âlemine yakın olana âlem-i misâl denir. Hazarât-ı hams denilen âlemin beş küllî mertebesinden biri de ruhlar âlemidir.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye göre ruh ebedî ve ezelî-dâimî ilâhî tecelliyi kabul istidadının gerçekleşmesidir. Böylece ruh, tek ilâhî tecellideki farklılıkların kaynağı ve pek çok tecelli sûretinin zuhur etmesinin sebebidir. Bâtın olan ruh çeşitli varlık mertebelerinin hükmüne göre sûretler kazanarak zâhir olur. Şehâdet âleminde ruhun tecessüd ve teşahhus etmiş haline beden veya cisim denir. Beden ve cisim ruhun mazharı olduğundan âlemdeki canlı cansız her mazhar ruh sahibidir. İbnü'l-Arabî ruh-beden ilişkisini bâtın-zâhir, latif-kesif, asıl-fer', zâtî-izâfî ilişkisi çerçevesinde ele alarak ilk dönem sûfîlerinin ruhun mahlûk olup olmadığı, önceliği-sonralığı tartışmaları ile filozofların ruhun bedenden soyutlanması düşüncesini aşmıştır. Ona göre ruh-beden ilişkisi ruhun bedeni tasarruf ve tedbirinden ibarettir. Tasarruf ve tedbir bedenin imkânları ölçüsünde olacağından ruh-beden ilişkisi birbirini gerektiren bir ilişkidir; bu anlamda ruh ve beden birbirinin bineğidir.

İsmâil Hakkı Bursevî'ye göre ruh tek bir ilâhî mâna olmakla birlikte zâtî, izâfî ve hayvanî diye üçe ayrılır. Zâtî ruh bütün eşyanın varlık kazanmasını sağlayan tek bir ilâhî tecellidir. Ruhun bu tecellisine feyz-i akdes denir. İzâfî ruh âleme hayat bahşeden mânadır. Bu ruhun zâhirinden cisimler âlemi, bâtınından melekût âlemi yaratılmıştır. "Ona ruhumdan üfledim" âyeti gereğince (el-Hicr 15/29) Hakk'ın zâtına izâfe edilen bu ruh âlem mertebelerine göre muhtelif isimler alır: Akl-i evvel, akl-i kül, nefs-i kül,

kalem-i a‘lâ, rûh-ı Muhammedî (rûh-ı menfûh), nokta-i kül, sırr-ı a‘zam, latîfe-i rabbâniyye, emr-i rabbânî, cevheri rabbânî, aşk-ı ilâhî, mebde-i evvel, menşe-i ervâh, sırr-ı ilâhî. Hayvanî ruh, insan söz konusu olduğunda izâfî ruhun bedene taalluk etmesiyle bedene canlılık kazandıran ruhtur. Hayvanî ruha nefs-i emmâre adı da verilir.

Ruhların kendi âlemlerinden bu âleme gelmesine nüzûl, buradan ruhlar âlemine yükselmesine urûc denir. Kavis şeklinde bir yol izleyerek bu âleme gelen ruhlar (kavs-i nüzûl) yine kavis şeklinde başka bir yol izleyerek (kavs-i urûc) ruhlar âlemine döner. Ruhların geldikleri âleme yükselmeleri için arınmaları ve yetkinleşmeleri gerekir. “Biz Allah’a aidiz ve muhakkak O’na döneceğiz” âyeti (el-Bakara 2/156) buna işaret eder. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî madde, bitki, canlı aşamalarından geçerek insan olma mertebesine geldiğini, buradan da bir sıçrama yaparak ruhlar âlemine çıkmak istediğini söylerken bu hususa temas etmiştir (Mesnevi, III, 319, 342).

Tasavvufta bazı büyük velîlerin ve kutubların vefat ettikten sonra da müridleri ruhaniyetleriyle terbiye edip yetiştirdikleri kabul edilir. Ebû Saîd-i Ebü’l-Hayr, Ebü’l-Hasan Harakānî’nin, o da Bâyezîd-i Bistâmî’nin ruhaniyeti tarafından eğitilmiştir. Bu yolla terbiye görmeye Üveysîlik (Tarîk-i Üveysî) denir (Ferîdüddin Attâr, s. 28; Lâmiî, s. 519, 569, 668; Ma‘sûm Ali Şah, II, 48-51). Genellikle toplu yapılan zikirlere vefat etmiş meşâyihin ruhlarının katıldığı kabul edilir ve onların vefat ettikten sonra da dünyada tasarruf ettiklerine inanılır (Şa‘rânî, I, 153). Velîlerin kabirlerini ziyaret edip ruhlarından istimdadda bulunma tasavvuf âdâbındandır.

## BİBLİYOGRAFYA

Hakîm et-Tirmizî, Beyânü’l-farḳ (nşr. N. L. Heer), Kahire 1998, s. 67; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 221, 250, 293, 294, 554; Kelâbâzî, et-Taʿarruf, s. 67, 68; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 47, 148, 235, 422, 464; a.mlf., Ġalaṭâtü’ṣ-ṣûfiyye, Kahire 1985, s. 193; Kuşeyrî, er-Risâle (nşr. Abdülhalîm Mahmûd), Kahire 1966, s. 250, 251; Hücvîrî, Keşfü’l-maḥcûb, s. 335-341, 501; Gazzâlî,

İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn, Kahire 1939, III, 3, 20; a.mlf., Mişkâtü'l-envâr (nşr. Ebü'l-Alâ el-Afîfî), Kahire 1383/1964, s. 50, 65; Aynülkudât el-Hemedânî, Temhîdât (nşr. Afîf Useyrân), Tahran 1962, s. 141-167; Şehristânî, elMilel ve'n-niḥal (nşr. M. Seyyid Kîlânî), Beyrut 1975, II, 6; Şehâbeddin es-Sühreverdî, ʿAvârifü'l-maʿârif, Beyrut 1966, s. 443-457; Ferîdüddin Attâr, Teẕkiretü'l-evliyâʾ, Tahran 1346 hş., s. 28; İbnü'l-Arabî, Fuṣûṣ (Afîfî), s. 19, 49; Kâşânî, Iṣṭılâḥâtü'ṣ-ṣûfiyye, Kahire 1981, s. 39, 151-152; Necmeddîn-i Dâye, Mirṣâdü'l-ʿibâd, Tahran 1366 hş., s. 37, 48-52; Mevlânâ, Mesnevi (trc. Veled İzbudak), İstanbul 1965, III, 319, 342; Azîz Nesefî, Tasavvufta İnsan Meselesi: İnsân-ı Kâmil (trc. Mehmet Kanar), İstanbul 1990, s. 48, 152, 157, 177; Takıyyüddin İbn Teymiyye, el-ʿAkl ve'r-rûḥ (Mecmûʿatü'r-resâʾili'l-münîriyye içinde), Kahire 1343, II, 20-49; Abdülkerîm el-Cîlî, el-İnsânü'l-kâmil, İstanbul 1300, s. 10, 12; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 519, 569, 668; Şa'rânî, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 153; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Ḥüccetullāhi'l-bâliġa, Kahire 1966, s. 38, 143; İbrâhim Hakkı Erzurumî, Ma'rifetnâme, İstanbul 1310, s. 27-29; Abdülmecîd el-Hânî, el-Ḥadâʾiḳu'l-verdiyye, Kahire 1308, s. 106, 182; İsmail Fenni [Ertuğrul], Vahdet-i Vücûd ve Muhyiddin-i Arabî, İstanbul 1928, s. 18-20; Ma'sûm Ali Şah, Ṭarâʾiḳ, II, 48-51; Seyyid Sâdık-ı Gûherîn, Şerḥ-i Iṣṭılâḥât-ı Taṣavvuf, Tahran 1370, VI, 80-126; Ca'fer Seccâdî, Ferhengi Luġāt u Iṣṭılâḥât u Taʿbîrât-i ʿİrfânî, Tahran 1991, s. 427-431; Ahmet Avni Konuk, Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi (haz. Mustafa Tahralı), İstanbul 1992, s. 71-74, 99-104; İhsan Kara, Tasavvuf Istılâhları Literatürü ve Seyyid Mustafa Râsim Efendi'nin Istılâhât-ı İnsân-ı Kâmil'i (doktora tezi, 2003), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, II, 309-323.

Süleyman Uludağ

**FELSEFE.**

İlkçağ Grek felsefesinde ruh karşılığında kullanılan pneuma kelimesi "soluk almak, rüzgâr esmek ve koku yaymak" anlamındaki pneo fiiliyle ilişkili olup Presokratik felsefenin temel

yaklaşımına uygun biçimde maddeci bir terminoloji içinde yorumlanmıştır. Milet okulundan Anaksimenes ruhu hava ile özdeşleştirmiş, Stoacı filozoflar, Herakleitos felsefesinin de etkisiyle hava-ateş karışımı saydıkları

ruhu bütün evreni kuşatan bir tanrısal varlık ve bütün bedeni kan yoluyla dolaşan sıcak hava biçiminde yorumlamıştır. Bu cismanî ruh kavramına eski Grek tıbbında da rastlanmakta olup daha sonra İslâm tıp terminolojisine intikal etmiştir. Maddeci anlamları zamanla yumuşatılmış olan pneuma terimi daha sonra, "soluk almak" anlamındaki spirare fiilinden türemiş olan Latince spiritus ile (İng. spirit) birlikte yahudi-hıristiyan geleneğinde tamamen gayri maddî anlamda kullanılmıştır. İlkçağ Grek felsefesinde ruhla ilgili en önemli dönüşüm Eflâtun tarafından gerçekleştirilmiştir. Köken itibariyle Orfik inançlardan ve Pisagorcu fikirlerden esinlenen ve yine "soluk" mânasına gelen psûkhê (Lat. anima; İng. soul) terimiyle ifade edilen Eflâtuncu gayri cismanî ruh kavramı felsefenin daha sonraki gelişiminde belirleyici olmuştur. Eflâtun'un ruh telakkisini ele aldığı başlıca eserleri müslümanların tercümeler yoluyla tanıyacağı Timaios, Phaidon ve Politeia'dır. Filozof ruhu bedeni kullanan kişi ya da benlikle aynı saymakta, dolayısıyla onu (aynı) bedenden bağımsız bir cevher olarak nitelemektedir. Bu telakkiye göre duyulur nesnelerin algısına nasıl cismanî duyu organları tekabül ediyorsa gayri cismanî ve ezelî olan idealarn idrakine de ruha ait olan akıl tekabül etmektedir. Bedenden önce mevcut olan ferdî ruh bedenle ilişki kurarak onu yönetmekte, bedenin ölümünden sonra da ferdî varlığını sürdürmektedir. Aristo, müslümanların Kitâbü'n-Nefs adıyla andığı Peri Psûkhê isimli eserinde kendisinden önceki ruh anlayışlarını eleştirmiş, sonuçta ruhu "canlı organizmanın formu ve ilk yetkinliği" şeklinde tanımlamıştır (Ruh Üzerine [II, 1, 412a], s. 66). Bunu her canlıya ait olduğu türün şeklini veren bir güç diye anlamak gerekir. Nitekim filozof bir başka yerde, "Ruh bedenin hem formal sebebi hem de canlı cisimlerin cevheridir" şeklindeki tanımla bu hususu vurgulamaktadır (De Anima, 415b). Aristo'da ferdî ruh bedenle başlar, beden olmadan ne var olabilir ne de işlevini yerine getirebilir. Aristo'nun ölümden sonra ferdî ruhun durumuyla ilgili açık bir görüşü yoksa da zoolojiye dair bir eserinde şöyle demektedir: "Ruh meninin içindeki tohumda gizli olmakla birlikte o cisim değil akıl gibi ilâhî bir şeydir" (Kevnü'l-ḥayevân, s. 64). Ruhun akıl gibi ilâhî bir şey olduğu görüşü onun ölümsüz olduğu şeklinde yorumlanmaktadır. Aristo evrendeki hareketi açıklama ihtiyacı duymadığı için Eflâtuncu âlem ruhu (psûkhê tou pátnos) kavramını sisteminden çıkarmıştı. Yeni Eflâtuncu filozof Plotins ise ruhu varlığın Bir ve akıldan sonra gelen üçüncü ilkesi olarak ortaya koymaktadır. Bu anlamda ruh aklın (nous) bir ürünü ve kopyasıdır; bir yandan akla yönelerek onu aklederken

diğer yandan bir âlem ruhu olarak kendi bedeni sayılan duyulur âlem üzerinde tasarrufta bulunur. Ferdî ruhlar da tıpkı âlem ruhu gibi hem akledilir olana yönelme hem de bedene bir ışıma şeklinde nüfuz ederek belirli yetilere işlerlik kazandırma fiiline sahiptir (ruh kavramıyla ilgili nous, pneuma, psûkhê, psûkhê tou pántos terimlerinin antik felsefe literatüründeki gelişimi için bk. Peters, s. 245-255, 304-307, 321-337).

İslâm felsefesinde ruh kavramı -insan ruhu kastedildiğinde-genellikle nefis terimiyle ifade edilmiştir. Bazı âyetlerde "kişi" anlamında kullanılan nefis kelimesi felsefedeki terim anlamıyla dolaylı bir ilişki içindedir ve bu, ruhun ancak benlik ve kişilikle özdeş sayıldığı görüşler açısından böyledir. Buna karşılık Kur'an'da vahiy meleği Cibrîl'i ifade eden Rûh, Rûhulkudüs, Rûhulemîn'in (meselâ bk. el-Bakara 2/87, 253; el-Mâide 5/110; en-Nahl 16/2,102; eş-Şuarâ 26/193; el-Kadr 97/4) Fârâbî-İbn Sînâ ekolündeki karşılığı faal akıldır ve bu tabir, söz konusu mânasıyla ilk defa Fârâbî'nin ontolojisindeki sudûr teorisinde yer almıştır (es-Siyâsetü'l-medeniyye, s. 31-32). Sûretler verici olarak da anılan faal akıl (İbn Sînâ, eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât (2), s. 413) bu işleviyle ay altı âlemindeki tabii ve aklî sûretlerin feyiz yahut sudûr süreçlerindeki ilkesi konumundadır. Faaliyeti asla kesintiye uğramayan bu semavî akıl, beşer varlığını kuşatan gökkubbe altında tabii hadiselerin madde ve sûrete dayalı olarak vuku bulmasında, tıpkı bitki ve hayvan nefisleri gibi insanın da kendine özgü nefse sahip olmasında ve nihayet insan aklının fiilî gerçeklik kazanmasında merkezî bir kozmolojik role sahiptir (Davidson, s. 76). İbn Sînâ'da da sudûr teorisi ontolojik bir hiyerarşiye dayanır ve bu hiyerarşide akıl / ruh, nefis ve cisim terimleri üç farklı varlık tarzını ifade eder. Akıl bu hiyerarşide cisim olmayan ve cisme de bitişmeyen varlıkları karşılar. Nefis, ne cisim olan ne de cisme bitişen akıl ya da ruha mukabil gayri cismanî olan, fakat cisme / bedene bitişen bir cevherdir. Bu vasfıyla nefis hem gökkürelerin hem de insan organizmasının psişik gerçekliğini oluşturur. Tanrı'nın kendi zâtını akletmesi sonucunda ve bir sudûr süreci içinde varlığa gelen, onuncusunu faal aklın teşkil ettiği semavî akıllar ile gök cisimlerine bitişen semavî nefisler, sistemde yine bir hiyerarşik yapı arzedecek şekilde sırasıyla ruhanî melekler ve işçi melekler olarak da anılır (eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât (2), s. 435-436). Bu kozmik yapı içinde Rûhulkudüs insan ruhu veya aklının hem ontolojik hem epistemolojik ilkesini teşkil eder. Fârâbî ve İbn Sînâ bu melekî ilkeye dayanarak ayrıntılı bir nübüvvet teorisi geliştirecektir

(Davidson, s.116-123). Ancak İbn Rüşd'ün, felsefî karşılığını Aristo metinlerinde bulamadığı faal aklın sûretler verici olduğu iddiasına karşı çıktığını hatırlatmak gerekir (Tehâfütü't-Tehâfüt, s. 407, 524, 579). İbn Sînâ'da yetkin ve etkileyici bir fikrî düzey kazanmış olan felsefî nefis teorisinde insan ruhunun bedene bitişmeden önce ferdî bir varlığı yoktur. Ruh ferdiyetini bedenle ilişkisinden sonra yaşayacağı psikolojik, aklî ve ahlâkî serüvenle kazanacaktır. Bu teoride nebâtî, hayvanî ve insanî düzeylerdeki ruhî güçler beslenmeden üremeye, iç idraklerden hareket ettirmeye ve nihayet teorik ve pratik yönlü bilme ve yapma faaliyetine kadar uzanan geniş bir yelpaze içinde organik bedeni yönetir. Ancak bu saf aklın faaliyetine özgü bir organın bulunduğu anlamına gelmez. Gerek kuvveden fiile çıkış sürecinde gerekse küllîleri kavrama aşamasında faal aklın etkisi altında olan teorik akıl, bilme öncesi düşünme yani soyutlamalar yapma etkinliğinde ise hayvanî nefse ait müfekkire gücünü kullanır. Ruh-beden ilişkisi içinde nefis İbn Sînâ tarafından "tabii organik cismin ilk kemali" şeklinde tanımlanmıştır (Avicenna's de Anima, s. 39-40). Kemal terimi Aristo'nun tanımındaki "entelékheia"ya karşılıktır; ancak İbn Sînâ'daki anlamıyla artık organizmanın fiilî canlılığını yitirmesiyle yok olan bir form kavramına indirgenemez. Çünkü müslüman filozofun sisteminde nefis kesinlikle bedenden ayrı, soyut bir cevherdir; benliğin ta kendisidir ve ölümden sonra varlığını ferdî hüviyetiyle sürdürecektir (bk. İLMÜ'n-NEFS). Nitekim filozof ruhun bedenden ayrı bir cevher olarak varlığının ispatına özel bir önem vermiştir. Onun Ortaçağ'daki Latin okuyucuları ve Batılı modern yorumcuları arasında "uçan adam" diye bilinen, havadaki veya boşluktaki adam kanıtı organizmanın varlığından bağımsız olarak bilincine vardığımız "ben" kavramını temel almaktadır. Filozofa göre organlarım olmasa bile "ben"imin varlığının

bilincine varabiliyorsam bu farkına varma deneyiminin anlamı şudur: "Ben" organik beden değil ondan ayrışmış olan ruhtur (a.g.e., s. 19, 255-256). Ölümsüzlük fikri ise onun, felsefenin açıklama ve kanıtlama imkânları bakımından sadece ruhun bekasıyla sınırlı gördüğü bir problemdir. Bu sebeple filozofun öteki dünya görüşü ruhun ölümsüzlüğü üzerine odaklanmış ve bu fikri eksen alarak şekillenmiştir. Filozofun belirttiğine göre âhiret yaşantısının bedenle ilgili cismanî yönü ancak peygamberlerin getirdiği vahiy bilgisiyle bilinebilir, dolayısıyla felsefî kanıtlamanın değil dinî inancın konusu olabilir (İbn Sînâ, eş-Şifâ˒ el-

İlâhiyyât (2), s. 423). Nitekim İbn Rüşd de meseleye felsefî aklın imkânları açısından bakar ve ruhun ölümsüzlüğü fikrinin yanı sıra âhiret hayatına özgü bir cismanîliğin imkânını kabul eder. Fakat onun, Aristo'ya sâdık kalan felsefî tutumu yüzünden ferdî ruhun ölümsüzlüğü konusunda açık seçik bir tutum sergilemediği bilinmektedir (Sarıoğlu, s. 98, 272-273). Son olarak Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Pisagor ve Eflâtun'da görülen ruh göçü (tenâsüh) öğretisini reddettiğini anılan görüşlere eklemek gerekir. Özellikle İbn Sînâ bu öğretinin eleştirisine özel bir önem atfetmiştir. Ancak filozof, Pisagor ve Eflâtun'a ait ruh göçünü öngören fikirlerin aslında mecazi anlatımlar olduğunu öne sürmektedir (Fârâbî, İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri, s. 125-126; İbn Sînâ, el-Aḍḥaviyye fi'l-meʿâd, s. 117-118, 122-126; bk. Avicenna's de Anima, s. 233-234; ayrıca bk. NEFİS).

Modern felsefenin kurucusu sayılan Descartes da ruhun gayri cismanî bir cevher olduğu görüşündedir. Filozof, İlkçağ'da Eflâtun ve Ortaçağ'da İbn Sînâ ile birlikte bu görüşün düşünce tarihini derinden etkilemiş üç ismi arasında yer alır. Ancak mekanizme dayalı fizik varlıkla ilişkisi metafizik açıdan iyi temellendirilememiş ruh kavramının Descartes'tan sonraki modern Batı düşüncesinde bunalımlı tartışmalara yol açtığı bir gerçektir. Descartes, yer kaplayan cevher (res extensa: cisim) ve düşünen cevher (res cogitans: ruh) olarak andığı iki farklı cevherin varlığını ontolojisinin merkezine yerleştirmiştir. Tamamen mekanik işleyişin kurallarına tâbi olan cisim anlayışında bütün hayvan ve insan organizmaları bir otomat şeklinde tasavvur edilirken insanı hayvandan ayıran cevherin ruh olduğu düşünülüyordu. Cismin temel niteliği üç boyutlu olmak ve yer kaplamak iken ruhun temel niteliği düşünmektir. Bundan çıkan sonuç maddenin düşünemeyeceği, bir mekânda bulunmayan ruhun gayri cismanî bir cevher olduğu ve mekanistik işleyişin aksine amaca yönelik olarak iradeye sahip aklî bir varlığın daha aşağı bir varlık düzeyi olan cansız maddeden türemiş olamayacağı idi. Filozof ruhun bedenden ayrışmış varlığını, "Düşünüyorum, o halde varım" çıkarımıyla temellendirmiştir. Descartes'ın İbn Sînâ'yı hatırlatan kanıtına göre insan bir bedene sahip olmadığını var saydığı durumda bile var olmadığını düşünememektedir. Dolayısıyla insanın "ben"i bütün mahiyet ya da tabiatı düşünmek olan bir cevherdir. Bu cevher var olmak için herhangi bir mekâna muhtaç olmadığı gibi herhangi bir maddî nesneye bağımlı olarak da var değildir. İnsanın "ben"i, yani "ben"i kendisi kılan ruhu bedenden tamamen ayrıdır ve beden olmasaydı

bile ruh var olmayı sürdürecekti (Metot Üzerine Konuşma, s. 41-42; krş. İbn Sînâ, Avicenna's de Anima, s. 255-256). Daha sonra Spinoza Tanrı, doğa ve cevher terimlerinin özdeşliği içinde sistemleştirdiği monist bir ontolojide yer kaplama ve düşünmeyi aynı cevherin iki zâtî sıfatı saymak suretiyle Kartezyen düalizm denilen bu ikili cevher anlayışını aşmak istemiştir. Gottfried W. Leibnitz de monadolojisinde ruhî enerji merkezlerinden oluşan bir evren tasavvur edecek, ünlü monad kavramıyla çağının mekanistik eğilimlerine karşı alternatif bir açıklama getirecektir (Barrett, s. 24-25). Buna karşılık John Locke'un Kartezyen aklı neredeyse tamamen pasif hale getiren sensualizmi ve David Hume'un "ben" kavramını duyu verileri ve izlenimlerine indirgeyen emprisizmi dönemin hâkim eğilimleriyle uyum içindedir. Hume'un, hakkında hiçbir duyu verisine sahip olmadığımız "ben"i ontolojik gerçekliği olmayan bir hayaletten ibaret görmemizi telkin eden fikirlerini kategori hatası olarak tanımlayan Barrett, Hume'un "ben"i inkârını, evinden dışarı çıkıp pencereden kendisinin evde olup olmadığını anlamaya çalışan insanın zihinsel durumuna benzetir (a.g.e., s. 46). Berkeley bu fikirleri daha sonra idealist ve zihin merkezli bir çizgiye çekecektir. Kant'ın kritisizmi ise metafizik bir varlık olarak ruhun ölümsüzlüğünün saf aklın imkânlarıyla kanıtlanamayacağı anlamına geliyordu. Filozofa göre, ruhun ölümsüzlüğü Tanrı'nın varlığı ve iradenin özgürlüğü ile birlikte pratik aklın üç postülasından biri olarak kabul edilmelidir. Kant'a göre en yüksek iyinin gerçekleştirilmesi ahlâk yasasınca belirlenen iradenin zorunlu nesnesi, en üst koşulu ise bu iradenin güttüğü amaçların ahlâk yasasına eksiksiz uygunluğudur. Söz konusu uygunluk ahlâkî yetkinlikle aynı olup duyular dünyasında yaşayan akıl sahibi bir canlının bu yetkinliğe ulaşması imkânsızdır. En yüksek iyinin gerçekleşmesi için bu dünya hayatının süre ve koşulları hiçbir biçimde yeterli olmayacağına göre sonsuz bir hayatın varlığı ve ruhun bu hayatta varlığını sonsuza dek sürdüreceği kabul edilmelidir (Pratik Usun Eleştirisi, s. 189-191). Kant'ın saf akıl eleştirisinden bütüncül bir varlık fikri çıkmayacağını gören G. W. Friedrich Hegel, genel olarak tarihin diyalektik süreçler boyunca gelişiminin açıklayıcı ilkesi olan ve kesinlikle mecazi yahut mitolojik anlamda kullanılmayan âlem ruhu ve zamanın ruhu kavramlarını ortaya attı. Böylece Grekler'in akıllı canlı dedikleri insan Hegel'in oluş felsefesinde tarihsel canlıya dönüşmüş oluyordu (Barrett, s. 120-121). Buna karşılık bütün varlığı madde cevherine indirgeyen, bütün hadiseleri maddî güç ve

süreçlerle açıklayan materyalizm modern biçimleriyle de ruhanî varlıkların gerçekliğini inkâr etmiş, ruhî ve zihnî durum yahut süreçlerin maddî değişim ve süreçlerden bağımsız bir ontolojik gerçekliğe sahip olduğu görüşünü reddetmiştir. Kökleri Grek materyalist atomculuğa dayanan bu felsefe özünde monist bir karakter taşıdığından ruh-madde, zihin-beden gibi düalist ayırımlara temelden karşı çıkmıştır. Modern zamanlarda Thomas Hobbes'un cisim kavramını varlığın temeline yerleştirerek gayri cismanî cevheri inkâr etmesiyle başlayan bu eğilim, XVIII. yüzyılda Julien de La Mettrie'nin L'homme machine adlı eserinde dönemin fizyolojik teorisine dayanarak insan tabiatının materyalist ve mekanistik tarzda açıklama girişimleriyle devam etmiştir. Bunu Paul Henri-Thierry d'Holbach'ın Système de la nature adlı eseri izlemiş, filozof, materyalizmi sistematik açıdan daha da geliştirdiği bu eserinde insana ait ruhî durumları beyindeki maddî süreçlerden ibaret görmüştür. Bu materyalist görüşlerin XIX. yüzyılda popülerlik kazanması, Ludwig Buchner'in on altı baskı yapmış olan -Madde ve Kuvvet adlı çevirisi modern Osmanlı aydınları arasında şöhret bulan-Kraft und Stoff adlı eseriyle olmuştur (Lange, I, 169-171, 231-238, 263-264). XIX. yüzyılın başında ölmüş olan Pierre Jean-Georges Cabanis'in beyinle düşünce ilişkisini sindirim sisteminin çalışmasına benzeten düşünceleri veya aynı yüzyılın sonunda ölen Karl Vogt'un karaciğerin safra salgılaması gibi beynin düşünce salgıladığı şeklindeki yüzeysel iddiaları avamî bir materyalizmin yaygınlaşmasına

katkıda bulunmuştur. Bütün bu gelişmeler, Kartezyen düalizmin ruh veya zihinle ilgili alternatif ve hatta zıt fikirlerin temel referans çerçevesi olma vasfını XX. yüzyılın başlarına kadar koruduğunu göstermektedir.

Ruh kavramına psikoloji tarihi açısından yaklaşıldığında XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde bu disipline dinî fikirlerle uyum içinde olan ruhun bilimi olarak bakıldığı ve yüzyılın sonunda psikolojinin zihnin bilimine indirgendiği görülmektedir. Ruhtan zihne doğru olan bu kavramsal dönüşümü psikoloji tarihinin karanlıkta kalmış yönleriyle ele alanlar olmuştur. Bu tarihçilerden Edward S. Reed'e göre XIX. yüzyılın sonunda gelişen yeni psikoloji ruha karşılık gelen kavramı zihin (duyumlar ve idrak psikolojisi), bilinç dışı (psikanaliz) ve beden (nörofizyoloji) şeklinde üç parçaya ayırmış, aralarındaki ilişkiyi kuramamış olmasını da içinden çıkılmaz bir problem olarak görmeye yanaşmamıştır. Reed tarihsel gelişmeler karşısındaki bu

tutumuyla, psikolojiyi başlangıçta ruhun bilimi olarak görenlerle bu fikri -William James gibi-deneyimin bilimiyle tamamlamak isteyenlerin düşlerini paylaşmaya ve hatta psikoloji tarihine getirdiği yeni yorumla ruhun biliminin yeniden doğuşuna öncülük etmiştir (From Soul to Mind, s. 220). William Barrett, modern felsefe ve bilimdeki bu gelişmelerin ruhun ölümüyle sonuçlandığını vurgulamış, bunun en tipik göstergesi olarak da güncelliğini hâlâ koruyan, "Bilgisayarlar düşünebilir mi?" sorusuna cevap olarak İngiliz matematikçisi Alan Turing'in gelecekte bilgisayarların birinci sınıf şiirler yazabileceği iddiasını göstermiştir (Death of the Soul, s. 154-161). Bu soruyu felsefeci John R. Searle de soracak ve yalnızca söz diziminden ibaret olan bilgisayar programlarının insan zihnine özgü anlamayı içermediğini ortaya koyacaktır (Akıllar, Beyinler ve Bilim, s. 35-51). Turing'in iddiasından bir yıl önce yayımladığı The Concept of Mind (1949) adlı eserinde analitik filozof Gilbert Ryle, zihnin bedenden ayrı olduğu ve zihinsel durumların fizikî durumlardan ayrı düşünülebileceği şeklindeki, kökleri Kartezyen düalizme dayanan resmî teoriyi makine içindeki hayalet dogması şeklinde niteleyerek eleştirmiştir. Düşünüre göre ruh kavramının kullanımı, tıpkı bir üniversiteyi ziyaret eden birinin bütün birimleri dolaştıktan sonra, "Peki, üniversite nerede?" sorusunu sorması türünden bir kategori hatası idi (The Concept of Mind, s. 15-16). Barrett'in de tesbit ettiği gibi Kartezyen teorideki aşırılıkları küçük düşüren bu eleştiri ilgili çevrelerde yaygın bir dolaşıma sahip olmuş, sonuçta zihin ve bilinç kavramlarına yeniden odaklanma hususunda cesaret kırıcı bir etkiye yol açmıştır (Death of the Soul, s. 164). Bu yönelişler altında gelişen zihin kavramı, George Edward Moore gibi bazı analitik felsefe mensuplarınca, farkında olmak için yoğunlaştığınızda ontolojik karşılığı yok olan ve anlamı buharlaşan bir kelimeden ibaret görülecektir (Shaffer, s. 25). Günümüzde zihin felsefesi denilen disiplin, bilincin veya zihinsel durumların öznesinin ne olduğu sorusuna verilebilecek cevapların üç teoriye karşılık geldiğini ortaya koymaktadır. Bunlardan ilk ikisi ana fikirleri yukarıda ele alınan düalist ve materyalist görüş, üçüncüsü bu olayların ne tamamen maddî ne de gayri cismanî olduğunu ileri süren kişi teorisidir. Materyalist zihin felsefesi tanım gereği ruhun varlığını inkâr ettiğinden zihinsel denilen olayların tamamını maddî olana indirger. Bu felsefî tutumun çağdaş biçimlerinden en yaygın bilineni davranışçılıktır (behaviorism). Düşünce, duygu, istek vb. zihinsel durumların ancak gözlemlenebilir davranışlardan hareketle çözümlenebileceğini ileri süren bu görüş, sözü edilen durumlara

karşılık gelen ifadelerin ancak maddî terimlerle dile getirilebildiğinde anlamlı olacağını ve test edilebileceğini savunmaktadır. Bu görüşün daha radikal biçimi zihinsel olanı bedenî durum ve süreçlerle aynı gören özdeşlik teorisidir (a.g.e., s. 59 vd.). Spinoza'nın hem Kartezyen düalizmi hem de Hobbes'un materyalizmini dışlayan, ruh ve maddenin aynı cevherin görünümleri olduğu tezinin ilginç bir uyarlamasını 2006 yılında ölmüş olan Peter F. Strawson ortaya atacaktır. Kişi teorisi olarak anılan bu görüşe göre kişi kavramı hem zihinsel hem bedensel niteliklerin kendisine yüklendiği özneyi ifade eder. Zihinsel durumlar materyalizm ya da onun bir başka ifadesi olan epifenomenalizmde ileri sürüldüğü gibi bedene nisbet edilemez. Ancak bu fikir, onların ruh ya da zihin denilen "ben"den ayrı bir varlığa nisbet edileceği anlamına da gelmez; yani bu teoride kişi denilen bilinçli özne ne bedenle ne de zihinle özdeşleştirilebilir. Zihinsel durumlar bedenin bir gölge olayı (epifenomen) olmadığı gibi ruh ya da zihne özgü nitelikler de değildir. "Ben" diye işaret edilen ne tek başına beden ne de tek başına ruhtur. Bilincin öznesi olarak kişidir. Strawson'un ifadesiyle, "Kişi kavramından öyle bir varlık tipi anlaşılmalıdır ki bu tipteki ferdî bir varlığa hem bilinçlilik durumlarına hem de cismanî niteliklere ve fizikî bir duruma … hamledilen yüklemler eşit biçimde uygulanabilsin" (Individuals, s. 104). Düşünüre göre bedene ceset olmanın ötesinde bir anlam veren, zihni de ferdî bir bilinç öznesi haline getiren kişi kavramının delâlet ettiği varlık tipidir. Biyolojik natüralist olarak anılan John R. Searle de bilinci "nörofizyolojik bir sistem olan beynin üst düzey biyolojik niteliği" şeklinde tanımlamakta, bu tanımın bir gereği olarak hem materyalist indirgemeci tutumları hem de Kartezyen düalizmi bir hata olarak görmektedir. Searle'e göre bilinç kavramının ötesinde sıra zihnin yeniden keşfine geldiğinde şimdilik yapılacak ilk iş doğru soruları sormaktır (Zihnin Yeniden Keşfi, s. 300). Bunun gibi materyalizm ve Kartezyen düalizmin yanılgıları karşısında insan tabiatının ruh ve bedenin bütünlüğünden oluşan yapısını açıklayabilmek için Aristocu ruh kavramına geri dönülmesi gerektiğini öne süren felsefî çıkışlara da işaret etmek gerekir (Machuga, s. 13-23). Günümüzde -Francis Crick'in Şaşırtan Varsayım adlı eserinde görüldüğü gibi-bilimsel sıfatı altında zihinsel durumlarını beynin olağan üstü bir sinir makinesi olarak davranışlarına, dolayısıyla sinir hücreleri ve bağlantılı moleküllerin etkileşimine indirgeyen teoriler tam bir kesinlik ve özgüven duygusu içinde öne sürülmektedir (s. 3-14). Ancak bazı etkili süreç felsefecileri, Crick'inki gibi indirgemeci materyalist görüşlerle bu

görüşlerin dinî ve teolojik anlayışlarla girmesi mukadder olan çatışmanın artık aşılmakta olduğu kanısındadır. Nitekim Ian G. Barbour, hem bilim hem teoloji çevrelerinde giderek daha çok kabul gören, aynı zamanda bir biyolojik organizma ve sorumlu öz olan çok katmanlı psikosomatik birlik şeklindeki birey telakkisinin materyalist ve düalist görüşlerin yerini almakta olduğu gözleminde bulunmaktadır (Bilim ve Din, s. 198).

Modern Türk düşüncesinde ruhun varlığının ispatı meselesi XX. yüzyılın başlarından itibaren Batı kökenli materyalist fikirlere karşı verilen felsefî ve teolojik mücadele eşliğinde gündeme gelmiştir. Bu mücadelenin önemli isimlerinden İsmail Fenni (Ertuğrul), Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli adlı eserinin ikinci bölümünü ruh problemine ayırmıştır. Problemi ele alırken öncelikle, “Câmid maddeden hayat husulü görülmüş şey değildir” ilkesinden hareket eden İsmail Fenni, özellikle canlı organizmaları oluşturan hücrelerin yapısı ve faaliyetleri üzerinde odaklanır ve bu faaliyetleri mahiyeti itibariyle cansız olan fizikî-kimyevî süreçlere indirgeyen

mekanistik (mihanikî) görüşü “şâyân-ı iltifât bile görülemeyecek efkâr-ı bâtıla”dan sayar (s. 132-134). Ona göre “ben” sözüyle işaret ettiğimiz düşünen, hisseden ve irade eden şeyin bu tür zihinsel durumların indirgenemeyeceği fizyolojik olgulardan farkı, gayri cismanî veya ruhî varlık alanına işaret etmekte olup ruhî faaliyetlerdeki birlik, kişilik ve kimliğin esası olan ve “ben” dediğimiz beden ötesi öznede kendini göstermektedir (a.g.e., s. 137-150). Düşünürün ruhun ölümden sonraki varlığını sürdüreceği tezini savunurken adını anmadan I. Kant’ın yukarıda zikredilen ahlâk delilini tekrarlaması ilginç bir ayrıntıdır (a.g.e., s. 157). Bu bölümde bir hayli yer ayrıldığı görülen ispirtizma ve parapsikolojiye dair hadiselerin İsmail Fenni’nin bakış açısından ruhun varlığına ve ölümsüzlüğüne birer delil teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Bir başka Türk düşünürü M. Şemsettin de (Günaltay) Felsefe-i Ûlâ adlı eserinde, son tezleri yukarıda zikredilen “insanda cümle-i uzviyyeden başka bir şey” aramayan, zihinsel durumları “dimâğın faâliyyeti uzviyyesinin âsârından başka bir şey” (s. 425) olarak görmeyen materyalist görüşleri eleştirecektir. Düşünür, temel elemanları cansız olan ve bütünü bu elemanlardan oluşan beynin canlılara özgü zihinsel durumları gerçekleştiremeyeceğini ısrarla savunmuş, beyin olmadan düşünme olmayacağını deneylerin kanıtladığını ileri süren

materyalist itiraza karşı da bu deneylerin gösterdiği şeyin ruhla beynin aynı şey olduğu değil sadece beynin düşünmenin gerekli şartı olduğu şeklinde karşılık vermiştir (a.g.e., s. 448-449, 454). Sonraki nesil Türk felsefecilerinden Hilmi Ziya Ülken, tarihsel materyalizm başta olmak üzere bu akımın daha yeni tezlerinde gelişen materyalist psikolojiyi eleştiri konusu yapacaktır. Ülken'e göre bu psikoloji ekolünün 1930'lu yıllarda aldığı mesafe bakımından söylenecek şey materyalistin ruhî olayları açıklama tarzı inceleşmiş, fakat özde değişmemiş olduğudur (Tarihî Maddeciliğe Reddiye, s. 83). Çünkü materyalistler canlılık ve zihni fiziksel-kimyasal süreçlere indirgeme tavrında ısrarlıdır. Halbuki bilim hayatın maddeden çıktığına dair ortaya kesin bir kanıt koymuş değildir. Bilimin ortaya koyduğu şey -daha önce Felsefe-i Ûlâ yazarının da belirttiği gibi- beyin ve sinirlerin ruhî olayların sebebi değil sadece şartı olduğudur (a.g.e., s. 85).

## BİBLİYOGRAFYA

Aristoteles, De Anima, 415b; a.mlf., Ruh Üzerine (II, 1, 412a-414a) (trc. Zeki Özcan), İstanbul 2000, s. 63-78; a.mlf., Kevnü'l-ḥayevân (trc. İbnü'l-Bıtrîk), Leiden 1971, s. 64; Fârâbî, es-Siyâsetü'l-medeniyye (nşr. Fevzî M. Neccâr), Beyrut 1993, s. 31-32; a.mlf., "Uyûnü'l-mesâil", İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri (trc. Mahmut Kaya), İstanbul 2003, s. 125-126; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât (2), s. 413, 423, 435-436; a.mlf., Avicenna's de Anima: Kitâbü'n-Nefs (nşr. Fazlurrahman), London 1970, s. 19, 39-40, 233-234, 255-256; a.mlf., el-Aḍḥaviyye fi'l-meʿâd (nşr. Hasan Âsî), Beyrut 1987, s. 117-118, 122-126; İbn Rüşd, Tehâfütü't-Tehâfüt (nşr. M. Bouyges), Beyrut 1992, s. 407, 524, 579; Descartes, Metot Üzerine Konuşma (trc. Mehmet Karasan), Ankara 1962, s. 40-50; Mehmet Şemseddin [Günaltay], Felsefe-i Ûlâ İsbât-ı Vâcib ve Ruh Nazariyeleri, İstanbul 1339-41, s. 424-469; İsmail Fenni [Ertuğrul], Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli, İstanbul 1928, s. 119-258; Hilmi Ziya Ülken, Tarihî Maddeciliğe Reddiye, İstanbul 1963, s. 78-102; G. Ryle, The Concept of Mind, London 1975, s. 15-16; F. A. Lange, Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi (trc. Ahmet Arslan), İzmir 1982, I, 169-

171, 231-238, 263-264; W. Barrett, Death of the Soul from Descartes to the Computer, New York 1987, s. 21-31, 34-48, 119-122, 154-161, 164; P. F. Strawson, Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics, London-New York 1987, s. 87-115; H. A. Davidson, Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect, New York 1992, s. 76, 116-123; I. Kant, Pratik Usun Eleştirisi (trc. İsmet Zeki Eyuboğlu), İstanbul 1994, s. 189-191; J. Searle, Akıllar, Beyinler ve Bilim (trc. Kemal Bek), İstanbul 1996, s. 35-51; a.mlf., Zihnin Yeniden Keşfi (trc. Muhittin Macit), İstanbul 2004, s. 300; F. Crick, Şaşırtan Varsayım: İnsan Varlığının Temel Sorularına Yanıt Arayışı (trc. Sabit Say), Ankara 1997, s. 3-14; E. S. Reed, From Soul to Mind, The Emergence of Psychology from Erasmus Darwin to William James, New Haven-London 1997, s. 2-21, 219-220; R. Machuga, In Defense of the Soul, What it Means to be Human, Grand Rapids 2002, s. 13-23; Hüseyin Sarıoğlu, İbn Rüşd Felsefesi, İstanbul 2003, s. 95-104, 270-276; Francis E. Peters, Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü (trc. Hakkı Hünler), İstanbul 2004, s. 245-255, 304-307, 321-337; I. G. Barbour, Bilim ve Din: Çatışma-Ayrışma-Uzlaşma (trc. Nebi Mehdi - Mübariz Camal), İstanbul 2004, s. 161-198; J. A. Shaffer, Zihin Felsefesi (trc. Turan Koç), İstanbul 2005, s. 25, 59 vd.

İlhan Kutluer

## Diğer Dinlerde.

Geçmişten günümüze kadar genellikle ölümden sonra hayatın devam ettiğine, insanda maddî varlığından bağımsız bir cevherin mevcudiyetine inanılmış ve bu cevher ruh veya can olarak adlandırılmıştır. Kadîm dinî geleneklerde ölüm sırasında ruhun nefes yoluyla ağızdan çıktığı düşünülmüş, nefesle ilişkisi açısından ruh “nefes ruhu” diye adlandırılmıştır. Ayrıca “beden ruhu” ve “gölge ruhu” inancına da rastlanmaktadır. İnsanı rüyasında belli bir süre için terkeden ruh gölge ruhu olup beden ruhunun aksine insanın ölümüyle yok olmayacağına inanılmıştır. Rüyada yahut vecd halinde bedeni terkeden ve bilincin kaynağı olarak kabul edilen ruha “serbest ruh” denilmiştir. Genellikle beden ve ruhun birbirinden ayrı olduğu, ruhun bedende sadece geçici bir süre ikamet ettiği düşünülmüş, tanrısal bir özden gelen ve sürekli biçimde kendi uygun alanına tekrar dönmeye çalışmakla yükümlü olan ruhun bedende mahpus

olduğuna inanılmıştır.

Eski Yunanlılar ruh hakkındaki inançlarını “pneuma” ve “psyche” (psûkhê) terimleriyle ifade etmişlerdir. Pneuma insandaki ölümsüz prensip, tanrısal izdir (spirit). Psyche, insanlarda olduğu kadar bitki ve hayvanlarda da bulunan ve genellikle “can” (soul) diye tercüme edilen özdür. Eski Mısırlılar, bedenden ayrı gerçek öz olarak ruhun varlığı konusundaki düşüncelerini “ba” ve “ka” kavramlarıyla açıklamışlardır. Ba, genelde “ruh” diye tercüme edilen ve insan tabiatındaki gerçek bir unsur karşılığında kullanılan eski Mısır dilinde bir terimdir. Ba, sanatta insan başlı bir kuş olarak tasvir edilmiş olup bu durum Mısırlılar’ın, ruhu bedenin ölümünden sonra serbestçe hareket eden, bedenden bağımsız, fakat duygusal olarak ona bağımlı bir varlık şeklinde düşündüklerine işaret etmektedir. Eski Mezopotamya inançlarına göre de insan ruh ve bedenden oluşmaktadır. Bedenin ölümünden sonra insanın fizikî olmayan varlığı muhtemelen korkutucu bir hayalet olarak bir müddet daha yer altında hayatını devam ettirir. Ölen kimseler “dönüşü olmayan bölge”ye gider, orada toz ve karanlıklar içerisinde kederli, mutsuz ve umutsuz biçimde hayatlarını sürdürürler. Eski Sumer, Akad ve Bâbil metinlerinden hiçbiri ruhtan doğrudan bahsetmemiş olmasına rağmen bu halkların ölüm sonrası hayat telakkilerinden ruh inançları hakkında bir fikir edinilmektedir. Buna göre ruh kişinin mezar ötesindeki varlığını devam ettiren bilinci ve bireyselliğidir.

Çin dinlerine göre insan şahsiyeti “hun” ve “p’o” denilen iki ruha sahiptir. Hun pozitif unsuru ifade eden “yang”dır (saf ve akıllı); p’o ise negatif unsur olan “yin”dir (bulanık ve karanlık). Bunlar doğumda bir araya gelir, ölümde ayrılırlar. P’o şekle bağlı olan, duyulara anlama kabiliyeti veren hayvanî ruh, insanın hissî tabiatındaki idare edici unsurdur. Ana rahmine düşüşte insan tabiatının birleşimini meydana getirdiği için sperm ile irtibatlandırılmıştır. Ölümden sonra cesetle birlikte toprağa geri döner. Hun ise doğum anındaki ilk nefesle

çocuğun bedenine girer ve sonunda buhar gibi yükselerek ruh (şen) olur. Şintoizm’de eski zamanlardan itibaren bedenin “tama” denilen ruhun geçici ikamet yeri olduğuna inanılmıştır. Pek çok halk hikâyesinde tamanın sadece kısa bir süre için bedeni terkettiğinden söz edilmiştir. Ruh inancını ifade

eden bir diğer kavram “tamaşi” (ruhun ruhu) olup muhtemelen tamanın daha yüksek bir tezahürüdür. Herkese beden öldükten sonra yaşayacak, hatta daha yüksek boyutlara ulaşabilecek olan kendi ruhunun ruhu verilmiştir. Hint dinlerinde de insanın beden ve ruhtan meydana geldiğine inanılır. “Jiva, atman, purusa, pudgala, suksma-sarira” gibi kavramlarla ifade edilen ruhsal yapı yalnızca insanın değil bütün varlıkların aslını, özünü oluşturan bir cevherdir. Prakriti veya maddî beden olarak bilinen unsur ölümle birlikte dağılıp yok olduğu halde ruh varlığını devam ettirir. Ruhun mahiyetiyle ilgili başlıca iki inanç vardır. İlkine göre ruh kendi başına ayrı bir ferdiyeti olmayan, Tanrı ile özdeş bir cevherdir. Diğerine göre ise bizâtihi ferdiyeti olan ruh saf, basit ve ezelî bir cevherdir. Tenâsüh olayında ruh değişik bedenlere girerek bedenle birlikte işlediği amellere bağlı olarak ceza veya mükâfat görür. Vedalar’da ortaya konulan âhiret anlayışına göre ölümle birlikte bedenden ayrılan ruh, hemen veya belirli bir zaman sonra yeniden yeryüzünde bedenleşerek varlığını sürdürmez. Vedalar’a göre ruh, ölümden sonraki yolculuğunda ya iyilikler diyarına ya da işkence ve eziyet diyarına ulaşır (Rig-Veda, X.113,1, 10; ayrıca bk. TENÂSÜH). Budizm ruhla ilgili olarak “anatman” öğretisini geliştirmiştir. Bu öğretiye göre fertte bir öz veya ruh, onun faaliyetlerinin fâili olan dâimî bir varlık mevcut değildir. İnsan tabiatı, bütünü oluşturan unsurlarla beş değişken faktörün kombinasyonunun bireysel şekilde görülmesinden ibarettir. Bunlar fizikî beden, his, akıl, irade ve şuurdan oluşmaktadır. İnsandaki her şey bu faktörlere bağlıdır. Budist metinlerine göre ruh veya nefis insan bedenini oluşturan faktörlerin kombinasyonu sonucu ortaya çıktığından insan hayatında statik ve ebedî bir ruha asla ihtiyaç yoktur. Buda’ya göre ruhlar bâki değildir. Mecûsîlik’te ise geçici olan maddî varlıktan ayrı olarak asıl olan ve ölümden sonra da yaşayan ruh inancı yer alır.

Yahudilik’te ruhu ifade etmek üzere kullanılan İbrânîce kelimeler “nefeş” (nefes) ve “ruah”tır (ruh). Eski Ahid’de 754 defa geçen nefeş değişik bağlamlarda “nefis, ruh, hayat, öz” gibi mânalara gelir. Asıl anlamı “hayat sahibi olmak”tır (Tekvîn, 2/7). Nefeş ve ruah, ilk insan Âdem’in Tanrı’dan hayat soluğunu nasıl aldığı ve nasıl yaşayan bir ruh olduğunun anlatıldığı Tekvîn’de (2/7) birlikte kullanılmıştır. Diğer canlıların hayatı söz konusu olduğunda ruh bir tür maddî canlılık prensibi olup bedenin özünden, cevherinden ayrılabilir. Nefeş ve ruah gibi kelimeler nefes almaya, hayatın

canlılık veren dâhilî unsuruna işaret eder. Dolayısıyla ruh, bedenden ayrı bir tabiatı olan ve kendi kendine hayata sahip veya muktedir bulunan bir varlık olmayıp daha ziyade bedene hayat veren şeydir. Bu özelliğinden dolayı bedenin ruhu kanla özdeşleştirilmiştir (Levililer, 17/14). Ruh Tanrı'ya kavuşmayı arzu ettiğinde beden solar (Mezmurlar, 63/1). Ruh yaşayan varlıktır, beden hayatsız olabilir, fakat onun içindeki nefes canlıdır. Nitekim Âdem topraktan yaratılıp Tanrı ona nefes verdiği zaman o yaşayan bir varlık olmuştur (Tekvîn, 2/7). Genellikle İngilizce "spirit" kelimesiyle karşılanan ruah, bedenin dışındaki güç ve faaliyetlere işaret eder, çok defa da "rüzgâr" anlamına gelir. Ruah bedendeki tanrısal bir armağan olarak da kabul edilen gizemli bir canlılıktır. Bazan bedenin içindeki güç veya zihinsel yetenekleri tanımlar. Eski Ahid'de 378 defa geçen ruahın farklı anlamlarının en açık örneği Hezekiel'de (37/1-14) verilmiş, bazan "rüzgâr", bazan "soluk", bazan "ruh" mânasında kullanılmıştır.

Başlangıçta Yahudilik'te ölümün hayata son verdiğine ve ölen kimsenin ruhunun toprağın altına "şeol"e (ölüm çukuruna, İşaya, 14/15; Hezekiel, 32/18) inerek daha önce ölen atalarının ve akrabalarının arasına katıldığına (Tekvîn, 25/8; II. Samuel, 12/23) ve orada kasvetli bir hayat sürdüğüne inanılıyordu. Ancak o dönemde ruhun öteki dünyadaki kaderi veya ölüm sonrasına ait bir yargı inancına rastlanmadığı gibi Kitâb-ı Mukaddes'te de bu inancın dinî veya ahlâkî temeline rastlanmamaktadır. Ölen kimsenin ruhunun bedenden ayrı yaşayacağı ise bir halk inancıdır. Ruhun ölümsüzlüğü ve yeniden diriliş inancı Ortaçağ yahudi filozofu İbn Meymûn'un oluşturduğu iman esasları arasında, "Ruhum ölümsüzdür ve Allah dilediği zaman ölüleri hayata kavuşturacaktır" şeklinde yer almıştır. Fakat ölümden sonra böyle bir hayat inancı (eskatoloji), kişinin ferdî kaderinden ziyade İsrâil milletinin kurtuluşu ve yahudi olmayanların cezalandırılacağı hususuna daha fazla vurgu yapılarak vahiy ile irtibatlandırılmıştır. Eskatoloji aynı zamanda gelişiyle mevcut dünya düzenini değiştirecek olan mesîh düşüncesine yol açmıştır.

Hıristiyanlık'ta ruh genellikle "psyche" ve "pneuma" terimleriyle ifade edilir. Yeni Ahid'de nefese tekabül eden terim psyche olup hem İbrânîce nefeş hem ölümsüz ruh için kullanılmıştır. Her ikisi de "ruh" diye tercüme edilmiştir. Konuşma dili olarak Grekçe'nin esas alındığı hıristiyan teolojisinde psyche ölümsüz ruhları karşılamaktadır. Psyche sinoptik

İnciller'de on bir yerde ölümden sonraki hayatı ifade etmektedir. Yeni Ahid'de psyche terimi hayatla ilişkilendirilmiştir (Matta, 16/26; Markos, 8/36-37). Tanrı'ya tamamen vakfedildiğinde özel bir karakter kazanır (Petrus'un Birinci Mektubu, 4/19). Bu vakfetme ile o Tanrı'da karar kılar ve ebedî hayata sahip olduğunun farkına varır (İbrânîler'e İkinci Mektup, 6/19). Böyle bir ruh veya öz Îsâ Mesîh'in koruması altındadır. Yine psyche mânevî olduğundan bir kimsenin dünyevî bir şeyi koruması gibi korunamaz. Bundan dolayı Îsâ öğrencilerinden onu Tanrı'nın himayesine terketmelerini istemiştir (Matta, 16/25; Markos, 8/35; Luka, 9/24; Yuhanna, 12/25).

Pavlus'un mektuplarında psyche "hayat, arzu, duygu, şahıs" anlamlarında on iki defa geçer (Romalılar'a Mektup, 2/9; Korintoslular'a Birinci Mektup, 15/45; Filipililer, 1/27, Selânikliler'e Birinci Mektup, 2/8). Pavlus, sıradan insan hayatının en yüksek halini ve özellikle bir hıristiyanın yüksek tabiatını ifade etmek üzere "ölümsüz ruh" mânasında pneumayı kullanmıştır ki bu aynı zamanda insanın maddî olmayan yanını ifade etmektedir (Korintoslular'a Birinci Mektup, 5/3-5, 7/34; Korintoslular'a İkinci Mektup, 7/1; Koloseliler, 2/5; İbrânîler'e İkinci Mektup, 12/23). İnsan tabiatını tanrısal inâyetten ve ona sahip olmaktan ayırt etmek üzere ise "psychikos" ve "pneumatikos" kelimelerini tercih etmiş (Korintoslular'a Birinci Mektup, 2/14-15), insanın aynı anda hem maddî hem mânevî yanından bahsettiğinde psyche ile pneumayı birlikte kullanmıştır (Selânikliler'e Birinci Mektup, 5/23).

Ruhun dengi olarak kullanılan pneuma Yeni Ahid metinlerinde 220 defa geçer. Bunların doksan birinde pneuma kutsal ruhtur. Terim, diğer zamanlarda "fizikî hayatın en yüksek seviyesi" anlamına gelmesine rağmen bazan hayat prensibine işaret eder. Bir başka kullanıma göre ise pneuma insanın ölümden sonra devam eden yönünü ifade eder (Luka, 8/55, 23/46;

Yuhanna, 19/30; Resullerin İşleri, 7/59; I. Petrus, 3/18-19; Vahiy, 11/11).

Yahudi geleneğindeki şeol düşüncesinin yerini Yeni Ahid'de canın ölüler diyarına terkedilmeyeceği, kutsalın çürümesine izin verilmeyeceği (Resullerin İşleri, 2/27), çürüyen bedenin çürümezliği, ölümlü bedenin ölümsüzlüğü, böylece ölümün yok edildiği, ölüme karşı zafer kazanıldığı

(Korintoslular’a Birinci Mektup, 15/53) inancı almıştır. Diğer taraftan Yeni Ahid’deki ölümsüzlük düşüncesi yeniden diriliş temasıyla birlikte örülmüşse de gerçekte Hıristiyanlık’taki ölümsüzlük düşüncesi, Pavlus’un ve diğer Yeni Ahid yazarlarının öğretilerindeki yeniden diriliş düşüncesine dayandırılmıştır. Yeni Ahid ruh ve beden birliğini vurgulamasına rağmen yaygın hıristiyan inancı, daima onları birbirinden ayırma ve Tanrı ile münasebet kuran ve ölümü tadacak olanın insanın maddî olmayan kısmı olduğunu kabul etme eğiliminde olmuştur.

## BİBLİYOGRAFYA

A Dictionary of Religion and Ethics (ed. S. Mathews - G. B. Smith), London 1921, s. 422-423, 425-426; Y. Kaufmann, The Religion of Israel (trc. M. Greenberg), London 1961, s. 311; NBD, s. 1208-1209, 1211-1212; Hinduism (ed. L. Renou), New York 1962, s. 19, 41, 43, 87, 89-92, 117, 119; Buddhism (ed. R. A. Gard), New York 1962, s. 31, 110-111, 113, 118, 122, 126, 135-136, 203; DB2, s. 843-846, 932; DCR, s. 113, 124, 224-226, 262-263, 280-281, 341, 385-386, 388, 401-402, 423, 517, 536-537, 587-588; Sedat Veyis Örnek, Etnoloji Sözlüğü, Ankara 1971, s. 204-205; E. J. Sharpe, 50 Key Words: Comparative Religion, London 1971, s. 69-70; J. Charley, Fifty Key Words: The Bible, Richmond 1971, s. 61-64; S. Morenz, Egyptian Religion (trc. A. E. Keep), New York 1973, s. 60, 124, 151, 157, 170, 181, 183, 204-206; The Penguin Dictionary of Religions (ed. J. R. Hinnells), London 1988, s. 307-308, 310-311; The Perennial Dictionary of World Religions (ed. K. Crim), San Francisco 1989, s. 699-702; Ali İhsan Yitik, Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi, İstanbul 1996, s. 67-85; The Oxford Dictionary of the Jewish Religion (ed. R. J. Z. Werblowsky - G. Wigoder), New York 1997, s. 21, 232-234, 266-267, 583, 654-655; Mehmet Paçacı, Kutsal Kitaplarda Ölümötesi, Ankara 2001, s. 101-209; Mürüvvet Kurhan, “Eski Mısır Dini” (E. Sarıkçıoğlu, Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi içinde), Isparta 2002, s. 41-42; Mehmet Dalkılıç, İslâm Mezheplerinde Ruh, İstanbul 2004, s. 74-121; S. L. Davies, “Soul: Ancient Near Eastern Concepts”, ER, XIII, 431-434; J. Bremmer, “Soul: Grek and Hellenistic Concepts”, a.e., XIII, 434-438; W. K.

Mahony, “Soul: Indian Concepts”, a.e., XIII, 438-443; S. Collins, “Soul: Buddhist Concepts”, a.e., XIII, 443-447; Tu Weiming, “Soul: Chinese Concepts”, a.e., XIII, 447-450; J. Bemporad, “Soul: Jewish Concept”, a.e., XIII, 450-455; G. MacGregor, “Soul: Christian Concept”, a.e., XIII, 455-460.

Ahmet Güç

# er-RÛH

(الروح)

İbn Kayyim el-Cevziyye’nin (ö. 751/1350) ruhun mahiyeti ve ölümden sonraki durumuyla ilgili eseri.

Kaynaklarda çoğunlukla Kitâbü’r-Rûḥ olarak geçer. Bazı baskılarında er-Rûḥ fi’l-kelâm ʿalâ ervâḥi’l-emvât ve’l-aḥyâʾ bi’d-delâʾili mine’l-kitâb ve’s-sünne ve aḳvâli’l-ʿulemâʾ başlığı yer almaktadır. Bessâm Ali el-Amûş, kitap üzerine yaptığı doktora çalışmasında (aş.bk.) eserin ismini er-Rûḥ fi’l-kelâm ʿalâ ervâḥi’l-emvât ve’l-aḥyâʾ şeklinde kaydetmiştir. er-Rûḥ’un İbn Kayyim’e ait olmadığı, ona ait olsa bile hocası İbn Teymiyye ile tanışmasından önce yazmış olabileceği yönünde bazı görüşler ileri sürüldüğünü ifade eden Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd kendi titiz çalışmaları neticesinde bu görüşlerin araştırmaya dayanmayan, ciddiyetten uzak iddialardan ibaret olduğu sonucuna vardığını belirtmekte; İbn Hacer el-Askalânî, Süyûtî, İbnü’l-İmâd, Şevkânî, Kâtib Çelebi, İsmâil Paşa, Âlûsî, Ahmed Ubeyd gibi âlimlerin bibliyografik eserlerinde er-Rûḥ’un İbn Kayyim’e nisbet edildiğini söylemektedir (İbn Ḳayyim el-Cevziyye, s. 158-159). Müellifin er-Rûḥ’ta Maʿrifetü’r-rûḥ ve’n-nefs adlı eserini zikretmesi (s. 38), ayrıca diğer kitaplarındaki gibi er-Rûḥ’un çeşitli yerlerinde hocası İbn Teymiyye’nin ismini vermesi (s. 34, 145) ve ondan “şeyhimiz” (s. 45, 64, 129), “şeyhülislâm” (s. 50, 51, 83, 156) diye söz ederek kendi görüşlerine onun fikirlerinden deliller getirmesi eserin İbn Kayyim’e aidiyetini ve hocasıyla tanışmasından sonra yazdığını göstermektedir. Nitekim müellif, hayatta olanların ruhlarının ölülerin ruhlarıyla görüşmesinin mümkün olduğuna delil getirirken, “Şeyhülislâm İbn Teymiyye’ye yakınlık duymayan birden fazla insan onu ölümünden sonra rüyasında gördüğünü ve miras konusunda çözemediği bazı meseleleri kendisine sorup doğru cevaplar aldığını bana anlattı” demektedir (s. 34).

er-Rûḥ’ta mukaddime yer almayıp mevcut baskılardaki mukaddime, eseri Sırrü’r-rûḥ başlığıyla ihtisar eden İbrâhim b. Ömer el-Bikāî tarafından yazılmıştır. Bu durumu Bikāî açıkça ifade etmektedir (s. 37). Yirmi bir

bölüm (mesele) halinde düzenlenen eserin birinci bölümü “Ölüler yaşayanların ziyaretinden ve selâmlarından haberdar olur mu?”, ikinci bölümü, “Ölüler birbirini ziyaret edip sohbet eder mi?” başlığını taşır. “Dirilerin ruhu ölülerin ruhlarıyla buluşur mu?” başlıklı üçüncü bölümde bunun mümkün olduğuna dair âyet ve hadisler zikredilerek açıklamaları yapılır ve yaşayanların ölenleri rüyalarında görmesi delil olarak gösterilir. Bu arada, bazı din büyüklerinin biri öldüğünde diğerini rüyasında ziyaret etmesi konusunda dostlarıyla anlaştıklarına dair rivayetler ve ilginç rüyalardan örnekler verilir. Dördüncü bölümde, “Ruh ölür mü yoksa ölüm sadece bedene mi mahsustur?”; beşinci bölümde, “Ölümden sonra ruhlar birbirinden nasıl ayırt edilir?” sorularına cevap aranır. “Kabir sorgusu sırasında ruh kabirdeki bedene döndürülür mü?” başlıklı altıncı bölümde bu soru yanında ruhun bedenle ilişkisinin safhaları, kabir azabının yalnız bedene veya ruha ya da ikisine birden mi uygulanacağı, uhrevî mükâfat ve cezanın ruhla beden için ortak olup olmadığı meseleleri âyet ve hadislerle sahâbeden yapılan konuya ilişkin rivayetler ışığında tartışılır. Selef’in mükâfat ve cezayı ruhla bedenin birlikte göreceğine inandığı, bu hususta Ehl-i sünnet arasında ittifak bulunduğu belirtilir. Kabir azabı ile Münker ve Nekir hakkındaki hadisler aktarılır. Yedinci bölümde, kabir azabını ve kişinin ameline göre kabrinin rahat veya sıkıntılı olacağı yönündeki inancı reddeden mülhidlere ve zındıklara cevap verilir. Sekizinci bölümde, Kur’an’da kabir azabının yer almamasının hikmeti üzerinde durulur. Dokuzuncu bölümde kabirdekilerin azap görmesinin sebepleri hakkındaki soruya cevap verilir. Onuncu bölüm kabir azabından kurtulmanın yollarına, on birinci bölüm kabir sualinin müslüman, münafık ve kâfir herkesi mi kapsadığı yoksa sadece müslüman ve münafıklara mı yönelik olduğu konusuna dairdir. On ikinci bölüm, “Münker ve Nekir’in sorgusu sadece bu ümmete mi yönelik olacak yoksa diğerlerini de kapsayacak mı?”; on üçüncü bölüm, “Çocuklar kabir sorgusu görecek mi?”; on dördüncü bölüm, “Kabir azabı devamlı mı, süreli mi?” başlığını taşır. Ölümle kıyamet günü arasındaki zamanda ruhların nerede bulunacağı sorusunun ele alındığı on beşinci bölümde konuya ilişkin çeşitli görüşler nakledilir ve bunlardan sahih dinî delillere dayananlar uzlaştırılmaya çalışılır. Ayrıca ruhların hızlı yer değiştirme özelliğine sahip oldukları düşüncesinden hareketle değişik yerlerde bulunabilecekleri belirtilir. “Ölüler yaşayanların yaptıklarından faydalanır mı?” başlıklı on altıncı bölümde önce bu soruya olumsuz cevap

veren bazı kelâmcıların iddiaları cevaplandırılır, bu hususta âyet ve hadislerden deliller gösterilir; ardından aksi görüşü savunanlarla sadece vekâletin câiz olduğu ibadetlerden ölülere sevap ulaşabileceğini ileri sürenlerin delilleri sıralanır ve şu sonuca varılır: “Sevap onu işleyenin mülküdür; eğer din kardeşine bağışlarsa Allah da hediye ettiği kimseye ulaştırır” (s. 143). “Ruh kadîm midir yoksa muhdes ve mahlûk mudur?” başlıklı on yedinci bölümde, “Ruh rabbinin emrindendir” meâlindeki âyetle (el-İsrâ 17/85) Allah’ın Âdem’e kendi ruhundan üflediğini bildiren âyetlere (el-Hicr 15/29; es-Secde 32/9; Sâd 38/72) dayanılarak, ruhun kadîm olduğunu ileri sürenlerin iddiası çürütülmeye çalışılır ve konuyla ilgili değişik görüşler sıralanarak bütün insanların ruhlarının yaratılmış olduğu belirtilir. Başta İbn Teymiyye olmak üzere önde gelen âlimlerin bu yöndeki fikirleri aktarılır, âyet ve hadislerden deliller getirilir, karşı görüşler cevaplandırılır. “Ruhların yaratılması bedenlerden önce mi sonra mı?” sorusunun cevaplandırıldığı on sekizinci bölümde müellif bu husustaki görüşleri delilleriyle birlikte aktarıp ruhların bedenlerden sonra yaratıldığı yönündeki kendi görüşünün delillerini sıralar. On dokuzuncu bölüm nefsin mahiyetine dair olup burada nefsin bedenden bir parça veya onun arazlarından biri ya da cisim olup olmadığı sorularıyla bunlara dair âyet ve hadisler üzerinde durulur. Müellif, ruhun mahiyetine dair Fahreddin er-Râzî’nin, “Ruh nûrânî, ulvî, hafif bir cisimdir” şeklindeki görüşünü en doğru görüş olarak değerlendirdikten sonra bunun dışındaki iddiaları çürütmeye çalışır. “Ruh ve nefis aynı mıdır farklı mıdır?” sorusunun incelendiği yirminci bölümde cumhurun birinci görüşü benimsediği belirtilir ve her iki kelimenin anlamları incelenir; bunlar arasında varlık (zat) yönünden değil nitelik yönünden farklılık bulunduğu ifade edilir. “Nefis bir mi üç mü?” başlıklı yirmi birinci bölümde mutmainne, levvâme ve emmâre kavramları incelenir. Allah’ın insanı nefs-i emmâre ve nefs-i levvâme ile imtihan ettiği, imtihanı başaranlara nefs-i mutmainneyi ikram ettiği belirtilerek aslında bunların bir tek nefisten ibaret olduğu sonucuna varılır. Eserin son sayfalarında nefs-i mutmainneden gelen iyi özelliklerle bunların zıtları olup nefs-i emmâreden gelen kötü özellikler sıralanarak bu konularda geniş bilgi verilir.

Nâcî et-Tikrîtî’nin İbn Kayyim’i bedenin ölümlü, ruhun ölümsüz oluşu, ruh-beden ilişkisi gibi konulardaki görüşleri dolayısıyla Eflâtuncu olarak nitelemesi (el-Felsefetü’l-aḫlâḳıyyetü’l-Eflâṭûniyye, s. 403-411) isabetli

değildir. Zira müellif eserin birçok yerinde âhiret hayatının ruh ve beden bütünlüğüyle gerçekleşeceğini ifade etmiş, ruh-beden ilişkisiyle ilgili diğer konularda da hâkim İslâmî anlayışı sürdürmüştür.

Ali b. Abdülazîz b. Ali eş-Şebel, Kitâbü'r-Rûḥ'un yirmi altı nüshasını tesbit etmiş olup bunların içinde ferağ kaydı bulunanların en eskisi 8 Cemâziyelevvel 774 (5 Kasım 1372) tarihini taşımaktadır (el-Es̱bât, s. 264-267). Eser birçok defa basılmış olup bazıları şunlardır: Haydarâbâd 1318, 1963 (nşr. Hâşim Nedvî); Kahire 1369 (nşr. Muhammed Ali Sâbih); Riyad 1386/1966 (3. bs.); Dımaşk 1980; Beyrut 1983 (nşr M. İskender Yeldâ); Amman 1985 (nşr. Abdülfettâh Mahmûd Ömer); Kahire 1410/1989 (nşr. Âdil Abdülmün'im Ebü'l-Abbas). Eserin yedinci bölümü "er-Risâletü'l-ḳabriyye fi'r-reddi ʿalâ münkirî ʿaẕâbi'l-ḳabri mine'z-zenâdiḳa ve'l-ḳaderiyye" başlığıyla Hediyyetü's-Saʿdiyye fî-mâ cerâ beyne'l-Vehhâbiyye ve'l-Aḥmediyye isimli derleme içinde basılmıştır (Mısır, ts.). Aynı bölüm Meşrûʿiyyetü ziyâreti'l-ḳubûr adıyla da yayımlanmıştır (Kahire 1375/1955). Bessâm Ali el-Amûş, Riyad'daki Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye'nin Akîde Bölümü'nde yaptığı doktora çalışmasında er-Rûḥ'u tahkik ederek iki cilt halinde neşretmiştir (Riyad 1412/1992). Eser Şaban Haklı tarafından Türkçe'ye çevrilmiş (Kitâbu'r-Rûh, İstanbul 1993) ve F. T. Cooke'un bir makalesinde incelenmiştir ("Ibn al-Qaiyyim's Kitāb al-Rūḥ", MW, XXV [1935], s. 129-144).

Eser müellifi tarafından ihtisar edilmiştir (Muḫtaṣarü'r-Rûḥ, nşr. Leylâ Mebrûk, Kahire 1984). er-Rûḥ'u Sırrü'r-rûḥ başlığıyla ihtisar eden İbrâhim b. Ömer el-Bikāî eserin aslındaki yirmi bir bölümü on bir bölümde toplamıştır. Bikāî, kısa mukaddimesinde kitabı yarı yarıya kısaltmakla birlikte asıldaki önemli bilgileri korumaya özen gösterdiğini, ayrıca bazı küçük eklemeler yaptığını belirtmektedir. Abdullah Muhammed el-Habeşî, Kitâbü'r-Rûḥ hakkında biri İsmâil b. Muhammed b. Rekîn'e, diğeri Ezherî diye tanınan Şemseddin Muhammed b. Muhammed b. Ali elMedenî'ye ait iki muhtasar kaydetmiştir (Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, II, 989). Kitabın, Abdülvehhâb b. Abdullah eş-Şâfiî tarafından Nefḥatü'l-ervâḥ ve tuḥfetü'l-efrâḥ ismiyle yapılmış bir muhtasarının daha bulunduğu bildirilmektedir (Ali b. Abdülazîz b. Ali eş-Şebel, s. 264).

## BİBLİYOGRAFYA

İbn Kayyim el-Cevziyye, er-Rûḥ, Riyad 1386/1966; Bikāî, Sırrü’r-rûḥ (nşr. Mahmûd M. Nassâr), Kahire 1990, s. 37; M. Müslim el-Ganîmî, İbn Ḳayyim el-Cevziyye, Beyrut 1401/1981, s. 276-301; Nâcî et-Tikrîtî, el-Felsefetü’l-aḫlâḳıyyetü’l-Eflâṭûniyye, Beyrut 1402/1982, s. 403-411; Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, İbn Ḳayyim el-Cevziyye, Riyad 1405/1985, s. 158-161; Yûsuf Mahmûd Muhammed, en-Nefs ve’r-rûḥ, Devha 1414/1993, s. 203-212; Ali b. Abdülazîz b. Ali eş-Şebel, el-Es̱bât fî maḫṭûṭâti’l-eʾimme şeyḫülislâm İbn Teymiyye ve’l-ʿallâme İbni’l-Ḳayyim ve’l-ḥâfıẓ İbn Receb, Riyad 1423/2002, s. 264-267; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu’ş-şürûḥ ve’l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, II, 989.

Mustafa Çağrıcı

# RUH ÇAĞIRMA

Gāibden haber vermeyle ilgili birçok yöntemden biri olan ruh çağırma (necromancy) ölen kimselerin ruhlarını büyü yoluyla çağırarak onlarla ilişki kurma metodudur. Ölen kimselerle bu şekilde haberleşmeye çalışmanın başlıca amacı bilinmeyen sebeplerin açığa çıkarılmasını sağlama veya olayların gelecekteki seyrini öğrenme isteğine dayanır. Ruhu çağrılan kişinin ölüm sebebi de araştırılan hususlar arasındadır. Ruh çağırma, ölümden sonraki hayatın varlığına ve ölen kimselerin yaşayanların işleriyle ilgilenmeye devam ettikleri gibi geleceğin bilgisine de sahip olduklarına inanmayı gerekli kılar. Bu yönüyle ruh çağırma karmaşık cenaze törenleriyle, cenaze töreni sonrası geleneklerle ve atalara tapınma ile ilişkilendirilmiştir. Ölülerin ruhlarını büyü yoluyla çağırma uygulaması ile sınırlı olan ruh çağırmada spiritüalizm (spiritizma) veya ruhçuluktan farklı olarak aracılar yoluyla haberleşme olmadığı gibi şamanların ruh seyahatlerine ilişkin tecrübelerinin aksine ölülerin ruhlarıyla karşılaşma, hayaletlerin görüntüleri veya rüyada haberleşme de yoktur. Ortaçağ'larda ruh çağırma "büyü" mânasında kullanılmaya başlanmış, çoğunlukla büyü, sihir ve büyücülüğe benzer kabul edilmiştir.

Gāibden haber vermeye hemen her kültürde rastlanırsa da ruh çağırma yöntemiyle gāibden haber verme belirli geleneklerde görülür. Meselâ eski Yunanlılar ölülerin gāibden haber verme gücüne sahip olduklarına, mezarları başında kurban sunmak veya yere şarap dökmek suretiyle onlardan bilgi alınabileceğine inanıyorlardı.

Bu tür takdimeler cenazenin defni esnasında ve sonrasında icra edilen törenlerin bir parçasıydı. Ruh çağırma Homeros döneminde Yunanlılar tarafından uygulanıyor, onların klasik literatüründe bu konuya sık sık değiniliyordu. Odysseus'un, talihsizliğinin sebebini öğrenmek için Tiresias'a danışmak üzere Hades'i ziyaret etmesi (Odysseia, s. 197), Gılgamış'ın ölüler âlemiyle ilgili bilgi almak amacıyla ölen Enkidu'ya başvurması da (Gılgamış Destanı, tablet XII) birer ruh çağırma örneği olarak kabul edilmiştir. İskandinavyalılar ve Almanlar arasındaki ruh çağırma uygulamasına dair bilgilerin pek çoğunun efsanelere dayandığı

bilinmektedir. Ruh çağırmanın Etrüskler arasında ve Roma tarihinin ilk dönemlerinde bilinmediği veya en azından kayda geçirilmediği görülmektedir. Peru'nun fethinden kısa bir süre sonra yazılan İspanyol tarihlerinde İnkalar'ın ölülerle irtibat kuran iki özel kâhin sınıfına sahip oldukları kaydedilir. Bunlardan bir grup ölen kimselerin mumyaları ile meşgul olma, diğerleri ise çeşitli ruhî varlıklara ve İspanyollar'ın put diye nitelendirdikleri tasvirlere başvurma konusunda uzmanlaşmıştı.

Ruh çağırma mitolojik anlatılar, efsaneler ve edebî metinlere konu olmuştur. Bu tür metinlerde ölen kimselerle haberleşme tasvir edilir veya onların mesajları anlatılır; bunun yanında ruh çağırmayla ilgili çeşitli teknikler hakkında bilgi verilir. Ruh çağırma seansları esnasında ölünün bir parçasının, çoğunlukla da kafatasının veya isminin kullanılması dikkat çekicidir. Cevap, trans halinde karnından konuşma sanatı yoluyla gāibden haber veren kimse tarafından uydurulan bir söyleşi şeklinde olabileceği gibi bir işaretle de açığa vurulabilir. Bu da bir falı yorumlamayı veya bir kuradan sonuç çıkarmayı gerektirebilir. Yine ruh çağırma tekniğiyle ilgili olarak Yeni Gine'nin Huon Gulf bölgesinde XIX. yüzyıl boyunca ve misyonerlerin bölgeye gelişinden önce bütün ölümler büyüye atfedilirdi. Ölüme sebep olan büyücünün kimliği, ölen kimsenin ruhunu büyü yoluyla çağıran falcı tarafından herhangi bir objeye yazılırdı. Daha sonra ruh sorguya çekilir ve falcının elinde bulunan objenin hareketinden "evet" veya "hayır" cevabı alınırdı. Kullanılan en yaygın obje sersemleştirilmiş bir yılan balığı olup onun kıvranması "evet" cevabı olarak yorumlanırdı. Diğer objeler ters çevrilmiş bir kabuk veya elde tutulan bir bambu parçası olabilirdi. Bu objelerin hareketleri bazı hilelere mâruz bırakılır ve cevaplar çoğunlukla halk arasında yaygın olan şüpheleri doğrulayacak şekilde kullanılırdı. Haiti'de hem koloni dönemindeki Avrupa etkisinden hem de Batı Afrika geleneklerinden gelen bir uygulama mevcuttu. Ruh çağırma merasimleri ruhların mahiyetleri ve yerleri hakkındaki yaygın inanca göre farklılık arzederdi.

Kitâb-ı Mukaddes'te çok sayıda gāibden haber verme tekniğinden bahsedilmiştir. Ruh çağırma ya da ölüye danışma gāibden haber vermeyle ilişkilendirilmiş (Tesniye, 18/11; I. Samuel, 28/8; II. Krallar, 21/6) ve yasaklanmıştır (Levililer, 19/31, 20/6; İşaya, 8/19, 20; I. Târihler, 10/13). Bununla beraber Saul'ün bir büyücü kadın vasıtasıyla Samuel'in ruhunu

çağırtıp ne yapması gerektiğini sorması (I. Samuel, 28/3-25) bir ruh çağırma örneği olarak kaydedilmiştir. Ruh çağırma Talmud'da da diğer gāibden haber verme teknikleri arasında zikredilmiş ve sert biçimde eleştirilmesine rağmen birçok ruh çağırma örneğinden bahsedilmiştir. Ruh çağırma yahudiler arasında nâdiren uygulanmakla birlikte yine de Rabbânî kaynaklarda ve Ortaçağ yahudi geleneğinde iz bırakmıştır. Hıristiyanlık'ta ruh çağırma ilk asırlardan itibaren kötü bir tatbikat olarak kabul edilmiştir. Pek çoğu Hıristiyanlık öncesine dayanan büyü ile ilgili inançlar Ortaçağ boyunca devam etmiştir. Ancak Ortaçağ sonları ile Rönesans başlarında büyücülere ağır işkenceler uygulanmıştır. Büyücülere yönelik suçlamalar arasında büyü yaparken şeytanî güçlerin yardımına başvurma ve büyü yoluyla ölen kimselerin ruhlarını çağırma da yer almıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

Homeros, Odysseia (trc. Azra Erhat - A. Kadir), İstanbul 1970, s. 197; Gilgameş Destanı (trc. Muzaffer Ramazanoğlu), Ankara 2001, s. 97; İbn Kayyim el-Cevziyye, Kitâbü'r-Rûḥ (nşr. M. Şerîf Sükker), Beyrut 1412/1991, s. 21-42; I. King, "Necromancy", A Dictionary of Religion and Ethics (ed. S. Mathews - G. B. Smith), London 1921, s. 305; E. R. Pike, Encyclopaedia of Religion and Religions, London 1951, s. 127, 360; The New Bible Dictionary (ed. J. D. Douglas), London 1962, s. 320-321; DB2, s. 607-611; DCR, s. 243, 467, 589-590; Süleyman Ateş, İnsan ve İnsanüstü, İstanbul 1979, s. 53-69; The Perennial Dictionary of World Religions (ed. K. Crim), San Francisco 1989, s. 535; R. Guenon, Ruhçu Yanılgı (trc. Lütfi Fevzi Topaçoğlu), İstanbul 1996, s. 159-170; E. Bourguignon, "Necromancy", ER, X, 345-347.

Ahmet Güç

### İslâm'da.

Arapça'da "ruh çağırma" karşılığında ilmü istinzâli'l-ervâh, ilmü istihzâri'l-ervâh ve ilmü'l-azâim tabirleri kullanılır. "İlmü da'veti'l-kevâkib, şa'beze,

ilmü’l-hiyeli’s-Sâsâniyye, ilmü’l-istiâne bi-havâssi’l-edviye ve’l-müfredât” ise ruh çağırmayla dolaylı ilgisi bulunan ve bir ölçüde onun evveliyatını oluşturan uygulamalara ait bilginin adıdır. Ruh çağırma için Osmanlı literatüründe yaygın biçimde kullanılan terim ise huddâmcılıktır. Bu tabirler birbirine yakın mânalar ifade etse de ayrıntıda farklı içerik taşır. Meselâ belli bir amaçla cin veya melek gibi gayri maddî varlıklarla temasa geçmeye “ilmü’l-azâim” (bk. AZÂİM), bunların bedenlenmiş şekilleriyle temasa geçmeye ise “ilmü’l-istihzâr” denilir (Taşköprizâde, I, 366-367; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 80).

Câhiliye Arapları medyum tabiatlı insanları takip eden “reiy” veya “tâbi‘” adında cinlerin varlığına, kâhinlerin bunlardan aldıkları haberlere dayanarak kehanette bulunduklarına inanırlardı. Kur’ân-ı Kerîm’de cin ve şeytanların gökten haber çalmalarına engel olmak için üzerlerine ateş şuleleri gönderildiği bildirilmekte (el-Hicr 15/18; es-Sâffât 37/10; el-Cin 72/8-9), şeytanların kışkırtma ve temaslarından Allah’a sığınılması tavsiye edilmektedir (el-Mü’minûn 23/97-98). Resûl-i Ekrem de bu konuda şöyle buyurmuştur: “Allah bir işe hükmettiği zaman önce arşı taşıyan melekler, arkasından gök ehli O’nu tesbih eder. Sonra altıncı göğün ehli yedinci göğün ehline, ‘Rabbiniz ne buyurdu?’ diye sorar. Nihayet haber dünya göğünün halkına ulaşır. Şeytanlar kulaktan bir şeyler kapmak isterler, bu duruma engel olmak için üzerlerine gök taşları salınır. Duydukları haberleri aynen getirirlerse haktır, fakat tahrif edip ilâveler de yaparlar” (Buhârî, “Tefsîr”, 31; Müslim, “Selâm”, 124). Hz. Âişe’den gelen bir rivayette Resûlullah meleklerin bulutlar içinde indiklerini ve göklerde olup bitenleri aralarında konuştuklarını, bu esnada şeytanların kulak hırsızlığı yaparak duydukları haberleri kâhinlere ilettiklerini, kendilerinden de yüzlerce yalan kattıklarını bildirmektedir (Buhârî, “Bedʾü’l-ḫalḳ”, 11, “Ṭıb”, 45; Müslim, “Selâm”, 122, 123). Buhârî’de geçen diğer bir rivayette (“Kitâbü’s-Ṣalât”, 75) Hz. Peygamber’in, namazını bozdurmak için onu rahatsız eden cin taifesinden bir ifriti yakalayıp mescidin direklerinden birine bağlamak istediği, ancak Hz. Süleyman’ın kendisinden sonra kimseye verilmeyecek bir gücü bağışlamasını Allah’tan istediğini hatırlayarak bundan vazgeçtiği belirtilmektedir. Âyet ve hadislerden cinlerle insanlar arasında irtibat kurulabileceği, insanların cinleri emir altına alarak

kullanmalarının mümkün olduğu, Hz. Süleyman'ın mûcizevî biçimde onlara hükmettiği ve Resûl-i Ekrem'in onların sûretini müşahede ettiği anlaşılmaktadır.

Bu âyet ve hadislerde yer alan, insanlarla cinler arasındaki ilişkinin imkânına dair işaretlerden hareketle bazı âlimler, ruh çağırma seanslarında gerçekten gelen biri varsa bunun söz konusu işlemi yaptığını söyleyen medyumla irtibata geçen cin olabileceğini söylemektedir. Böyle bir işlemin söz konusu olmadığını kabul eden bir kısım âlimler ise cinlerle insanlar arasındaki ilişkinin Hz. Muhammed'in peygamber olarak gönderilmesiyle sona erdiğini, dolayısıyla günümüzde böyle bir iletişimin olamayacağını belirtmektedir (bk. İSTİRÂK-ı SEM').

İslâm inancına göre yaratılış esnasında insan bedenine üflenen ve ölüm anında ondan ayrılan bir öz olan ruh insanın ölümüyle yok olmayıp bir başka âleme yükseltilir. Kur'ân-ı Kerîm'de, "Allah nefisleri -ruhları- öldükleri sırada, ölmeyenleri ise uykularında alır. Ölümüne hükmettiğini tutar, diğerlerini belirlenmiş bir süreye kadar salıverir" buyurulmaktadır (ez-Zümer 39/42). Hadislerde de ölen kişilerin ruhlarının semaya yükseltildiği haber verilmektedir (Müsned, VI, 140; Müslim, "Tevbe", 46; İbn Mâce, "Zühd", 30-31). Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerden peygamberlerin meleklerle, bazı kâhinlerin de cinlerle irtibatının bulunduğu anlaşılmakla beraber insanların ölen kişilerin ruhları ile temas kurduğuna ilişkin herhangi bir bilgi yoktur. Dolayısıyla ruh çağırma seanslarında ölen kişilerin ruhları ile irtibata geçildiğine dair iddiaların dinî bakımdan mesnedi bulunmamaktadır. Bu hususta farklı iki görüş ileri sürülmektedir. Birinci görüş ruh çağırma esnasında gelen varlığın cin olduğu şeklindedir. İkinci görüşe göre ise bu sırada dışarıdan herhangi bir varlık gelmemekte, buna karşılık ruh çağırma seansını yöneten medyum tabiatlı kişi senaryoyu kendi hayal dünyasında yaşamaktadır.

Bazı İslâm filozofları ve düşünürleri, insanlarda görülen olağan üstü halleri cinlerle temas yerine nefislerin beşeriyetten kurtularak ruhaniyet veya hayal âlemine yönelmesi şeklinde açıklamaktadır. İbn Sînâ'nın "ittisal" olarak isimlendirdiği bu teoriye İbn Haldûn "insilâh" adını vermektedir. Ona göre beşerî nefisler üçe ayrılır. Birinci sınıfta tabiatı gereği ruhanî idrake ulaşmaktan âciz olan nefisler, ikinci sınıfta evliyada olduğu gibi riyâzet ve

gayret sayesinde ruhanî akıl ve bedendeki organlara ihtiyaç duymadan idrak eden nefisler, üçüncü sınıfta beşeriyete mahsus bedenden çıkarak en yüksek makamlardaki meleklere katılma istidadında olan nebîlerin nefisleri yer almaktadır. Bunlar, bir an için bile olsa insanî nefisten ayrılıp ruhaniyet âlemine yükselme yeteneğine sahiptir. Nebîlerden ve velîlerden daha aşağı düzeyde fıtrî yeteneğe sahip olan kâhinler ise şeffaf cisimlere, hayvanların kemiklerine vb. şeylere başvurarak yarım insilâhı gerçekleştirir, hissî veya hayalî idrak hallerine ulaşır (Mukaddime, I, 368-379). İbn Haldûn, tılsımcıların tılsımlarını cismanî olan süflî tabiatlarının ruhanî olan ulvî tabiatlarla irtibatını kurma suretiyle gerçekleştirdiklerini ileri sürdüklerini kaydetmekte, bunun için nefsi kuvvetlendiren riyâzete ihtiyaç duyduklarını söylemektedir.

Modern dünyada ruh çağırma uygulamaları ilk defa Amerika, İngiltere, Fransa ve Kanada gibi ülkelerde görülmüştür (M. Ferîd Vecdî, VIII [1937], s. 105-114). Ünlü ruh hekimi Mazhar Osman Uzman'ın "alafranga cincilik" dediği bu tür olaylar günümüzde parapsikoloji ve metapsişik adı altında araştırılmaktadır. Evrende varlıkları materyalistler gibi sadece üç boyutlu madde âleminde görülenlerden ibaret saymayan bu çevreler bilinen tabiat kanunlarıyla açıklanamayan hayalet görme, tıbbî yollar dışında şifa verme, telepati, telekinezi, ektoplazm, materyalizasyon ve radyestezi gibi normal ötesi parafizik, parapsişik veya psikofizyolojik olayları araştırma konusu edinmiştir. Bu çalışmalara katılanlar arasında, ruh çağırma kapsamına giren olayların gözlemlenerek metapsişik adı altında bilime dahil edilmesini savunan Fransız fizyologu Charles Richet, telepati ve kristestezi (gizli duyu) olaylarını açıklayabilecek bir duyu ötesi algı yeteneğinin varlığını kanıtlamaya çalışan Joseph B. Rhine, İngiliz bilim adamlarından Krookes ve Sir Oliver Lodge sayılabilir. Bu tür faaliyetlerin Türkiye'deki öncüsü ise Bedri Ruhselman'dır. Ona göre evrende ruhsal idare mekanizması adı verilen bir merkez bulunmakta olup ruhlarla temas bu mekanizma vasıtasıyla sağlanmaktadır. Dünya daima yüksek ruh âlemlerinden gelen yardım ve irşadlarla aydınlanmaktadır. Yüksek varlıklar, zemine ve zamana göre dünyadaki insanların alıcılık kabiliyetleri nisbetinde onları aydınlatır. Her devirde o devrin anlama yeteneğine göre çeşitli alıcı-verici vasıtalara dayanarak yüksek ruh âlemlerinden tebliğler gönderilmektedir. Spiritizma seanslarında değişik yöntemler uygulanmakta olup bunlarda operatör, medyum ve rehber olmak üzere üç odak bulunmaktadır. Operatör,

hipnotizma veya manyetizma uygulayıp medyumu uyutan ve birtakım telkinlerle ruhunu vücudundan dışarıya çıkararak başka boyutlara gönderen kişidir. Rehber ise bu tecrübede medyuma tebliğde bulunan ve yardım eden ruhtur. Bazı ruh çağırıcıları bu işlemi medyumun ruhunu başka boyutlara yükselterek yaptıklarını, bazıları ise çağırdıkları yabancı bir ruhun medyumun vücuduna girip operatörün sorduğu sorulara medyumun organlarını kullanarak cevap vermesi şeklinde icra ettiklerini ileri sürmektedir.

Geçmişte pozitivizmin etkisiyle parapsikolojik olayları tecrübe etmeyi patolojik bir durum olarak değerlendiren bilim günümüzde bu anlayıştan büyük ölçüde sıyrılmış ve normal ötesi olayları bir vâkıa olarak kabul etmeye ve açıklanamadıkları için reddedilmemeleri gerektiğini savunmaya yönelmiştir. İlgili literatürde bu tür olayların çoğunlukla gözbağcıların, sahte medyumların ve hokkabazların mahareti şeklinde gösterildiği kabul edilmekle beraber Fox kardeşler, Daniel Douglas, E. Garret, W. Rudi Schneider, Rosemary, Brown gibi medyum ve metapsişikçilerin yaşadıkları normal ötesi olayların üzerindeki esrar perdesinin hâlâ kalkmadığı bilinmektedir.

Paranormal olayları bir vâkıa olarak kabul etmede birleşen din âlimleri ve bilim adamları onları izahta birbirinden ayrılmaktadır. Bir kısım bilim adamı paranormal olaylar karşısında agnostik bir yol izleyerek herhangi bir görüş beyan etmezken parapsikologlar ve metapsişikçiler bu tür olayları cüzi ruhla evrensel ruh arasındaki ilişkiyle açıklamaya çalışmaktadır. Medyumun bedeninden ayrılan ruhun çağrılan kişinin sûretinde göründüğünü iddia edenler de vardır. Allah’ın yarattığı varlıkların içinde melek ve cinlerin de bulunduğunu dikkate alan din âlimleri ise insanlarla ruhanî varlıklar arasında ilişki kurulabileceğini, ruh çağırma olaylarının da bu yolla gerçekleşmesinin mümkün olduğunu söylemektedir. Ancak bu konuda yaygın kanaat insanlarla ölülerin ruhları arasında herhangi bir iletişimin bulunmadığı şeklindedir.

Sonuç olarak ruh çağırma inanç açısından şirke düşmeye, amel yönünden ise kâhinlik, sihir vb. büyük günahları işlemeye

zemin hazırlama yanında çıkar elde etme ve istismar aracı olarak kullanılmaya elverişli bir yöntemdir. Dolayısıyla bunu câiz görmek mümkün değildir. Aksine sihir, kehanet ve fal gibi günah sayılan bir davranış yahut aslı esası olmayan bir hurafe, bâtıl inanış veya hipnoz olarak değerlendirmek gerekir.

## BİBLİYOGRAFYA

Müsned, VI, 140; İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982-83, I, 368-379; II, 1197-1199; Kâfiyecî, Menâzilü'l-ervâḥ (nşr. Mecdî Fethî es-Seyyid), Kahire 1991, s. 31-34; Tecrid Tercemesi, II, 402-406; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿade, I, 366-370; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 80, 159; T. Fahd, La divination arabe, Strasbourg 1966, s. 40, 49; a.mlf., "Istinzāl", EI² (İng.), IV, 264-265; Seyyid el-Cümeylî, es-Siḥr ve taḥżîrü'l-ervâḥ, Kahire 1993, s. 37-50, 113-115, 134-144, 209-214; M. Abdülhâdî Haydar, ʿÂlemü'l-ervâḥ, Beyrut 1999, s. 29-82; M. Ferîd Vecdî, "İstiḥżârü'l-ervâḥ fî Ûrûbbâ", ME, VIII (1937), s. 105-114; Mustafa et-Tayr, "er-Rûḥ ve istiḥżârü'l-ervâḥ, 2", a.e., XLI/6 (1969), s. 426-431; a.mlf., "er-Rûḥ ve istiḥżârü'l-ervâḥ, 3", a.e., XLI/7 (1969), s. 497-501; İbrahim Kemal Edhem, "Cinler ve Ruh Çağırma" (trc. Mustafa Tuncer), Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 9, Samsun 1997, s. 301-314; İlyas Çelebi, "Ruh Çağırma", İslâmda İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, İstanbul 1997, IV, 16-19; Ali Köse, "Hârikulâde", DİA, XVI, 185-188.

İlyas Çelebi

# RUHÂ

(bk. ŞANLIURFA).

# RUHÂVÎ

(الرهاوي)

Ebû Muhammed Abdülkādir b. Abdillâh er-Ruhâvî el-Hanbelî (ö. 612/1215)

Hadis âlimi.

Cemâziyelâhir 536'da (Ocak 1142) Ruhâ'da (Urfa) doğdu. Hayatının büyük bir kısmı Harran civarında geçtiğinden Harrânî, orada yaşayan Ebü'l-Fehm oğullarının âzatlısı olduğu için Fehmî nisbeleriyle de anılmış olup Avrupa menşeli bir aileye mensuptur. V. (XI.) yüzyılın sonlarında İslâm dünyasına gelen Haçlılar'ın Harran bölgesinde kurdukları Urfa Haçlı Kontluğu döneminde (1098-1144) Avrupa'dan bölgeye birçok hıristiyan ailesi göç etmiş, Ruhâvî'nin annesi, babası ve dedesi de bu sırada gelip buraya yerleşmiştir. 539'da (1144) İmâdüddin Zengî, Urfa'yı fethedip Haçlı Kontluğu'nu ortadan kaldırınca müslümanlara esir düşen Ruhâvî'nin ailesi Harran'da yaşayan Ebü'l-Fehm oğullarının kölesi durumuna gelmiş, ancak müslüman olduktan sonra âzat edilmiştir. Müslüman olunca Ruhâvî Abdülkādir, babası Abdullah, dedesi Abdurrahman ismini almış, annesi ise hıristiyan olarak kalmıştır. Bu sırada üç dört yaşında olan Ruhâvî'nin annesinden ayrı kaldığı ve daha sonra onu sık sık ziyaret ettiği nakledilmektedir (İbnü'l-Müstevfî, I, 133).

Ruhâvî ilk öğrenimine Ruhâ'da başladı, ardından tahsil için Musul'a gitti. Yirmi yaşlarında iken hadis ilmine ilgi duydu ve bu sebeple seyahatlere çıktı. İsfahan, Herat, Hemedan, Merv, Nîşâbur, Sicistan, Bağdat, Vâsıt, Basra, Musul, Dımaşk, İskenderiye ve Mısır başta olmak üzere İslâm dünyasının belli başlı merkezlerine uğrayarak devrin hadis otoritelerine ulaşmaya çalıştı. Kendilerinden hadis dinlediği hocaları arasında Hasan b. Abbas er-Rüstemî, Ebû Zür'a Tâhir b. Muhammed el-Makdisî, Abdürrahîm b. Ali el-Hâccî, İbn Sa'dûn el-Kurtubî, Ebü'l-Alâ el-Hemedânî, Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir, Ebû Tâhir es-Silefî, Ebû Mûsâ el-Medînî ve Cemmâîlî gibi âlimler bulunmaktadır. Dımaşk'ta iken hocası Ebü'l-Kāsım İbn

Asâkir'in Târîẖu medîneti Dımaşḳ'ını istinsah etmiş ve eserin tamamını kendisine okumuştur (İbn Receb, II, 84). İskenderiye'de bir yandan Ebû Tâhir es-Silefî'nin ders halkasında hadis dinlerken diğer yandan hocasının izniyle talebeye hadis okutması onun emsali arasında temayüz ettiğini göstermektedir. Ruhâvî'nin yetiştirdiği pek çok talebe arasında İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, İbn Nukta, Zekiyyüddin Muhammed b. Yûsuf el-Birzâlî, Ebû İshak İbrâhim b. Muhammed es-Sarîfînî, Ziyâeddin el-Makdîsî, Yûsuf b. Halîl ed-Dımaşkī, Mecdüddin İbn Teymiyye, Ebû Zekeriyyâ İbnü's-Sayrafî, Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî ve İbn Hamdân sayılabilir.

Hayatının ilerleyen dönemlerinde Erbil'de oluşturduğu ders halkasında bir müddet hadis okutan Ruhâvî buradan Musul'a geçerek derslerine Muzafferiye Dârülhadisi'nde devam etti; ancak dârülhadisin yıktırılması üzerine ömrünün sonuna kadar yaşayacağı Harran'a gidip yerleşti. İlmî seyahatleri süresince derlediği ve bir kısmını kendi el yazısıyla istinsah ettiği zengin kütüphanesini evinin yanındaki caminin kütüphanesine bağışladı (Yâkūt, III, 106). Ruhâvî Cemâziyelevvel 612'de (Eylül 1215) Harran'da vefat etti, cenaze namazını Fahreddin İbn Teymiyye kıldırdı ve Bâbülkebîr yakınında bir yere defnedildi. Onu yakından tanıyan ve biyografisini yazan İbnü'l-Müstevfî, Harran ve civarını yönetmiş olan Kökböri'nin kendisine itibar ettiğini ve zaman zaman ziyaretine gittiğini söyler (Târîẖu İrbil, I, 133).

Kaynaklarda imam, hâfız, muhaddis, müverrih ve musannif gibi sıfatlarla anılan Ruhâvî çok hadis yazması ve hadis rivayetinde titiz davranmasıyla tanınmıştır. Hadis öğrenmek için yanına gelenlerin ancak uzun bir süre sonra usulüne intibak edebildikleri belirtilmektedir. Talebelerinden İbn Nukta onun âlim ve sâlih şahsiyeti yanında hadiste çetin bir kişi olduğunu, beraberinde uzun zaman bulunmayanların kendisinden faydalanamadığını ifade etmektedir. Yûsuf b. Halîl ed-Dımaşkī de onun güvenilir olduğunu, çok hadis dinlediğini, yaşadığı dönemde hadis ilminin zirvesine ulaştığını ve birçok eser kaleme aldığını söylemektedir. Ebû Şâme el-Makdisî ve Münzirî, Ruhâvî'nin dünyaya kıymet vermeyen zühd ve takvâ sahibi bir kişi olduğunu kaydetmektedir (İbn Receb, II, 84-85).

Eserleri. 1. el-Erbaʿûne'l-büldâniyye (el-Erbaʿûne'l-mütebâyinetü'l-esânîd, Erbaʿûne'l-büldâni'l-mütebâyineti'l-esânîd ve levâḥiḳuhâ ve

müteʿalleḳātühâ, Kitâbü’l-Erbaʿîne’l-mütebâyineti’l-isnâd ve’l-bilâd). Ruhâvî bu eserinde, uğradığı kırk beldede karşılaştığı ve kendilerinden hadis rivayet ettiği kırk hocasının kırk farklı hadisini kırk farklı senedle nakletmiş, senedlerdeki râvilerle hocaları hakkında bilgi vermiş, ayrıca hadislerin metni üzerinde değerlendirmelerde bulunmuştur. Daha önceleri bir benzerinin kaleme alınmadığı belirtilen eserin (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XXII, 72; Târîḫu’l-İslâm, s. 105) bir ve iki ciltlik nüshaları olduğu ve bazı kısımlarının günümüze ulaştığı zikredilmiştir (Kettânî, s. 197). 2. el-Mâdiḥ ve’l-memdûḥ. Şeyhülislâm Hâce Abdullah Herevî ile onu metheden ve onu methedenleri metheden âlimlerin hayatlarına dair bir eserdir. 3. el-Ferâʾiż ve’l-ḥisâb.

## BİBLİYOGRAFYA

Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, III, 106; İbnü’l-Müstevfî, Târîḫu İrbil (nşr. Sâmî es-Sakkār), Bağdad 1980, I, 131-133; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 204; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XXII, 71-75; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 611-620, s. 104-106; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, IV, 1387-1388; Safedî, el-Vâfî, XIX, 40-41; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve’n-nihâye (nşr. Ali M. Muavvaz v.dğr.), Beyrut 1994, XIII, 75-76; İbn Receb, eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti’l-Ḥanâbile, Kahire 1372/1952-53 → Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), II, 82-86; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 596; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 40; Kettânî, er-Risâletü’l-müstetrafe (Özbek), s. 197; el-Ḳāmûsü’l-İslâmî, II, 579-580.

Hayati Yılmaz

# RUHBAN

(الرهبان)

Kur’ân-ı Kerîm’de kendilerini ibadete adayan hıristiyanlar için kullanılan bir terim.

Arapça râhib kelimesinin çoğulu olan ruhbân, rahbe ve rahbâniyye (ruhbâniyye) kökünden gelir. Rahbe “korkup çekinme, derin dinî endişelerden dolayı ıstırap çekme”, rahbâniyye “yoğun bir dinî kaygı ve korku ile kendini ibadete verme” anlamındadır; râhib de Allah’tan korkan ve uzlet halinde ibadet eden kişiyi ifade eder (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “rhb” md.; Lisânü’l-ʿArab, “rhb” md.). Ruhban ve rahbâniyye kelimeleri Kur’an’da hıristiyan geleneğine atıfla dört yerde geçer (el-Mâide 5/82; et-Tevbe 9/31, 34; el-Hadîd 57/27). Mâide sûresinde kıssîsîn ile birlikte zikredilen ruhbana tefsirlerde “ibadetle meşgul olan, tevazu sahibi ve yumuşak huylu hıristiyan grubu” mânası verilmiştir (Zemahşerî, II, 281; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, III, 158). Bu âyette yer alan, “yahudilerden ziyade hıristiyanların sevgi bakımından müslümanlara daha yakın olduğu” şeklindeki ifadenin gerekçesi olarak da onların içinde kıssîsîn (bk. KEŞİŞ) ve ruhban sınıfının bulunması gösterilmiştir. Ayrıca bunlar müteakip âyette “Allah kelâmını işittiklerinde ağlayan, yumuşak kalpli ve imanlı kişiler” olarak tanımlanmıştır (el-Mâide 5/83). Tefsirlerde, söz konusu grubun Hz. Peygamber döneminde İslâm’ı kabul eden Habeş necâşisi ve halkı olduğu da ileri sürülmüştür.

Fahreddin er-Râzî’nin bir yorumuna göre (Mefâtîḥu’l-ġayb, XII, 66), Hz. Muhammed’in peygamberliğini inkâr eden yahudilere karşılık Allah’ın birliği konusunda da İslâm’a aykırı inanca sahip olan hıristiyanlara Allah’ın nisbî bir üstünlük atfetmesinin sebebi onların dünyevî iktidar, zevk ve arzulardan kendilerini uzak tutup ibadete yönelmeleridir. Hıristiyan rahipleri, bütün kötülüklerin başı sayılan dünya hırsına kapılmayarak âhirete meylettiklerinden haset, düşmanlık ve insanlara eziyet eğilimi onlardan silinmiş, kendilerinde Hakk’a yönelme ve bağlanma iradesi oluşmuştur. Nitekim konuyla ilgili diğer bir âyette Hz. Îsâ’ya uyanların

kalplerine şefkat ve merhamet yerleştirildiği ifade edilmiştir (el-Hadîd 57/27). Bununla birlikte Kur'an'da ruhbanlık uygulamasının Allah tarafından farz kılınmadığı, hıristiyanların bunu Allah'ın rızâsını kazanmak için kendilerinin

ortaya çıkardığı ve ona uymayı taahhüt ettikleri belirtilmiştir (el-Hadîd 57/27). Tefsirlerde yer alan açıklamalara göre ruhbanlık, bir grup hıristiyanın dinde ortaya çıkan fitneden uzaklaşıp dağlara çekilerek ibadet etme ve nefis tezkiyesinde bulunmanın yanı sıra mağaralarda ve kuytu köşelerde yalnız yaşama, kadınlardan uzak durma gibi meşakkatli bir hayat tarzına

katlanmasını ifade etmektedir. Rivayete göre Hz. Îsâ ile Hz. Muhammed'in peygamberlikleri arasındaki fetret döneminde hıristiyanlara zalim krallar hükmetmiş, bunlar Tevrat'ı ve İncil'i değiştirmiştir. Bunun üzerine bazı hıristiyanlar zalim yöneticilere karşı mücadele etmiş, dinlerinde fitne ortaya çıkmasından korkunca dağlara çekilip uzlet hayatı yaşamaya başlamıştır (Zemahşerî, VI, 52; Fahreddin er-Râzî, XXIX, 245; ayrıca bk. MANASTIR).

Kur'an'da bu grup içerisinden iman edenlere mükâfatlarının verildiği, fakat bunların çoğunun fâsık olup yoldan çıktığı belirtilmektedir (el-Hadîd 57/27). Müfessirlere göre iman edenlerden maksat, fitneden kendilerini uzak tutup Allah rızasını kazanmak amacıyla ihdas ettikleri ruhbanlığı hakkıyla yerine getirenlerdir. Fâsık olarak nitelendirilenler ise ruhbanlık konusunda Allah'a verdikleri söze riayet etmeyenler, yani kendi başlattıkları ruhbanlığa hakkıyla uymayanlardır (Zemahşerî, VI, 53; ayrıca bk. İbnü'l-Arabî, s. 97-98). Buradaki "hakkıyla uymama" ifadesi İslâm noktasından hareketle ya da ruhbanlık müessesesinin uygulanma biçimiyle açıklanmıştır. Buna göre söz konusu âyet ruhbanlığa teslîs inancını karıştırmaları veya Hz. Peygamber'in risâletine ulaştıkları halde ona iman etmemeleri ya da sonraki nesillerin ruhbanlıktan sapmaları, ruhbanlığı Allah rızâsı için değil dünya hayatı için yapmaları şeklinde yorumlanmıştır (Fahreddin er-Râzî, XXIX, 246).

Mâide sûresinde (5/82) kıssîsîn ve ruhbandan dolayı hıristiyanlar övülmüşken sonraki âyetlerde (5/87-88) müslümanlar, Allah'ın helâl kıldığı

iyi ve temiz şeyleri kendilerine haram kılmamaları ve bu şekilde haddi aşmamaları hususunda uyarılmıştır. Bu konuda tefsirlerde zikredilen bir hadise göre Hz. Peygamber bazı müslümanların ruhban hayatı yaşamaya başlaması üzerine şöyle buyurmuştur: “Hem oruç tutun hem yiyin, hem ibadet edin hem uyuyun. Ben hem oruç tutuyorum hem iftar ediyorum, hem ibadet ediyorum hem uyuyorum; ben et yiyorum ve kadınlarla evleniyorum; benim sünnetimden uzaklaşan benden değildir” (Buhârî, “Nikâḥ”, 1; Müslim, “Nikâḥ”, 5; Zemahşerî, II, 283; Fahreddin er-Râzî, XII, 70).

Fahreddin er-Râzî’ye göre Allah’ın müslümanlara ruhban hayatını yasaklaması çeşitli sebeplere dayanmaktadır. Dünya hayatına aşırı derecede meyletmek insanı Allah’a ve âhirete yönelmekten alıkoyması sebebiyle hoş karşılanmamakla birlikte dünya nimetlerinden tamamen el çekmek de insanın kalbinde ve zihninde güçsüzlüğe yol açacağından Allah’ı bilmesi yolunda ona engel oluşturur. Zira maddî lezzetlerin tadılması mânevî lezzetleri aramaya vesile olduğundan gerekli sayılmıştır. Nefsin maddeyle meşgul olması durumunda mânevî mutluluğun elde edilememesi söz konusu olsa da bu ancak zayıf nefisler için geçerli olup kâmil nefisler aynı anda hem maddî hem mânevî olanla meşgul olabilme özelliğine sahiptir. Dolayısıyla maddî olanı tamamen terkedip yalnız mânevî olana yönelmek aslında güçsüzlüğün işaretidir. Ayrıca ruhban hayatı neslin sona ermesine ve dünyanın harap olmasına yol açar (Mefâtîḥu’l-ġayb, XII, 70-71; ayrıca bk. UZLET; ZÜHD).

Muhtemelen ruhbanlığa hakkıyla riayet etmeyen ve fâsık olarak nitelendirilen kişilere atıfla Tevbe sûresinde (9/31, 34) hıristiyanların ruhbanı rab edindikleri ve ruhban sınıfının insanların mallarını haksız şekilde yiyip onları doğru yoldan saptırdıkları belirtilmiştir. Müfessirlere göre burada söz konusu edilen “ruhbanı rab edinme”, Allah’ın koyduğu hükümler yerine ruhban sınıfının hükümlerinin esas alınması, bu sınıfın helâlleri haram, haramları helâl kılması durumunda hıristiyanların bunu kabul edip onlara uymasıdır. “Haksız yere mal yemek”ten maksat ise ruhban sınıfından bazılarının dinî konularda hüküm verirken maddî menfaat karşılığında kuralları hafifletmesi veya rüşvet alıp mal biriktirmesidir (Zemahşerî, III, 36; Fahreddin er-Râzî, XVI, 41-42; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, IV, 77).

Ruhban ve rahbâniyye kavramları çerçevesinde Hıristiyanlık'taki ruhbanlık müessesesiyle ilgili olarak Kur'an'daki âyetleri ve tefsirlerde yer alan değerlendirmeleri iki noktada toplamak mümkündür. 1. Allah tarafından emredilmediği halde sırf Allah'ı hoşnut etmek amacıyla hıristiyanların uzlet hayatı uygulamasının onları dünya hırsından ve buna bağlı kötülüklerden alıkoyduğuna işaret edilmiştir. 2. Ruhbanlığın hakkıyla yerine getirilmemesi ve ruhban sınıfının dinî konularda mutlak otoriteye sahip kılınması ise kınanmıştır.

Hıristiyanlık'ta uygulandığı şekliyle iki ayrı ruhban sınıfı veya kavramı mevcuttur. Manastırlarda uzlet hayatı yaşayan ve keşiş diye isimlendirilen ruhbandan ayrı olarak kiliselerde görev yapan rahipler veya papazlar hıristiyan cemaati adına hareket eden din görevlisi sıfatıyla ibadeti yönetme, dinî konular hakkında insanları bilgilendirme ve kutsal metni yorumlama yetkisine sahiptir. Bir cemaat adına bilhassa sunak ve kurban ritüeliyle bağlantılı biçimde görev yapan din adamı (rahip) kavramı başka dinlerde de mevcut olup Hıristiyanlık'taki rahiplik uygulaması esasen yahudi geleneğinde mâbed ritüeliyle görevli olan din adamı uygulamasına (kohenlik) dayanır.

"Din adamı" mânasında rahip bazı dinlerde tevarüs, bazılarında seçme / seçilme veya görevlendirme yoluyla belirlenmiştir. Rahiplerin tevarüsle belirlendiği geleneklerde (Yahudilik, Zerdüştîlik, Brahmanizm) bunların evlenmesi gerekli görülmüş ve bu sınıf umumiyetle belli bir isim veya soyadı taşımıştır (kohen, khoury, destur vb.). Hıristiyanlık'ta olduğu gibi seçilme yoluyla elde edilen rahiplikte ise bekârlık esas olsa da (Roma Katolik kilisesi) bekârlığın zorunlu olmadığı uygulamalar da mevcuttur (Doğu hıristiyan kiliseleri). Birçok gelenekte (yahudi, hıristiyan, Hindu, Budist, Taoist, Zerdüşt) rahiplik modern döneme kadar büyük ölçüde erkeklerle sınırlı bir uygulama olmuş, kadınlar ise mâbede bağlı yardımcı roller üstlenmiştir. Bununla birlikte Afrika kabilelerinde, Şinto dininde, eski Yunan ve Roma dinlerinde, pagan Kuzey Avrupa geleneklerinde cemaatin dinî lideri konumundaki rahibelere rastlamak mümkündür.

Yahudi geleneğinde Kudüs Mâbedi'ne bağlı olarak faaliyet gösteren ve Levi oğlu Hârun soyundan gelen kohenler, kurban kültünü icra etmenin yanı sıra dinî ve hukukî konularda eğitmenlik, hâkimlik ve yöneticilik görevlerinde

bulunmuş, bazı durumlarda kehanet ve tedavi işleriyle ilgilenmiştir. Hıristiyanlık'ta da yahudilerden oluşan ve kendilerini “yenilenmiş İsrâil” olarak gören ilk hıristiyanlar aynı mâbedde kohenliği kabul ederek ibadet etmiştir. Yeni bir hıristiyan kohenliği fikri ise mâbedin yıkılmasından sonra yahudi soyundan gelmeyen hıristiyanların çoğalmasıyla birlikte ortaya çıkmıştır. Milâttan sonra II. yüzyılın başlarından itibaren Evharistiya sakramenti (Komünyon ya da ekmek ve şarap âyini) kurban kültünün, yeni İsrâil konumundaki hıristiyan kilisesiyle kilise yöneticileri de mâbed ve kohenlik sisteminin unsurları olarak görülmeye başlanmıştır.

Yeni Ahid'de “hıristiyan cemaatinin yönetici ve ileri gelenleri” mânasında Grekçe episkopos (denetleyici), presbuteros (ihtiyar) ve diakonos (hizmetçi) kelimeleri bazan birbirinin yerine kullanılmıştır (Resullerin İşleri, 14/23; 20/17, 28; Timoteos'a Birinci Mektup, 3/10). Daha sonraki dönemlerde gelişen kilise hiyerarşisinde en başta yönetici ve denetleyici konumundaki piskoposlar (episkopos), onun altında âyini yürüten kıdemli din görevlisi durumundaki presbiterler yahut kıdemli papazlar (presbuteros), en altta ise hizmetçi konumundaki diakonlar veya papaz yardımcıları (diakonos) yer almıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

Tâcü'l-ʿarûs, “rhb” md.; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, VI, 114-115; XIII, 238-241; Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Riyad 1418/1998, II, 281-283; III, 34-36; VI, 52-53; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XII, 66-71; XVI, 37, 41-42; XXIX, 245-246; İbnü'l-Arabî, Fusûsu'l-hikem (trc. ve şerh Ekrem Demirli), İstanbul 2006, s. 97-98; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm, Beyrut 1385/1966, III, 158-159; IV, 77; VIII, 54; Elmalılı, Hak Dini, II, 1292-1297; IV, 317; W. G. Oxtoby, “Priesthood: An Overview”, ER, XI, 528-534; B. A. Levine, “Priesthood: Jewish Priesthood”, a.e., XI, 534-536; J. J. Hughes, “Priesthood: Christian Priesthood”, a.e., XI, 536-539; “Priest”, “Priesthood”, Catholic Encyclopedia (http://www.newadvent.org/cathen/index.html).

Salime Leyla Gürkan

# RÛHÎ-i BAĞDÂDÎ

(روحیء بغدادی)

(ö. 1014/1605-1606)

Daha çok terkibibendiyle tanınan divan şairi.

Adı Osman olup Bağdat’ta doğdu. Bağdâdî nisbesi kendisine “Rûhî” mahlasıyla şiir yazan on kadar şairden ayırmak için sonradan verilmiştir. Yakın arkadaşı, tezkire sahibi Ahdî’nin verdiği bilgiye göre babası, Ayas Paşa maiyetinde Kanûnî Sultan Süleyman’ın ordularıyla Bağdat’a giderek orada yerleşen Rumelili bir sipahi idi. Buna göre Mecmûa-i Terâcim’de onun 941’de (1534) doğduğunun kaydedilmesi (Mehmed Tevfik, vr. 21a) şüphe ile karşılanmalıdır. Şiirlerinden, bir dönem için baba mesleğini seçip sipahilik yaptığı ve askerlik mesleğinde ilerleyerek kendisine bir kasabanın dirliğinin verildiği anlaşılmaktadır (Tanyaş, s. 14). Bağdat valisi olan paşalara sunduğu kasideleri bu döneme ait olmalıdır. Serâzat bir ruha sahip olan Rûhî askerî görevlerden ayrılınca diyar diyar dolaşarak meşrebine uygun ortamlar aradı, ancak hiçbir yerde yerleşemedi. Bu yıllarda şairlik yeteneği farklı tecrübe ve duyuşlarla gelişti, şiirinin konuları arasında sosyal hayat ve eleştiri önemli bir yere sahip oldu, tasavvuf alanında da ilerledi. Esrar Dede, Rûhî’nin Mevlevî olduğunu, seyahati sevdiğini, İstanbul’a giderek bir müddet Galata Mevlevîhânesi’nde kaldığını, daha sonra Konya’da Mevlânâ Türbesi’ni ziyaret edip Hicaz’a ve Şam’a gittiğini yazmaktadır. Onun bu seyahatlerinde Anadolu şehirleriyle İstanbul önemli bir yer tutar. Bunun sebebi babasının buralarda bulunmuş olması yanında Osmanlı ülkesinde şairlerin gördüğü itibar olmalıdır. Ancak gezdiği yerlerde umduğunu bulamadığı şiirlerinden anlaşılmaktadır. Kendi ifadesine göre devlet ve sanat büyükleriyle tanışmak, onlara hizmet etmek, takdirlerini kazanmak için Necef, Kerbelâ, Dımaşk ve Erzurum’u dolaştı. Şiirlerinde, dolaştığı yerlerde karşılaştığı riyakâr insanlardan, rüşvet yolunu tutan kadılardan, mürüvvetsiz beylerden ve kendi talihinden sık sık şikâyette bulundu. 1602-1604 yılları arasında Şam kadısı olan Azmîzâde Mustafa Hâletî’nin himayesini kazandı. Rûhî kalenderane bir hayatı çeşitli

zorluklar içinde geçirerek Şam'da vefat etti. Ölümüne Buhûrîzâde Mustafa Itrî Efendi, "Gitti Rûhî adem iklîmine âh" mısraını (1014) tarih düşürmüştür.

Vahdet-i vücûd anlayışını benimseyen Rûhî tasavvufu şiirine bir malzeme olarak kullanan kalender, hoş edalı, derviş gönüllü bir şairdir. Divanındaki ifadelerine dayanarak onu Mevlevî, Bektaşî ve Hurûfî sayanlar olmuşsa da bir tarikata intisap ettiği bilinmemektedir. Rûhî'ye göre asıl hüner hayatta "rengîn-edâ" sahibi olabilmektir. Bilhassa şiir ve şair hakkında gazellerinde sık sık tanımlamalar yaparken nazımda sözün kudretini ön planda tutar. Ona göre kelimeler cansız birer varlık, sevgiyi anlatmak için en güçlü vasıta olan şiir bir sihir, şair ise bunlara can veren bir sihirbazdır. Nüktedan, gerçekten sanatkâr ve kudretli bir şair olan Rûhî bu özelliklerine mukabil şiirinde asla büyüklük taslamamıştır. Onun mısralarında samimilik, sadelik ve lirizm hâkimdir. Okuyucuya pürüzsüz, konuşma diline yakın bir ifadeyle meramını kolayca anlatmış, özellikle toplumun aksayan yönlerini çok iyi teşhis etmiş, çağının kusurlarını, insanların mal mülk hırsını iğneleyici bir üslûpla ortaya koymuştur. Arapça ve Farsça'yı şiir yazabilecek derecede bilmesine rağmen dil ve

anlatımda sadeliği tercih edip külfetli sözlerden kaçınmıştır. İçtenlik ve lirizmin hâkim olduğu gazellerinde rindane bir üslûp vardır. Çoğunlukla aruz vezninin düz kalıplarını tercih eder ve bunları hatasız kullanır. Şiirlerinde en çok oğlu Fazlî ile de dost olduğu bilinen hemşehrisi Fuzûlî'nin etkisi ve aynı coğrafyada kendisiyle benzer bir hayatı yaşayan Fuzûlî'ye bağlılığı hissedilir. Öte yandan Hurûfî şairi Nesîmî'yi hem meşrep hem söyleyiş yönünden önemsediği görülür.

Rûhî'nin günümüze ulaşan eseri Külliyyât-ı Eş'âr-ı Rûhî-i Bağdâdî adıyla 1287'de (1870) İstanbul'da basılan divanıdır. Ancak burada kaside, tarih ve gazelleri eksiktir. Divanın ilmî neşrini gerçekleştiren Coşkun Ak (bk. bibl.) çeşitli nüshalar üzerinde yaptığı inceleme sonunda şaire ait ikisi manzum mektup olmak üzere kırk kaside, değişik kişiler için yazılmış altı mersiye, bir terkibibend, bir terciibend, üç muaşşer, iki müsemmen, yedi müseddes, bir muhammes, doksan dört tarih, iki murabba, üç değişik beyitli manzume, bir muamma, sekiz gazelin tahmîsi, 1115 gazel, yirmi sekiz rubâî, yirmi altı kıta ve padişahı öven dokuz beyitlik bir manzume tesbit etmiştir. Rûhî'nin

ölümsüz eseri hiç şüphesiz terkibibendidir. Hayatının sonlarına doğru yazdığı anlaşılan, Hâkim Mehmed Efendi, Cevrî, Sâmî, Fehîm, Sünbülzâde Vehbî, Abdî, Râşid Efendi, Şeyh Galib, Leylâ Hanım, Ziyâ Paşa, Kâzım Paşa ve Muallim Nâci gibi pek çok şairin nazîre yazdığı ve bazılarıyla birlikte basıldığı (İstanbul 1304) terkibibend sahasında eşsiz kabul edilmektedir. Rûhî'nin tenkitçi ve alaycı yönünü gözler önüne seren on yedi bentlik bu eserde şair gerçek dervişlere karşılık riyakâr, kalpleri paslı, imanı zayıf kişilerden de bahsetmiş, cömert geçinen, ellerinden bir dirhemi alınınca kıyametler koparanlara çatmış, daima mihnet ve meşakkat içinde bulunan rindlerin hali için Allah'a serzenişte bulunmuştur. Ayrıca felekten şikâyet ederek dünyanın fâniliğini anlatmış, paranın gücünü, insanların paraya esir oluşunu dile getirip mürüvvetsiz kişilerden ihsan bekleyenlere, hırs ve tamah sahibi kişilere, şan ve şöhret düşkünlerine, âlim geçinen cahillere, sahte mürşidlere çatarak dünyada değer verilen boş şeylere lânet yağdırmıştır. Terkibibend, onun bizzat gözlem ve tecrübelerini aktarmak bakımından önemli olduğu gibi XVI. yüzyıl toplumunun aksayan yönlerini göstermesi bakımından da değerli bir belge niteliğindedir.

## BİBLİYOGRAFYA

Bağdatlı Rûhî Dîvânı - Karşılaştırmalı Metin (haz. Coşkun Ak), Bursa 2001, I-II; Ahdî, Gülşen-i Şuarâ, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 774, vr. 99a; Beyânî, Tezkire, İÜ Ktp., TY, nr. 2568, vr. 36b; Kafzâde Fâizî, Zübdetü'l-eş'âr, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2726, vr. 67a; Esrâr Dede, Tezkire, Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 756, vr. 160; Gibb, HOP, III, 186; Şehâbeddin Süleyman, Târîh-i Edebiyyât-ı Osmâniyye, İstanbul 1328, s. 124-134; Sicill-i Osmânî, II, 421; Osmanlı Müellifleri, II, 182-183; Mehmed Tevfik [Mesnevihan], Mecmûa-i Terâcim, İÜ Ktp., TY, nr. 192, vr. 21a; TYDK, II, 223; Vasfi Mahir Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1964, s. 388-392; Coşkun Ak, Bağdatlı Rûhî: Hayatı, San'atı, Eseri ve Bütün Şiirlerinin İncelenmesi (doçentlik tezi, 1982), Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fak.; Sabri F. Ülgener, Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler, Ankara 1983, s. 28-38; Hamza Tanyaş, Bağdatlı Ruhi ve Ziya Paşa: Terkibi Bentler ve Terci-i Bent, Ankara 1995, s. 10-18; Cemal Kurnaz, "Çağının Cesur Bir

Tanığı: Bağdatlı Ruhi", TKA, XXXII/1-2 (1994), s. 263-282; İdris Kadıoğlu, "Bağdat'lı Ruhî'nin Terkibi Bendinde Sosyal Gerçekler ve Tenkit", Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, II/4, Diyarbakır 2004, s. 205-234; Nihat Öztoprak, "Ruhî'nin Şiir Anlayışı", Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi, sy. 12, İstanbul 2005, s. 101-136; İ. Hakkı Aksoyak, "Gelibolulu Mustafa Âlî'nin Bağdatlı Rûhî'ye Etkisi", Bilig, sy. 33, Ankara 2005, s. 137-147; Abdülbaki Gölpınarlı, "Ruhi-i Bağdâdî", AA, IV, 1370-1373; Halil Erdoğan Cengiz, "Rûhî", TDEA, VII, 354-356.

Coşkun Ak

# RÛHÎ ÇELEBİ

(ö. 928/1522)

Osmanlı tarihçisi, şair ve ilim adamı.

Fahreddin er-Râzî'nin soyundan geldiği belirtilir. Şeyhülislâm Zenbilli Ali Efendi'nin beş oğlundan biri olup Muhyiddin Mehmed Şah'ın küçüğüdür. Kaynaklarda Mevlânâ Fâzıl, Fâzıl Çelebi ve Rûhî olarak da geçmektedir. Asıl adı Fâzıl, mahlası Rûhî olmalıdır. Rûhî Çelebi tahsilini kısa sürede tamamladıktan sonra müderris olarak görevlendirildi. Bu arada hac farîzasını yerine getirdi. Çok genç yaşta Sultan II. Bayezid'in ve Osmanlı devlet adamlarının dikkatini çekti. 909-917 (1503-1511) yıllarına ait in'âmat kayıtlarında "müşâherehorân" içinde zikredilen şairler arasında adı geçen Rûhî'nin Rûhî Çelebi ile aynı kişi olup olmadığı konusunda bir açıklık yoktur (Erünsal, sy. 10-11 [1981], s. 306-336). Onun bir süre müderrislik yaptıktan sonra Dîvân-ı Hümâyun'da kâtip sıfatıyla çalışmaya başladığı belirtilmektedir. Tarihinde müşahedelerine dayanan ayrıntılı bilgiler, Rûhî Çelebi'nin "küçük kıyamet" diye nitelendirilen 915 (1509) İstanbul depreminden hemen sonra II. Bayezid ile Edirne'ye gittiğini göstermektedir. Latîfî'ye göre Rodos adasının fethi sırasında (928/1522) İstanbul'da vefat etti ve Zeyrek Yokuşu'nda babasının

kabrinin bulunduğu Zenbilli Ali Efendi Muallimhânesi'nin bitişiğindeki aile kabristanına defnedildi. Dönemin ileri gelen şairlerinden sayılan Rûhî Çelebi'nin şiirlerinde kullandığı dil çağdaşlarınınkine nisbetle oldukça sadedir.

Tevârîh-i Âl-i Osmân adlı bir tarihin Rûhî mahlaslı bir kişiye ait olduğu bilinmektedir. J. H. Mordtmann, Âlî Mustafa Efendi ve Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin nakillerine dayanarak bu eserin Rûhî-i Edirnevî'ye atfedilen tarih olduğu kanaatine varmıştır. Bursalı Mehmed Tâhir ise "Târîh-i Âl-i Osmân"ı yazanın Zenbilli'nin oğlu Rûhî Fâzıl Çelebi olduğuna işaret etmektedir. II. Bayezid'e yakınlığı ve Dîvân-ı Hümâyun'da kâtip olduğu, bu sebeple padişahla birlikte İstanbul ve Edirne'de bulunması

gerektiği göz önüne alınırsa bu eserin Rûhî Çelebi tarafından yazıldığı söylenebilir. Nitekim eserin II. Bayezid'in arzusu üzerine telif edildiği kitapta verilen bilgilerden anlaşılmaktadır. Tevârîh-i Âl-i Osmân, Osmanlı Devleti'nin başlangıcından 917 (1511) yılında Yavuz Sultan Selim'in babasına baş kaldırmasına kadar vuku bulan olayları içermektedir. II. Bayezid döneminden önceki hadiseler diğer Osmanlı kroniklerinin birçoğunda görüldüğü gibi daha evvel yazılmış eserlerden derlenmiştir. Rûhî Çelebi'nin sade bir dille yazdığı tarih "mebâdî" ve "metâlib" başlıkları altında iki kısımdan meydana gelmektedir. Çeşitli konulara dair olan birinci kısım iki bölüme, ikinci kısım sekiz bölüme ayrılmış olup her bölüm bir padişahın devrine aittir. Rûhî'nin eserinden başta Lutfi Paşa, Âlî Mustafa Efendi ve Müneccimbaşı Ahmed Dede olmak üzere birçok Osmanlı tarihçisi yararlanmıştır. Eserin bilinen beş nüshası Berlin Staatsbibliothek'te (Tübingen MS, Or., 4, nr. 821), Oxford Bodleian Kütüphanesi'nde, Cezayir Bibliothèque-Musée'de, Edirne Selimiye Bâdi Efendi Kütüphanesi'nde ve M. Fuad Köprülü'nün kitapları arasında bulunmaktadır. Ancak son araştırmalarda Edirne'deki yazmanın Rûhî'ye ait bir eser değil anonim bir kitap olduğu anlaşılmıştır (TTK Belgeler, s. 359). Oxford Bodleian Kütüphanesi'ndeki nüshanın da ona aidiyeti konusunda şüpheler vardır. Bu nüsha Yaşar Yücel ve Halil Erdoğan Cengiz tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.).

## BİBLİYOGRAFYA

Rûhî Târîhi (TTK Belgeler, XIV/18 [1992] içinde, tıpkı basımı ile birlikte nşr. Yaşar Yücel - Halil Erdoğan Cengiz), s. 359-472; Abdülkādir Efendi, Münşeât Mecmuası, Millet Ktp., Ali Emîrî, Edebiyat, nr. 487, vr. 125b; Sehî, Tezkire, s. 127; Latîfî, Tezkiretü'ş-şu'arâ ve tabsıratü'n-nuzamâ (haz. Rıdvan Canım), Ankara 2000, s. 281-282; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 308; Kınalızâde, Tezkire, I, 424; Müstakimzâde, Mecelletü'n-nisâb, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 242a; Sicill-i Osmânî, II, 421; Osmanlı Müellifleri, III, 54; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 479; V. L. Ménage, "Edirne'li Rûhî'ye Atfedilen Osmanlı Tarihinden İki Parça", İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan, Ankara 1976, s. 311-333; Babinger

(Üçok), s. 48-49; a.mlf. - [Christine Woodhead], “Rūḥī”, EI² (İng.), VIII, 594; Halil İnalcık, Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar, Ankara 1987, I, 61; Yusuf Küçükdağ, II. Bâyezid, Yavuz ve Kanûnî Devirlerinde Cemâlî Ailesi, İstanbul 1995, s. 127-132; J. H. Mordtmann, “Rūhī Edrenewī”, MOG, II (1925), s. 129-136; İsmail Erünsal, “Türk Edebiyatı Tarihi’nin Arşiv Kaynakları I: II. Bâyezid Devrine Ait Bir İn’âmât Defteri”, TED, sy. 10-11 (1981), s. 306-336; M. K. Özergin, “Rûhî”, İA, IX, 764-765.

Yusuf Küçükdağ

# RUHSAT

(الرخصة)

Bazı mazeretlerden dolayı aslî hükmün gereğine uymamayı meşrû hale getiren geçici hüküm.

Sözlükte “kolaylık” anlamına gelen ruhsat kelimesi, fıkıh usulü terimi olarak şer‘an geçerli mazeretlere binaen normal durumlara ait aslî hükmün (azîmet) gereğine uymamayı meşrû hale getiren, kolaylaştırma esasına dayalı geçici hükmü ifade eder (azîmet ve ruhsatın anlamlarıyla ilgili farklı yaklaşımlar için bk. Abdülazîz el-Buhârî, II, 298-299). Meselâ normal şartlarda şarap içmek haram iken susuzluktan ölme tehlikesinin bulunduğu durumlarda buna müsaade edilmiştir. Yine normal şartlarda ramazan orucunun vaktinde tutulması farz olmakla birlikte seferîlik halinde bunun ertelenmesine izin verilmiştir. Belirli durumlara bağlı olarak verilen bu müsaade ruhsat adını alırken normal şartlar altında aynı fiilin hükümleri azîmet diye adlandırılır. Ruhsat kavramının fıkıh literatüründe diğer başlıca kullanımları şunlardır: 1. Kolaylık ve kolaylaştırma (yüsr ve teysîr) prensibi anlamıyla ruhsat, başta istislâhî ictihad olmak üzere fıkhî meseleleri çözüme kavuştururken izlenen bütün ictihad yöntemlerinde önemli bir etkiye sahiptir. Bu anlayışı yansıtan, “Meşakkat teysîri celbeder” ilkesi (Mecelle, md. 17) fıkhın tamamını kuşattığı kabul edilen beş küllî kaideden birini oluşturur. Bu anlamıyla ruhsat ve dayandığı deliller, ruhsatın daha dar kapsamlı diğer kullanımlarını da destekleyen meşruiyet temeli niteliğindedir. Fıkhın hemen bütün bölümlerinde kendisine atıfta bulunulan bu ilkeyle ilgili teorik incelemeler daha çok kavâid kitaplarında yer almıştır. 2. Kişinin fıkıh mezheplerinin farklı ictihadları arasında kendine en kolay geleni seçmesi anlamıyla ruhsat (tetebbuu’r-ruhas) ictihad ve taklid bahislerinin önemli kavram ve meselelerinden biridir (bk. TELFÎK). 3. Hanefî usul eserlerinde icmâın sarih yolla oluşması azîmet, sükût yoluyla oluşması ruhsat olarak nitelenir. 4. Fıkıh usulünde hadisin gerek zaptı gerekse edası konusunda asıl kabul edilen şekiller azîmet, kolaylaştırma ilkesinden destek alınıp tecviz edilenler ruhsat diye anılır (Şemsüleimme es-Serahsî, I, 379-380). 5. Fürû eserlerinde ibâha ve ruhsatın izin ve müsaade

mânası esas kabul edilerek bir nesnenin tüketilmesi veya menfaatinden yararlanılması için ilgili kişinin başkalarına izin vermesi de ibâha ve aynı anlamda olmak üzere ruhsat kavramıyla ifade edilir (ruhsat kavramıyla ilişkili olan veya karıştırılabilen bazı kavram ve meseleler için bk. Dönmez, s. 266-268).

Ruhsat kelimesi ve türevleri hadislerde sözlük anlamı yanında fıkıh usulündeki terim mânasına yakın biçimde kullanılır (meselâ bk. Müsned, II, 108; IV, 158; ayrıca bk. Wensinck, el-Muᶜcem, "rḫṣ" md.). Kolaylığın, kolaylaştırmanın, zorluk ve sıkıntıyı gidermenin İslâm dininin temel ilkelerinden olduğunu belirten, dolayısıyla ruhsat düşüncesine dayanak teşkil eden birçok âyet ve hadis bulunduğu gibi (meselâ bk. el-Bakara 2/185; el-İnşirâh 94/5-6; Buhârî, "Îmân", 29; Nesâî, "Îmân", 28), bazı ruhsat hükümlerini destekleyen özel deliller de vardır. Meselâ zorda kalanın -belirli ölçüler dahilinde-haram yiyeceklerden yemesinin günah olmadığı (el-Bakara 2/173; el-Mâide 5/3; el-En‘âm 6/119, 145; Dârimî, "Muḳaddime", 56, "Eḍâḥî", 24), ağır baskı altında olan kişinin söz ve eylemlerinden dinen sorumlu olmayacağı, hatta -kalbindeki inancı koruyarak-Allah'ı inkâr sözlerini söyleyebileceği (en-Nahl 16/106; İbn Mâce, "Ṭalâḳ", 16) ifade edilmiştir.

Bazı âlimler azîmet ve ruhsatı hükme konu olan fiilin (el-mahkûm fîh), usulcülerin çoğunluğu ise hükmün sıfatı olarak kabul eder. Birinci görüşte olanlara göre meselâ yolcunun ramazan orucunu vaktinde tutması azîmet, ertelemesi ruhsat diye nitelenirken çoğunluğa göre orucu vaktinde tutmanın hükmü azîmet, ertelemenin hükmü ruhsattır. Azîmet ve ruhsatın teklifî hükümlerden mi vaz‘î hükümlerden mi sayılması gerektiği hususu da usul âlimlerince tartışılmıştır. Bir grup âlim şâriin normal durumu aslî hükümlerin

devamı için, normal dışı durumları da kullara kolaylık sağlanıp geçici hükümler uygulanması için sebep kıldığını, sebep vaz‘î hükümlerden olduğuna göre azîmet ve ruhsatın bu grupta düşünülmesi gerektiğini söyler. Diğer grup ise azîmet ve ruhsatta ya bir talebin (iktizâ) veya bir müsaadenin (ibâha) söz konusu olduğu, dolayısıyla bunların teklifî hükümlerden sayılması gerektiği kanaatindedir. Nitekim azîmet ancak ruhsat söz konusu olduğunda kullanılan bir kavram olup normal şartlarda teklifî hükümlerin

hepsi (farz / vâcip, mendup, haram, mekruh ve bir görüşe göre mubah) azîmet niteliğindedir. Pezdevî'nin azîmeti farz, vâcip, sünnet ve nefl şeklinde dört kısımda incelemesinden bu kavramı sadece dinen yapılması istenenlerle sınırlı düşündüğü izlenimi ediniliyorsa da gerek azîmet için verdiği tanımdan gerekse ruhsatın kısımlarıyla ilgili açıklamalarından yapılmaması istenenleri, hatta mubahı da bu kapsamda mütalaa ettiği anlaşılmaktadır (Kenzü'l-vüṣûl, II, 299, 300, 315-317; krş. Abdülazîz el-Buhârî, II, 298-299, 300, 316). Diğer birçok usul müellifi de bu dörtlü taksimde azîmetin sevap getirici meşrû fiiller kısmının kastedildiğini belirtir (Abdülalî Muhammed el-Ensârî, I, 119). Azîmet-ruhsat ayırımının temelindeki düşünce ve ortaya çıkardığı sonuçlar incelendiğinde gerçekte usulcülerin bu kavramlarla teklifî hükümleri mükellefi çevreleyen şartlar bakımından ele alarak belli durumlarda hükümde meydana gelen değişikliği dinî düşünce yönünden açıklığa kavuşturmaya ve bu durumlarda görevi terk veya yasağı işleme formu taşıyan fiillerin meşruiyetini yine dinden aldığını ortaya koymaya çalıştıkları görülür (meselâ bk. Pezdevî, II, 315-317; Abdülazîz el-Buhârî, II, 299-300, 315-317). Bir başka anlatımla fıkıh usulünün bu bahsinde dinin emir, yasak ve tavsiyelerine titizlikle riayet iradesi ve çabası içinde olan bir müslümanın şer'an geçerli mazeretlerin baskısı altında yasak / mekruh bir fiili işlemekten veya farz / vâcip / mendup bir fiili terketmekten yahut edası için belirlenen vakitten sonraya ertelemekten dolayı dindarlığına halel gelmeyeceği, aksine meşruiyet dairesi içinde kalarak ve yine şâriin iradesine uyarak hareket etmiş olacağı fikri hüküm teorisinin bir parçası olarak ve özel bir terminolojiyle temellendirilmektedir (bu fikre işaret eden bazı açıklamalar için bk. Şâtıbî, I, 346; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, I, 102-104). Öte yandan fıkıh usulünde ruhsat kavramı incelenirken hukuk felsefesi bakımından zengin içerikli tartışmalara, özellikle ceza hukukunun önemli meselelerinden biri olan hukuka uygunluk sebeplerinin cezasızlık sonucu doğuran gerekçeler mi yoksa hukuka aykırılığı ortadan kaldıran durumlar olarak mı değerlendirilmesi gerektiği konusuyla ilgili görüşlere yer verildiği görülmektedir.

Verilen müsaadenin fiilin yapılmasına veya yapılmamasına yönelik olması açısından ruhsat iki kısma ayrılır: a) Haramı işleme ruhsatı. Aslî hükmü haram olan bir fiil şer'an geçerli mazeretler sebebiyle mubah hale gelebilir. Meselâ canına veya vücut bütünlüğüne yönelik ciddi tehdit altında bulunan

kişi -imanını kalbinde saklayarak-Allah'ı inkâr sözleri söyleyebilir; açlık sebebiyle hayatî tehlike içinde olan kimse domuz eti yiyebilir. b) Vâcibi terketme ruhsatı. Aslî hükmü farz / vâcip olan bir fiil, o amele ilişkin özel müsaade gerekçeleri bulunduğunda veya zaruret hallerinde ertelenebilir yahut daha sonra kazâsı mümkün değilse terkedilebilir. Meselâ oruç tutamayacak kadar hasta olan kimse ramazan orucunu erteleyebilir. Yine canına veya vücut bütünlüğüne yönelik tehdit altında bulunan kişi ramazan orucunu erteleyebilir, bayram namazını terkedebilir.

Hanefî usulcüleri hakikat ve mecaz anlamında kullanılması açısından ruhsatı iki kısma ayırır. 1. Hakikat anlamında: a) Haram kılma gerekçesi ve haramlık hükmü birlikte mevcut olduğu halde fiilin mubah sayıldığı durumlar. Bu, hakikat anlamında ruhsat kavramını en fazla hak ettiren nevi olarak görülür. Allah'ı inkâr sözünü söylemeye zorlanan kişinin bu fiili işlemesine müsaade edilmesi böyledir. Baskı altında başkasının malını itlâf etme, orucunu bozma, ihramlı olduğu halde hac yasağını işleme ve hayatî tehlike oluşturan açlık durumunda izinsiz olarak başkasının malından yeme bu türün örnekleri arasında yer alır. b) Gerekçesi mevcut olmakla birlikte hükmün ertelenmesi sebebiyle fiilin mubah sayıldığı durumlar. Yolculuk halindeki mükellefin ramazan orucunu ertelemesine izin verilmesi bu tür ruhsata örnek teşkil eder; zira oruç tutmanın farz veya orucu terketmenin haram olma gerekçesi (ramazan ayına erişme olgusu) mevcuttur, fakat hüküm ertelenmiştir. 2. Mecaz anlamında: a) Önceki ilâhî dinlerde mevcut bazı ağır yükümlülüklerin müslümanlardan kaldırılarak kolaylık sağlandığı durumlar. Bu, mecaz anlamında ruhsat kavramını en fazla hak ettiren nevi kabul edilir. Elbisenin pislik bulaşan kısmının kesilip atılması, malın dörtte birinin zekât olarak verilmesi gibi yükümlülüklerin kaldırılmış olması bu türdendir. b) İslâm'da genel bir hükümden istisna yapılarak kolaylık sağlanan durumlar. Mevcut olmayan malın satımı yasağından istisna edilerek selem akdinin câiz görülmesi böyledir. İkrah altında veya ıztırar halinde şarap içmenin veya murdar hayvan etini yemenin mubah hale gelmesi ve sefer halinde dört rek'atlı namazların kısaltılması bu türün örnekleri arasında zikredilir. Bu ayırım mütekellimîn metoduna göre yazılan bazı usul eserlerinde de benimsenmiştir (Gazzâlî, I, 98-99).

Yine Hanefî usulcüleri tarafından ruhsatlar azîmet hükmünün varlığını koruyup korumaması açısından ikiye ayrılmış, hakikat anlamında olanlar

terfîh ruhsatı, mecaz anlamındakiler ıskat ruhsatı diye adlandırılmıştır. Buna göre birinci kısımda yer alanlar gerçek mânada ruhsat olup mükellefin önünde iki seçenek bulunmakta, yani ruhsatın karşılığında azîmet hükmü varlığını sürdürmektedir. Bunun terfîh olarak adlandırılması da belirtilen durumda yükümlüye bir rahatlama sağlandığını ifade etmektedir. Bu kısmın birinci türü hakkında özellikle şu delillere dayanıldığı görülmektedir: Sahte peygamber Müseylime'nin ashaptan iki kişiyi kaçırıp kendisinin peygamber olduğunu beyan etmelerini istemesi üzerine biri ölümü göze alıp direnmiş ve öldürülmüş, diğeri istenen yönde beyanda bulunmuş, bu haber Resûl-i Ekrem'e ulaşınca birincinin iki kat sevap elde ettiğini, ikincinin ise dinen tanınan ruhsatı kullandığı için günahkâr olmadığını belirtmiştir. Yine müşrikler tarafından kaçırılıp putlarını tanrı olarak kabul etmesi istenen Hubeyb b. Adî'nin bu talebe karşı direnip öldürüldüğü haberi gelince Hz. Peygamber onun şehidler arasında seçkin bir yere sahip olduğunu ve cennette kendisinin refiki olacağını bildirmiştir. Diğer taraftan Resûlullah, böyle bir baskı altında inkâr sözcüklerini söylemek zorunda kalan Ammâr b. Yâsir'e benzer durumda kaldığında imanını kalbinde koruyarak aynı şeyi yapmasını söylemiştir (olaylarla ilgili farklı rivayetler için bk. İbn Ebû Şeybe, VI, 473; Taberî, XIV, 182; Abdülazîz el-Buhârî, II, 316-317). Buna göre ikrah altında Allah veya kul haklarını ihlâl eden bir yasağı işleme yahut ıztırar sebebiyle izinsiz olarak başkasının malından yeme durumunda kalan mükellef bu fiili işleyebilir ve bu müsaadeyi kullanmaktan veya kullanmamaktan dolayı günahkâr olmaz; dinin bu haklara verdiği değeri kendi yararından üstün tutarak müsaadeyi kullanmaz ve hayatını tehlikeye atarsa veya feda ederse sevap kazanır. Birinci kısmın

ikinci türü terfîh ruhsatı diye adlandırılırken ilgili âyet ve hadislerden ramazan orucunu ertelemeyi meşrû kılan mazeret durumlarında -hangisinin daha faziletli olduğu noktasında görüş ayrılığı bulunsa da-mükellefin dilerse orucunu tutabileceği, dilerse erteleyebileceği anlamının çıkması delil olarak gösterilmektedir.

İkinci kısımdakilerde ise mükellefin seçim yapması söz konusu olmayıp ruhsatın karşılığındaki hüküm sâkıt olmuştur ve mecaz yoluyla ruhsat diye anılan hüküm artık azîmet niteliğindedir. Buna göre bir kimse canını yitirme tehlikesine rağmen -başkasına zarar vermesi de söz konusu olmaksızın-haram olan bir nesneyi yiyip içmemekte direnip ölürse günahkâr olur,

çünkü bu konuda özel istisna getiren âyetlerin (yk.bk.) açık biçimde verdiği izni kullanmayıp canına kıymış sayılır; bazıları bu izni ibâha-i asliyye prensibiyle destekler (baskı altında inkâr sözcüklerini söylemeyle ilgili âyette ise [en-Nahl 16/106] haramlık hükmünden değil ilâhî gazaba uğrama müeyyidesinden istisnanın söz konusu olduğu belirtilir). Hanefîler'in çoğunluğu bu görüşte olmakla birlikte Ebû Yûsuf'tan gelen bir rivayete ve İmam Şâfiî'nin iki görüşünden birine göre ıztırar sebebiyle haram nesneyi yiyip içme durumunda da fiilin haramlığı bâki olup sadece ilgiliye fiili işleme müsaadesi verilmiştir; dolayısıyla dinin yasakladığı işten kaçınma amacıyla direnip hayatını yitiren kişi bundan dolayı günahkâr olmaz. Esasen her iki görüşün sahiplerince yapılan açıklamalar incelendiğinde zorda kaldığı halde haram fiili işlememekte direnen kişinin bu durumu hangi şartlar altında ve ne gibi bir amaçla ortaya koyduğunun önemli olduğu, başta yaşama hakkı olmak üzere kulluk görevini ifa için gerekli olan değerlerin korunmasına öncelik verilerek şer'an tanınan müsaadeyi kullanmak gerektiği, ancak dinin korunması diye nitelenebilecek bir hedeften emin olunduğu durumlarda daha alt kademedeki değerleri feda etmenin dinen takdir edilen bir davranış sayılabileceği anlaşılmaktadır. Meselâ savaş sırasında karşı tarafa ciddi bir kayıp verdirmeden öldürüleceğini bildiği halde kişinin kendini ortaya atması sevap beklenecek bir davranış değil boşuna can kaybına sebebiyet verme şeklinde değerlendirilmiştir. Oruç tutamayacak durumda olduğunu bildiği halde oruç tutmakta direnerek ölüme gitme örneğinde olduğu gibi dinin kolaylık sağlayan açık düzenlemesini terkedip hayatını tehlikeye atan kişi düşmanla savaşta kullandığı kılıçla kendini öldüren kimseye benzetilmiştir (Abdülazîz el-Buhârî, II, 317-321). Önceki ilâhî dinlerin müslümanlar bakımından yürürlükten kaldırılan hükümleriyle selem akdinin tecvizi örneğinde olduğu gibi istisna yoluyla konmakla birlikte artık geçici durumlara özgü olmayan hükümlerin mecazi anlamda ruhsat olarak nitelenmesi ve ruhsatın karşılığındaki hükmün sâkıt sayılması kolay anlaşılabilir bir husus olmakla birlikte, hayatî tehlike halinde haram olan bir fiili işlemeyle ilgili örneklerde ayırım yaparak bir kısmını hakikat anlamında ruhsat (terfîh ruhsatı), bir kısmını mecaz anlamında ruhsat (ıskat ruhsatı) sayma yaklaşımı bazı yazarlarca eleştirilmiştir (Abdülvehhâb Hallâf, s. 124). Sefer halinde dört rek'atlı namazların kısaltılmasının mecazi ruhsat kapsamında sayılması ise Hanefîler'ce şöyle açıklanmaktadır: Hz. Âişe'nin bu konudaki rivayetinden anlaşıldığı üzere namazlar başlangıçta gerek mukim gerekse seferî olanlar

için ikişer rek‘at şeklinde farz kılınmış, daha sonra yolculuk hali için ilk teşrî‘ kılındığı şekilde bırakılıp bazıları ikamet halinde olanlar bakımından dört rek‘ata tamamlanmıştır (Buhârî, “Menâḳıbü’l-enṣâr”, 48; Ebû Dâvûd, “Sefer”, 1); dolayısıyla sefer halinde aslî hükme dönülmüş olmaktadır. Buna göre seferde olanın dört yerine iki rek‘at kılması Allah’ın kullarına bir ikramı olup farz bununla sınırlıdır. Hanefî müellifleri buna ilâvede bulunulmasını kulun gönüllü olarak yaptığı meşrû bir fiil saymakla birlikte değişik izahlarla bunun mekruh olduğunu belirtirler.

Hanefîler’in dışındaki usulcüler (özellikle Şâfiîler) ruhsatları şöyle bir ayırıma tâbi tutar: 1. Vâcip (farz) ruhsat. Iztırar halinde domuz eti yemek farz olup mükellef bu ruhsatı kullanmaması sebebiyle ölürse günahkâr sayılır. Yine -mukim ve sağlıklı olsa da-açlık ve susuzluktan ölme tehlikesiyle karşı karşıya olan oruçlu kimsenin orucu bozma müsaadesini kullanması farzdır. 2. Mendup ruhsat. Yolculukta dört rek‘atlı namazların kısaltılması ve meşakkatli olacağı anlaşıldığında yolcunun orucunu ertelemesi böyledir. 3. Mubah ruhsat. Selem akdi yapmak gibi. 4. Daha üstün sayılan seçeneğin aksi yönündeki ruhsat. Yolcunun zarar görmeyeceğini anladığı durumlarda orucunu ertelemesi, mestlere meshetmesi ve belli namazları cemetmesi bu türe örnek gösterilir. Zira bu durumlarda oruç tutmak, ayakları yıkamak ve namazları birleştirmeden kılmak daha üstün kabul edilir. Bazı Şâfiî müellifleri bunlara mekruh ruhsat şeklinde bir beşinciyi ekler ve muayyen sefer mesafesinin altındaki (iki merhalelik) yolculuklarda dört rek‘atlı namazları kısaltmayı bu türe örnek gösterir; diğer müellifler ise bunu dördüncü türe dahil eder (ruhsatın kısımları hakkında yapılan başka ayırımlar için bk. Dönmez, s. 259-260).

Ruhsat sebepleri ele alınırken genellikle, bazı dinî yükümlülüklerin hafifletilmesi veya kaldırılmasında etkili olan ve yedi başlık altında toplanan şu gerekçelerin tekrar edildiği görülür: Yolculuk, hastalık, baskı altında olma, unutma, bilgisizlik, meşakkat (umûmü’l-belvâ), akıl hastalığı ve yaş küçüklüğü gibi yükümlülük için gerekli bazı şartları taşımama. Ancak tahfif, fıkıh usulündeki teknik anlamıyla ruhsata göre daha kapsamlı bir kavram olup ruhsat konusunda mazeret sayılan gerekçeler aynı zamanda tahfif sebebidir. Buna karşılık bütün tahfif sebepleri, belirli bir mazeret süresince azîmet hükmüne uymamanın meşrû kabul edilmesi anlamındaki ruhsatın gerekçeleri değildir. Meselâ unutma bazı durumlarda kolaylık

hükmünün dayanağı olsa da fıkıh usulündeki anlamıyla ruhsatın sebepleri arasında yer almaz. Buna göre ruhsat sebeplerini yolculuk, hastalık, ikrah ve ıztırar olmak üzere dört başlık altında toplamak mümkündür. Bunlardan yolculuk şartları ve hükümleri özel olarak düzenlenmiş bir gerekçedir (bk. SEFER). Hastalık özellikle ibadetlerle ilgili bazı durumlarda kolaylık hükümlerine dayanak teşkil eder; ancak fıkıh usulünde belirli bir tanımla hukukî tasarruflara etkisi bakımından incelenen özel şekli ölümle sonuçlanan hastalıktır (bk. MARAZ-ı MEVT). Genel nitelikli ruhsat sebepleri ise ikrah ve ıztırar halleridir. Zaruret ve ıztırar fıkıhta birbirinin yerine kullanılabilen kavramlar olmakla birlikte daha özel kullanımlarda bunlardan ilki kişinin ağır şartların baskısı altında kalmasının soyut bir ifadesi iken ikincisi somut olaylarda zaruretin ortaya çıkışını belirtir. Ruhsat durumunda yasakların günah olmaktan çıkması, ilgili âyet ve hadislerde dinin hükmünü ihlâl iradesi taşımama ve olayın gerektirdiği sınırı aşmama şeklinde iki esasa bağlanmış olup bu sınırla ilgili ölçüler daha çok zaruret kavramı çerçevesinde incelenmiştir. İkrahı bir yönüyle ıztırarın bir türü olarak değerlendirmek mümkün olmakla birlikte özellikle ruhsat hükümleri bakımından bunlara farklı sonuçlar bağlanabildiği görülmektedir (yk.bk.). Ayrıca hukukî ilişkiler bağlamında önemli sonuçları bulunması sebebiyle kişinin başkalarının maddî veya

mânevî baskısı altında bulunması hali fıkıh ve usul eserlerinde geniş biçimde işlenmiştir (bk. İKRAH). Sağlanan kolaylığın tezahür şekilleri bakımından ruhsatlar düşürme (ıskat), eksiltme (tenkis), değiştirme (ibdâl), öne alma (takdim), erteleme (tehir) ve şer‘î engele rağmen mubah sayma (ibâha maa kıyâmi’l-mâni‘) şeklinde bir ayırıma tâbi tutulsa da (örnekleri için bk. Mv.F, XXII, 159-161) bunlarda da tahfif kavramının esas alındığı ve usuldeki anlamıyla ruhsatın söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır. Yine ruhsat konusundaki görüş ayrılıkları arasında zikredilen, nasla belirlenmiş ruhsatlara kıyas yapılarak hükmün genişletilip genişletilemeyeceği meselesinin teknik anlamda ruhsatla değil istisnaî olarak konan kolaylaştırma hükümleriyle ilgili olduğu görülmektedir.

Her bir meselenin kendine has özelliklerinden ve her bir mükellefin içinde bulunduğu şartların farklılıklarından bağımsız olarak ele alındığında ruhsatın genel ve ortak hükmü mubahlıktır. Bu tür bir mazeretin varlığı halinde normal şartlarda işlenmesi mekruh veya yapılması mendup olan

fiilin de mubah hale gelmesi evleviyet gereğidir. Şâtıbî, bu bağlamda mubahlıktan maksadın mükellefi yapıp yapmama arasında muhayyer bırakma değil zorluğun kaldırılması (ref‘u’l-harec) anlamında olduğunu ifade eder (el-Muvâfaḳāt, I, 318, 350-351). Ruhsatı mı yoksa azîmeti mi tercih etmenin daha üstün olduğu hususu geniş biçimde tartışılmıştır. İki tarafın delillerini aktaran Şâtıbî, kendisi kural mahiyetinde açık bir görüş belirtmeden bunun müctehidin bakışına göre değişiklik gösterebileceğini ve meselenin meşakkat kavramıyla ilgili izahlar çerçevesinde ele alınmasının uygun olacağını ifade eder

(a.g.e., I, 323-345). Bu konuda usulcülerin ortaya koydukları görüşler ve zikrettikleri örnekler incelendiğinde farklı sonuçlara ulaşılmasının şu sebeplere dayalı olduğu görülür: a) Bazı meseleler hakkında özel delillerin (nas) bulunması. b) Ruhsatı tercih etmemenin dine bağlılık göstergesi olarak değerlendirilebilmesi. c) Ruhsat sebebi sayılan mazeretin mükellef üzerindeki etkisini değerlendirme gereği. Buna göre azîmet-ruhsat üstünlüğü konusunda birinci gerekçenin bulunmadığı durumlarda her bir olayın ve mükellefin ayrı değerlendirilmesi gerekir. Şâtıbî’nin anlatımıyla -hakkında özel şer‘î delil bulunmadıkça-ruhsat görecelidir, aslî hüküm değildir; dolayısıyla azîmet-ruhsat tercihinde her bir mükellefin kendi fakihi olması gerekir (a.g.e., I, 314; III, 154-155).

## BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 108; IV, 158; İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989, VI, 473; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, Beyrut 1405/1985, XIV, 182; İbn Hazm, el-Muḥallâ, VI, 240; Pezdevî, Kenzü’l-vüṣûl, İstanbul 1308, II, 298-328; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372 → Beyrut 1393/1973, I, 117-124, 379-380; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Bulak 1324, I, 98-99; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, I, 314, 318, 323-346, 350-351; III, 154-155; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü’l-esrâr, İstanbul 1308, II, 298-328; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Ḥüccetullāhi’l-bâliġa, [baskı yeri yok] 1322 (el-Matbaatü’l-Hayriyye), I, 102-104; Abdülalî Muhammed el-Ensârî, Fevâtiḥu’r-raḥamût (Gazzâlî, el-

Müstaṣfâ içinde), Bulak 1324, I, 116-120; Mecelle, md. 17; M. Sellâm Medkûr, Mebâḥiṡü'l-ḥükm ʿinde'l-uṣûliyyîn, Kahire 1379/1959, I, 115-130; Abdülvehhâb Hallâf, ʿİlmü uṣûli'l-fıḳh, Küveyt 1388/1968, s. 124; Saîd Ali M. el-Humeyrî, el-Ḥükmü'l-vażʿî ʿinde'l-uṣûliyyîn, Mekke 1405/1984; Sulhi Dönmezer - Sahir Erman, Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku, İstanbul 1986, II, 1-30, 87-156; M. Hüsnî İbrâhim Selîm, er-Ruḫaṣ ve esbâbü't-teraḫḫuṣ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, [baskı yeri yok] 1407/1987 (Dârü't-tıbâati'l-Muhammediyye); Hüseyin Halef el-Cübûrî, Aḥkâmü'r-ruḫaṣ fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Mekke 1408/1988; Abdülkerîm b. Ali b. Muhammed enNemle, er-Ruḫaṣü'ş-şerʿiyye ve iṡbâtühâ bi'l-ḳıyâs, Riyad 1410/1990; Muhammed eş-Şerîf er-Rahmûnî, er-Ruḫaṣü'l-fıḳhiyye mine'l-Ḳurʾân ve's-sünneti'n-nebeviyye, Tunus 1992; Abdülfettâh Mahmûd İdrîs, er-Ruḫaṣü'l-müteʿalliḳa bi'l-maraż fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, [baskı yeri yok] 1415/1995 (en-Nesrü'z-Zehebî li't-tıbâa); Halit Çalış, İslam'da Kolaylaştırma İlkesi, Konya 2004; Mustafa Baktır, İslâm Hukukunda Zarûret Hali, Ankara, ts. (Emel Matbaacılık), s. 195-208; Mecelletü Mecmaʿi'l-fıḳhi'l-İslâmî, VIII/1, Cidde 1415/1994, s. 41-640; İbrahim Kâfi Dönmez, "er-Ruḫṣa ve tetebbuʿu'r-ruḫaṣ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî", a.e., s. 243-282; "Ruḫṣa", Mv.F, XXII, 151-164; R. Peters, "Rukhṣa", EI² (İng.), VIII, 595-596.

İbrahim Kâfi Dönmez

**TASAVVUF.**

Tasavvufta günah olması ihtimali ve şüphesi bulunan her şeyden kaçınmak esastır. Bu sebeple tasavvuf bir ruhsat yolu değil azîmet yoludur. Sûfîler ruhsatlara meyletmez, te'villerden sakınır. Seferde olanların oruç tutmamasını câiz görür, fakat kendileri oruç tutarlar; vakti geldiğinde namazı hemen kılar, ancak bunun şart olmadığını bilirler. Kendilerine hac farz olduğunda hemen hacca giderler; zekâtlarını verirler. İhtiyaçtan fazla yememek, uyumamak ve konuşmamak mubah konulardaki azîmettir. Sûfîler başkalarına ruhsata göre amel etmeleri için fetva verir, kendileri vera' ve takvâ esasına göre amel eder. Dinî hükümleri en mükemmel şekilde yerine getirmeye çalışır, başkalarına kolaylık gösterirken nefislerine bu hakkı tanımaz. Nefse müsamaha ve kolaylık gösterilmesinin ihmale ve gevşemeye yol açmasından ve dinî hassasiyetin azalmasından korkarlar. Dinî hassasiyeti doğruların, sâlihlerin, takvâ ehlinin ve sıddîkların

hassasiyeti olmak üzere dörde ayırır, sıddîkların hassasiyetini en mükemmel dindarlık olarak görür, bu dereceye ulaşmaya çalışırlar (Gazzâlî, II, 95-99).

İlk sûfîlerden İbrâhim b. Muhammed en-Nasrâbâdî ruhsat ve te'villere meyletmemenin tasavvufun esaslarından olduğunu söylerken İbn Hafîf nefse müsamaha göstermeyi, ruhsata meyletmeyi ve te'villeri kabullenmeyi müridler için son derece zararlı görür (Sülemî, s. 210, 465, 488). Kuşeyrî müridlere ruhsatlara göre davranmamalarını, ihtiyatı elden bırakmamalarını öğütler; ruhsatların zayıf kişiler ve meşguliyeti çok olanlar için olduğuna dikkat çeker. Sûfînin bu yola girerken azîmet esasına göre hareket edeceğine dair Allah'a söz verdiğini, ruhsat seviyesine indiğinde ahdini bozmuş olacağını belirtir (er-Risâle, s. 735). Hz. Peygamber'in zaman zaman ruhsata göre hareket ettiğini söyleyen Serrâc onun bu davranışını örnek oluşuna bağlamakta, bu şekilde davranmak suretiyle ümmetine ruhsatları fiilen öğrettiğini ifade etmektedir (el-Lümaʿ, s. 143). Sühreverdî ise Resûl-i Ekrem'in ümmetine emir veya tavsiye ettiklerinden daha fazlasını kendisinin yaptığına dikkat çekerek onun söylediklerine göre hareket etmenin ruhsat, yaptıklarını örnek almanın azîmet olduğunu vurgular (ʿAvârifü'l-maʿârif, s. 541). Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'ye göre dinî hükümlere uymamak sıradan müminler, ruhsat ve te'villere meyletmek mutasavvıflar, üzerine düşeni ilk fırsatta yerine getirmemek ise (azîmet yolunu tutmamak) ârifler için fitnedir (Sülemî, s. 465). Serrâc sûfîlerin takvâ sahibi müminlerin gösterdiği dinî hassasiyeti gösterdiklerini, ancak bunun ötesinde diğer müminlerden farklı olarak kendilerine has azîmet esasına dayalı dinî yaşantıları olduğunu ve bu yaşantılarını başkalarının kendilerine örnek almaları gerekmediğini söyler (el-Lümaʿ, s. 143).

## BİBLİYOGRAFYA

Serrâc, el-Lümaʿ, s. 28, 141, 143, 523, 526; Kelâbâzî, et-Taʿarruf, s. 84; Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtü'l-ḳulûb, Kahire 1961, I, 277; II, 529; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 210, 218, 304, 465, 488; Kuşeyrî, er-Risâle, s. 735; Gazzâlî, İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn, Kahire 1358/1939, II, 95-99; Şehâbeddin es-Sühreverdî, ʿAvârifü'l-maʿârif, Beyrut 1966, s. 541; İbnü'l-Arabî, el-

Fütûḥâtü'l-Mekkiyye, Kahire 1293, II, 258, 504; Yahyâ b. Ahmed el-Bâharzî, Evrâdü'l-aḥbâb ve fuṣûṣü'l-âdâb (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1358 hş., s. 272-289; Şa'rânî, el-Mîzânü'l-kübrâ, Kahire 1306, I, 4-14; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, Bulak 1253, s. 194; Mustafa Baktır, "Azîmet", DİA, IV, 330; J. G. J. Ter Haar, "Rukhṣa [in Sūfism]", EI$^2$ (İng.), VIII, 596.

Süleyman Uludağ

# RUHSATÎ

(رخصتی)

(ö. 1911 [?])

Halk şairi.

Sivas'ın Kangal ilçesinin Deliktaş köyünde doğdu. Bir şiirinde, "Elli birde zuhur edip / Doğup cihana geldim ben" diyerek 1251'de (1835) doğduğunu belirtir. Ancak diğer bir şiirinde, "Sene bin iki yüz yetmiş yedide / Benim de yaşıma elli dediler" diyerek 1277'de (1860) elli yaşında olduğunu söylemesi bu bilgiyle çelişmektedir. Asıl adının Mustafa olduğu, "Mustafa'dır öz adım / Mahlasım Ruhsat koydum" mısralarından anlaşılmaktadır. Babasının adı Şeyh Mehmed, annesinin adı Safiye'dir. Deliktaş'ta doğup orada yaşadığı için uzun süre Deliktaşlı Ruhsatî diye anılmıştır. "Dedem vilâyeti gitsem Tonus'a" mısraından hareketle soyunun Tonus'tan (Altınyayla ilçesi) Deliktaş'a geldiği ileri sürülmektedir.

"On ikime kadem bastım başıma kıldım nazar / Peder mâder gitti yetim yaşıma kıldım nazar" beytinde on iki yaşındayken hem annesini hem babasını kaybettiğini belirten Ruhsatî dört evlilik yaptığını ve bu evliliklerden yirmi üç çocuğunun olduğunu söyler (Eğer nikâhtan sorarsan dördü bitirdim tamam / Eğer evlâttan sorarsan yigirmi üçtür heman). Ruhsatî ömrü boyunca hanımlarının ve çocuklarının ölümünden dolayı büyük acılar çekmiş, hep geçim sıkıntısı içinde yaşamış, Deliktaş'ta azeblik, çobanlık, amelelik, yarıcılık, su bekçiliği ve duvarcılık yaparak geçimini sağlamaya çalışmıştır. "Şevketlüm bir defa tebdil kıyafet / Gezmek vecîbe-i zimmetinizdir / Memleketin bir tutarı kalmadı / Düzmek vecîbe-i zimmetinizdir" dörtlüğüyle başlayan şiirinde devlet ricâlini kötülediği için bir süre hapsedilen Ruhsatî'nin ömrünün sonuna doğru köyünde imamlık görevinde bulunduğu söylenmektedir.

Ruhsatî'nin bir köy şairi olduğu ve yeterli tahsil görmediği kanaati yaygındır. Ancak büyük ihtimalle Arap kaynaklı olan, halk tarafından aşk

hikâyeleri ve cenk kitapları gibi ilgi gören Uğru ile Kadı hikâyesini (nşr. Doğan Kaya, İstanbul 1985) nazma çekmesinden, şiirlerinde âyet, hadis ve kelâm-ı kibara yer vermesinden Arapça'ya yabancı olmadığı, bir caminin inşası için söylediği, "Târîhini tarh eyledim hesâb-ı ebced ile / Biri gayın birisi şîn bâ ile tamam" mısralarından ebced hesabını bildiği anlaşılmaktadır.

Şiirlerinde "Ruhsat, Ruhsat Baba, Âşık Ruhsat" mahlasları yanında en çok "Ruhsatî" mahlasını kullanan şaire bu mahlası Sivas'ın Karabaşı köyünden Şeyh İbrâhim Efendi vermiştir. "Bir zaman İcâdî bir zaman Cehdî / Şimdi de Ruhsatî Baba dediler" beytinde işaret edildiğine göre şair

önce "İcâdî" ve "Cehdî" mahlaslarını kullanmışsa da bu mahlaslarıyla şiirleri yoktur. İrticâlen güzel şiirler söyleyen, ancak saz çalamayan şair ömrü boyunca arzu ettiği şöhrete kavuşamamıştır. Ruhsatî'nin bazı saz şairleri gibi hem hece hem aruz ölçüsüyle şiirleri varsa da onun şairlik gücünü yansıtan şiirleri hece vezniyledir. 500'e yakın şiirinin yarıdan fazlası koşmadır. Diğerlerini semâi nazım biçimiyle ve aruz ölçüsüyle söyledikleri oluşturur. Genellikle üç beş dörtlükten oluşan şiirleri ölçü, durak, kafiye ve redif bakımından sağlam sayılabilecek bir yapıya sahiptir. Dilinin sade olması, aşk, ölüm, gurbet, yoksulluk, zamandan şikâyet, din, tabiat gibi konuları etkili biçimde dile getirmesi Ruhsatî'nin önemli özellikleridir. Ruhsatî şiirlerinin bir bölümünde bir âşık gibi kalbi heyecanla çarpan, tabiattan zevk alan, toplumun bozuk yönlerini gören bir saz şairi, bir bölümünde öğüt veren, fâni güzelliklere aldanmayan, mütevekkil bir derviş edasındadır. Vehbi Cem Aşkun dinî öğelere fazlaca yer veren Ruhsatî'nin Nakşibendî, M. Fuad Köprülü ise Bektaşî olduğunu söylerken onun hakkında geniş bir araştırma yapan Doğan Kaya şiirlerinden hareketle Nakşibendî olduğunu ortaya koymuştur (Âşık Ruhsatî, s. 23-24). Âşık edebiyatı içinde bir âşık kolunun kurucusu sayılan Ruhsatî'nin birçok şiiri günümüzde türkü ve ilâhi olarak söylenmektedir.

Ruhsatî'nin ölüm tarihi kesin olarak bilinmemekte, M. Fuad Köprülü onun 1899'da, Kadri Özyalçın - Kemal Gürpınar 1901'de, Vehbi Cem Aşkun ile Eflatun Cem Güney ise 1911'de vefat ettiğini söylemektedir. Şiirlerinde yaşının yetmişe dayandığını belirtmesi, 1903'te Sivas valisi olan Reşid Paşa'dan ve Sultan Mehmed Reşad'ın saltanatından (1909-1918) söz etmesi

1911 yılında öldüğü yolundaki görüşü daha güçlü kılmaktadır. Mezarı Deliktaş'ta kendisinden önce ölen oğlu Âşık Minhâcî'nin yanındadır. Taşında, "Ruhsatî Azrâil gezer kastıma / Hakkım helâl olsun eşim dostuma / Bir belli taş dikin başım üstüne / Bir gün devir döner belirsiz olur" dörtlüğünün bulunduğu mezar 1970'li yılların başında Sivas Valisi Celal Kayacan tarafından yaptırılmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

Kadri Özyalçın, Deliktaşlı Ruhsatî, I. Kitap, Sivas 1936; a.mlf. - Kemal Gürpınar, Deliktaşlı Ruhsatî, II. Kitap, Sivas 1938; Vehbi Cem Aşkun, Büyük Halk ve Saz Şairi Ruhsatî, Sivas 1944; M. Fuad Köprülü, Türk Saz Şairleri, Ankara 1962, s. 539-540, 575-588; F. Erömer, Deliktaşlı Ruhsatî, İstanbul 1963; Eflatun Cem Güney - Çetin Eflatun Güney, Âşık Ruhsatî: Hayatı ve Şiirleri, İstanbul 1963; Doğan Kaya, Ruhsatî'nin Uğru ile Kadı Hikâyesi, İstanbul 1985; a.mlf., Sivas'ta Âşıklık Geleneği ve Âşık Ruhsatî, Sivas 1994; a.mlf., Âşık Ruhsatî, Sivas 1999; Nurettin Albayrak, Ruhsatî, İstanbul 2001; "Ruhsatî", TDEA, VII, 357.

Nurettin Albayrak

# RÛHU’l-BEYÂN

(روح البيان)

İsmâil Hakkı Bursevî’nin (ö. 1137/1725) tasavvufî tefsiri.

1096 (1685) yılında şeyhi Atpazarî Osman Fazlı Efendi tarafından Bursa’ya halife olarak gönderildikten sonra Ulucami’de vaaz etmeye başlayan ve vaazlarında Kur’an’ı tefsir eden İsmâil Hakkı Bursevî Rûḥu’l-beyân fî tefsîri’l-Ḳurʾân adlı Arapça eserini bu dönemde telife karar vermiştir. Müellif, Balkanlar’da bulunduğu sırada çeşitli tefsirlerden derlemeler yaparak oluşturduğu Nisâ sûresinin 78. âyetine kadar gelen çalışmasının Bakara sûresinin 267. âyetine kadar olan bölümünü yeniden gözden geçirip tefsirin başına koymuş ve kaldığı yerden yazmaya devam etmiştir. Bu sebeple eserde Bakara sûresinin 267. âyetinden önce de bir mukaddime yer almaktadır. Rûḥu’l-beyân yaklaşık yirmi bir yılda yazılmış, müellifin şeyhini beş defa İstanbul’da ve son olarak Kıbrıs’ta ziyaret etmesi, II. Mustafa zamanında katıldığı I ve II. Avusturya seferleri, on yedi ay süren ilk haccı (1111/1700), 1114 (1703) yılı Ramazanı Kadir gecesinde Bursa Ulucamii’nde meydana gelen katil hadisesinden sonra bir süre vaazlarına ara vermesi, üç ay süren şiddetli bir hastalık geçirmesi gibi sebepler eserin tamamlanmasını geciktirmiştir. Rûḥu’l-beyân’ın yazımı 14 Cemâziyelevvel 1117’de (3 Eylül 1705), vaaz olarak takriri 28 Cemâziyelevvelde Ulucami’de sona ermiş, hatim meclisine büyük bir cemaat katılmıştır.

İsmâil Hakkı’nın yetişme döneminde okuduğu kitapların Rûḥu’l-beyân’ın şekillenmesinde büyük tesiri olmuştur. Vaaz ve irşad faaliyetleri münasebetiyle başta tefsirler olmak üzere çeşitli kaynaklardan faydalanarak meydana getirdiği tefsir

mecmuaları da bir tefsir yazma hususunda kendisine cesaret vermiştir. Zemahşerî’nin el-Keşşâf’ı, Râzî’nin Mefâtîḥu’l-ġayb’ı, Kurtubî’nin el-Câmiʿi, Kādî Beyzâvî’nin Envârü’t-tenzîl’i, Nesefî’nin Medârikü’t-tenzîl’i, Ebû Hayyân el-Endelüsî’nin el-Baḥrü’l-muḥîṭ’i, Alâeddin Semerkandî’nin Baḥrü’l-ʿulûm’u, Ebüssuûd Efendi’nin İrşâdü’l-ʿaḳli’s-selîm’i gibi

tefsirlerle Necmeddîn-i Dâye’nin Baḥrü’l-ḥaḳāʾiḳ ve’l-meʿânî’si, Kevâşî’nin Tebṣıratü’l-müteẕekkir’i, Abdürrezzâk el-Kâşânî’nin Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân’ı, Rûzbihân-ı Baklî’nin ʿArâʾisü’l-beyân’ı gibi tasavvufî tefsirler Rûḥu’l-beyân’ın en önemli kaynaklarıdır. Aziz Mahmud Hüdâyî’nin ve Osman Fazlı Efendi’nin eserleri de Rûḥu’l-beyân’a kaynaklık etmiştir.

Rûḥu’l-beyân’ın mukaddime ve hâtimeleriyle bazı eserlerinde tefsirin yazılışı, metodu ve özellikleriyle ilgili bilgiler aktaran İsmâil Hakkı vaaz ve nasihatle meşgul olduğu için mev‘izaya önem vermiş, tefsir vecihlerini fazla çoğaltmamış ve âyetlerin kolay anlaşılmasını sağlayacak kadarıyla yetinmiştir. Önce şer‘î esasları ve hükümleri, ardından tasavvufî yorumları zikretmiş, bu arada tergīb ve terhîbe dair hususları da eklemiştir. Başka kaynaklardan aldığı ibareleri genellikle değiştirmeden vermiştir. Önceki tefsirlerde bulunmayan bazı ilâveler yapmış, kendi görüşlerini “fakir der ki ...” sözüyle belirtmiş, uygun yerlere Farsça beyitler eklemiştir. Farsça şiirleri çoğunlukla Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin Meṡnevî’si, Hâfız-ı Şîrâzî’nin Dîvân’ı, Sa‘dî-i Şîrâzî’nin Bostân ve Gülistân’ı, Molla Câmî’nin eserleri gibi kaynaklardan nakletmiştir. Ona göre Rûḥu’l-beyân ibare, işaret ve rabbânî ilhamın faydalarını bir araya getiren, her türlü ilim ve mârifeti ihtiva eden sade bir tefsirdir.

Eserde âyetler bir veya birkaç kelime halinde ele alınarak sarf, nahiv, iştikak ve mâna yönünden tahlil edilmiştir. Müellif bu hususta faydalandığı Râgıb el-İsfahânî’nin el-Müfredât’ı gibi kaynakları genellikle belirtmiştir. Nâdiren de olsa Arap şiiriyle istişhadda bulunulmuş, kıraat vecihlerine, kıraat farklarından doğan anlam değişikliklerine fazlaca yer verilmemiştir. İsmâil Hakkı, Kur’an’ın i‘câzına da işaret ederek bu hususta kaynaklardan mâlûmat aktarmış, istiare, teşbih, mecaz ve kinaye gibi edebî sanatların yer aldığı âyetlerde bu konuya dikkat çekmiş, kasr, tahsis, hazf, îsâl gibi meânî konularına da işaret etmiştir.

Tasavvufî yönü ağır basan bir tefsir olarak tanınmakla birlikte Rûḥu’l-beyân, kaynakları dolayısıyla hem rivayet hem dirayet tefsirinin özelliklerini taşıyan çok yönlü bir eserdir. Rivayet tefsirlerinde olduğu gibi bu eserde de Kur’an’ın Kur’an’la, sünnetle, sahâbe ve tâbiînden gelen sözlerle tefsir edilmesi esasına uyulmuştur. Âyetler arasında anlam

yönünden yakınlığa işaret edilmeye çalışılmış, bu arada esbâb-ı nüzûle de temas edilmiştir. Nüzûl sebeplerini sahâbeden nakledilen, senedi zikredilmeden aktarılan, aralarında tercih yapılmadan verilen rivayetler, müfessirlerin ortak görüşü olan rivayetler ve İsmâil Hakkı'nın kendi görüşünü ilâve ettiği rivayetler şeklinde tasnif etmek mümkündür. Eserde nâsih ve mensuh âyetler üzerinde de durulmuştur. İsmâil Hakkı'ya göre Kur'an'ın zâhirî hükümlerinde nesih olabilirse de bâtınî hikmet ve hakikatlerde nesih ihtimali yoktur.

Rûḥu'l-beyân'da nakledilen hadislerin önemli bir kısmı sahih olmakla birlikte zayıf ve mevzû kabul edilen rivayetlere de rastlanmaktadır. Bu yönüyle eser özellikle hadis âlimleri tarafından eleştirilmiştir. Abdülfettâh Ebû Gudde hadisleri çok defa senedsiz zikreden Zemahşerî, Beyzâvî ve Ebüssuûd gibi müfessirlerin tefsirlerinde zayıf, münker veya mevzû hadisler olduğunu belirttikten sonra İsmâil Hakkı'nın da hadis ilmine âşina olmadığını ifade eder. Muhaddislerce tenkide tâbi tutulan rivayetleri aktarırken zaman zaman muhaddislerin bu rivayetlerle ilgili görüşlerini de veren İsmâil Hakkı, hadis usulü kurallarını kabul etmekle birlikte sahih keşfi de hadis ahzi veya bir hadisin tesbit ve tashihinde yeterli görmektedir. Öte yandan onun tergīb ve terhîb konusunda zayıf hadislerle amel edilebileceğine dair kuraldan istifade ettiği görülmektedir. Zayıf ve mevzû rivayetlerin tefsirinde yer almasında itibar ettiği kaynaklara güveninin tam olmasının da etkisi olduğu söylenebilir. İsmâil Hakkı kelâm ilmine dair meselelere kısaca temas etmiş, bazan kendi görüşlerini de belirtmiş, başta Mu'tezile olmak üzere Kaderiyye, Cebriyye ve Cehmiyye gibi mezheplerin Ehl-i sünnet'e muhalif görüşlerini tenkit etmiştir. Hanefî mezhebine mensup olmakla birlikte ahkâm âyetlerinin tefsirinde diğer Sünnî mezheplerin görüşlerine de yer vermiş, ahkâm âyetlerini tefsir ederken zaman zaman usûl-i fıkıh kaidelerini zikretmiştir. Mezhep imamlarının görüşlerini açıklarken bazan kendi görüşünü de ortaya koymuştur. İsmâil Hakkı'nın Zemahşerî, Beyzâvî, Râzî, Alâeddin es-Semerkandî, Celâleyn, Ebû Hayyân el-Endelüsî, Şeyhzâde, Kevâşî ve Ebüssuûd Efendi gibi müfessirlere eleştiriler yönelttiği görülmektedir. Rûḥu'l-beyân nakil ve derleme yönü ağır basan bir tefsir olup İsmâil Hakkı da bunun farkındadır. Nitekim birkaç yerde eserin "derleme" (cem'), kendisinin de "derleyen" (câmi') olduğunu söyler (I, 370, 409; III, 549; IV, 3). Tefsirin tutulmasının bir sebebi de yapılan nakillerin iyi bir kompozisyonla sunulmasıdır.

Eserin tasavvufî yönünü büyük ölçüde tasavvufî tefsir ve eserlerden yapılan nakiller oluşturur. Müellifin bu konuda en önemli kaynağı Necmeddîn-i Dâye'nin Baḥrü'l-ḥaḳāʾiḳ'ıdır. Tefsirin tasavvufî yönünün teşekkülünde Aziz Mahmud Hüdâyî'nin ve kendi şeyhi Osman Fazlı Efendi'nin eserlerinden yapılan nakiller de önemli yer tutar. Rûḥu'l-beyân'da ibretli kıssa ve hikâyelere geniş yer verilmiştir. Bir taraftan vaaz olarak takrir edilirken bir taraftan yazılan bir tefsirde bunlara rastlanması şaşırtıcı değildir. Zaman zaman kıssalar, doğruluk derecesine bakılmadan didaktik tarafı ve ibret alınacak yönleri düşünülerek nakledilmiştir. Bu özelliği sebebiyle eser vâizler için önemli bir kaynak olmuştur. Nitekim Zâhid Kevserî, vâizlerin kalplere rikkat veren hikâyeler ihtiva etmesi sebebiyle Rûḥu'l-beyân'a çok önem verdiklerini söyler. Eserde İsrâiliyat'ın yer alması kaynağı olan eserler vasıtasıyladır. Esasen Rûḥu'l-beyân'da bu tür haber ve hikâyelerin nakledilmesine uygun bir üslûp kullanılmıştır. Müellif, eserinde halka zulmeden devlet adamlarına ağır eleştiriler yöneltmiş, bu arada dönemin padişahı IV. Mehmed'i tenkit etmekten çekinmemiştir (II, 20).

Rûḥu'l-beyân'ın tesirleri günümüze kadar devam etmiştir. İsmâil Hakkı'nın çağdaşlarından Hüdâyî Âsitânesi postnişini Yâkub Afvî Tuḥfetü'l-vüʿʿâẓ adlı eserinde (Hacı Selimağa Ktp., Aziz Mahmud Hüdâyî, nr. 623) Rûḥu'l-beyân'dan nakillerde bulunmuştur. Yine çağdaşı müelliflerden Eşrefzâde İzzeddin Efendi'nin Enîsü'l-cinân fî tefsîri'l-Ḳurʾân'ında (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Genel, nr. 976-977) hem metot hem muhteva bakımından Rûḥu'l-beyân'ın izlerini görmek mümkündür. Eşrefzâde'nin oğlu Abdülkadir Necib'in Zübdetü'l-beyân isimli tefsirinin (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Genel, nr. 217-218) ana kaynaklarından biri de Rûḥu'l-beyân'dır. Gazzîzâde

Abdüllatîf Efendi, Fütûhât-ı Kenzi'l-Kur'ân adlı Türkçe tefsirini hazırlarken Rûḥu'l-beyân'dan istifade etmiştir. Mehmed b. Osman el-Hilmî el-Adavî'nin 1851'de yazdığı Tefsîr-i Sûre-i Vâkıa'da (İstanbul 1310) nakillerin neredeyse yarıdan fazlası Rûḥu'l-beyân'dan alınmıştır. Evliyâzâde İsmâil Hakkı'nın Miftâhu't-tefâsîr adlı eseri (İstanbul 1286) önemli ölçüde Rûḥu'l-beyân'dan seçilen konulardan oluşur. Hasan Basri Çantay âyet meâllerine eklediği dipnotlarda Rûḥu'l-beyân'dan faydalanmıştır. Ömer Nasuhi Bilmen tefsirini hazırlarken istifade ettiği

eserler arasında Kādî Beyzâvî, Fahreddin er-Râzî ve Ebüssuûd Efendi’nin tefsirlerinden sonra Rûḥu’l-beyân’ı zikreder.

Eseri Seyyid Muhammed Nûrî el-Kādirî Telḫîṣü’t-tibyân min Rûḥi’l-beyân, Mustafa Sabri er-Reşîdî el-Kādirî Reyḥânetü’l-iḫvân el-maḳṭûfe min riyâżi’l-cinân el-menḳūle min Tefsîri Rûḥi’l-beyân adıyla kısaltmıştır. Eser, Muhammed Ali es-Sâbûnî tarafından Tenvîrü’l-eẕhân min Tefsîri Rûḥi’l-beyân ismiyle ihtisar ve tahkik edilmiştir (Dımaşk 1988). Sâbûnî tefsirde geçen Farsça metinlerle zayıf ve mevzû gördüğü rivayetleri çıkarmıştır. Sâbûnî’nin eseri bir heyet tarafından Muhtasar Rûhu’l-beyân Tefsîri adıyla Türkçe’ye çevrilmiştir (İstanbul 1995-1996). Aşçı İbrâhim Dede, Tercemetü’l-Fârisiyye fî Tefsîri’l-Hakkıyye adlı eserinde tefsirde geçen Farsça metinleri Türkçe’ye tercüme etmiştir (İÜ Ktp., TY, nr. 3210-3213).

İsmâil Hakkı Rûḥu’l-beyân’ı üç cilt olarak düzenlemiştir. Eserin müellif hattı nüshası on altı defter halinde Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (nr. 12-27). Rûḥu’l-beyân üç (İstanbul ve Bulak 1255), dört (Bulak 1264, 1276; İstanbul 1285, 1286, 1306), altı (Bulak 1278, 1287) ve on cilt halinde (İstanbul 1330, bu baskı daha sonra İstanbul’da ve Arap dünyasında ofset yoluyla çoğaltılmıştır) birçok defa basılmıştır. Eserin Hasan Kâmil Yılmaz başkanlığında bir heyet tarafından Rûhu’l-beyân: Kur’an Meâli ve Tefsiri adıyla Türkçe’ye yapılan tercümesinin (I-VIII, İstanbul 2005-2007) yayımı devam etmektedir. Ömer Faruk Hilmi’nin tercümesi de (I-XI, İstanbul, ts.) henüz tamamlanmamıştır. Sakıp Yıldız, hazırladığı doktora tezinin üçte birini Rûḥu’l-beyân’a ayırmış ve tefsiri çeşitli yönlerden incelemiştir (bk. bibl.).

## BİBLİYOGRAFYA

İsmâil Hakkı Bursevî, Rûḥu’l-beyân, İstanbul 1330, I-X; a.mlf., Rûhu’l-beyân: Kur’an Meâli ve Tefsiri (trc. Hasan Kâmil Yılmaz v.dğr.), İstanbul 1426/2005, Ali Namlı’nın “İsmail Hakkı Bursevî Hazretlerinin Hayatı ve Eserleri” başlıklı yazısı, I, 39-62; a.mlf., Tamâmü’l-feyz-II (haz. Ali Namlı, yüksek lisans tezi, 1994), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 79-80, 107-109;

a.mlf., Min Vâridâti’l-faḳīr İsmâʿîl Ḥaḳḳī, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 789, vr. 126b-128b; a.mlf., Mecmua, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 3507, vr. 74b; a.mlf., Silsilenâme-i Celvetî, Millet Ktp., Ali Emîrî-Şer‘iyye, nr. 1040, vr. 63a-b; a.mlf., Kitâbü’n-Netîce (haz. Ali Namlı - İmdat Yavaş), İstanbul 1997, I, 87; II, 79-80, 108, 430; Aşçı İbrahim Dede, Aşçı Dede’nin Hatıraları (haz. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi), İstanbul 2006, hazırlayanların “Giriş”i, s. XLVII-XLVIII; Dâvud Çelebi, Fihrisü Kitâbi Maḫṭûṭâti’l-Mevṣıl, Bağdad 1927, s. 89, 231; Brockelmann, GAL Suppl., II, 652; Abdülfettâh Ebû Gudde, et-Taʿlîḳātü’l-ḥâfile ʿale’l-Ecvibeti’l-fâżıla (Leknevî, el-Ecvibetü’l-fâżıla [nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde] içinde), Halep 1384/1964, s. 132-135; M. Zâhid el-Kevserî, Maḳālât, Kahire, ts. (Matbaatü’l-envâr), s. 483-484; Sâkıb Yıldız, L’exégète turc Ismâ‘il Hakkî Burûsawî, sa vie, ses oeuvres et la méthode dans son tafsîr Rûh al-Bayân (doktora tezi, 1972), L’Université de Sorbonne Faculté des Lettres et Sciences Humanies; Ali Namlı, İsmail Hakkı Bursevî: Hayatı, Eserleri, Tarîkat Anlayışı, İstanbul 2001, s. 37-39, 54, 85, 179-181, 213-214.

Ali Namlı

# RÛHU’l-MEÂNÎ

(روح المعاني)

Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî’nin (ö. 1270/1854) Kur’ân-ı Kerîm tefsiri.

Tam adı Rûḥu’l-meʿânî fî tefsîri’l-Ḳurʾâni’l-ʿaẓîm ve’s-sebʿi’l-mes̱ânî olup Tefsîrü’l-Âlûsî diye de anılır. 16 Şâban 1252 - 4 Rebîülâhir 1267 (26 Kasım 1836 - 6 Şubat 1851) tarihleri arasında kaleme alınmıştır. Âlûsî mukaddimede uzun yıllar Kur’an’ı mütalaa ettiğini ve gördüğü bir rüya üzerine eseri yazmaya başladığını anlatır. Kur’an’ı tefsir etmenin önemine ve zorluğuna dikkat çekerek İslâmî ilimlerde geniş bilgi birikimi yanında Allah’ın inâyeti olmadan iyi bir tefsir yazmanın mümkün olamayacağını söyler. Bu arada re’y tefsirinin meşruluğunu delillerle ispat etmeye çalışır ve tasavvuf ehlinin Kur’an yorumlarının değeri üzerinde durur. Mukaddimede ayrıca halku’l-Kur’ân, yedi harf, Kur’an’ın cem‘i ve tertibi, Kur’ân-ı Kerîm’in i‘câz yönleri gibi konulara yer verilir.

Eserde Kur’an’ın Kur’an ve Sünnet’le yorumu esas alınmış, nüzûl sebepleri zikredilmiş, âyetler ve sûreler arasındaki irtibat gösterilmeye çalışılmış, kıraatlerden doğan anlam farklılıkları belirtilmiş ve kıraatler arasında tercih yapılmıştır. Âlûsî, hurûf-ı mukattaanın anlamıyla ilgili çeşitli yorumlar nakletmiş, bu harflerin ebced değerlerinden hareketle bazı sonuçlar elde edenlerin görüşlerine yer vermiştir. Eserde nesih âyetinin tefsirinde nesih konusu geniş biçimde anlatılmış, Kur’an ile hadiste neshin vuku bulabileceği belirtilerek âyet ve hadislerden deliller getirilmiştir. Kelâm konularında Selef yolunun daha sağlam olduğu, dolayısıyla Selef’in te’vile gitmediği mevzularda müfessirin de gitmemesinin daha isabetli olacağı görüşü benimsenerek (XXVII, 168) bu konuda İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye çizgisine yakın bir yol takip edilmiştir. Ancak bu durum Âlûsî’nin Vehhâbîlik’le suçlanmasına sebep olmuştur. Eserde farklı düşüncelere sahip âlimlere karşı genellikle ılımlı bir üslûp kullanılır. Fakat Şiîler’in özellikle imâmetle ilgili görüşleri sert bir dille eleştirilir (I, 377) ve onların bazı sahâbîlerle ilgili tenkitlerinin taassuptan kaynaklandığı belirtilir (IV, 217-220).

Âlûsî âyetleri yorumlarken şiirden önemli ölçüde yararlanmış, dil ve belâgat kaideleriyle eski Arap şiirini dikkate alarak çok ince tahlillerle kelimelerin ihtiva ettiği mecaz, istiare gibi sanatları ayrıntılı biçimde incelemeye çalışmıştır (meselâ bk. IV, 7; XI, 123, 178). Tefsirde fıkıh, fıkıh usulü ve mezheplerle ilgili birçok konu ele alınmış, zaman zaman tenkitler yapılmış ve tercihlerde bulunulmuştur. Bazı kevnî âyetleri yorumlarken zamanın fen bilimlerinden yararlanan müfessir kendi dönemi açısından oldukça isabetli açıklamalar yapar (XI, 17, 69). İsrâiliyat'la ilgili rivayetlere genelde tenkitçi bir gözle baktığı halde bazı âyetlerin yorumunda İsrâilî nakillerden istifade ettiği görülür (meselâ bk. XII, 51; XIII, 34-35; XIX, 168; ayrıca bk. Muhsin Abdülhamîd, s. 282-287). Âlûsî eserinde belli başlı tefsir, kıraat, belâgat, şiir, kelâm, felsefe ve fıkıh kitaplarından nakillerde bulunmuş, ancak bunları tenkitçi bir yöntemle incelemiştir. Rûḥu'l-meʿânî'nin kaynakları arasında Râgıb el-İsfahânî'nin el-Müfredât'ı, İbn Cerîr etTaberî'nin Câmiʿu'l-beyân'ı, Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ı, Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtîḥu'l-ġayb'ı, Kādî Beyzâvî'nin Envârü't-tenzîl'i, Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin el-Baḥrü'l-muḥîṭ'i, Ebüssuûd Efendi'nin İrşâdü'l-ʿaḳli's-selîm'i, Süyûtî'nin ed-Dürrü'l-mens̱ûr'u, Tabersî'nin Mecmaʿu'l-beyân'ı sayılabilir (diğer kaynakları için bk. a.g.e., s. 208-210).

Rûḥu'l-meʿânî'de âyetler rivayet ve dirayet metoduyla tefsir edildikten sonra "âyetlerdeki işârî yorumlar", "dış âlemdekilerin

iç âlemdekilere tatbik edilmesi", "sûfiyye topluluğunun görüşleri" gibi başlıklar altında işârî olarak da yorumlanır. Fakat bunların büyük bir kısmında kaynak zikredilmemiştir. Eserin işârî tefsir kaynaklarının başında Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'si gelir. Ancak Âlûsî, İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd konusundaki görüşlerinin ihtiyatla karşılanması gerektiğini belirtir ve bazı düşüncelerinden dolayı onu eleştirir. Sülemî'nin Ḥaḳāʾiḳu't-tefsîr'i, Kuşeyrî'nin er-Risâle'si, Gazzâlî'nin İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'i, Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'nin el-Yevâḳīt ve'l-cevâhir'i ve İmam-ı Rabbânî'nin Mektûbât'ı da Rûḥu'l-meʿânî'nin tasavvufî-işârî tefsir kaynakları arasında zikredilebilir (Çelik, s. 41).

Ansiklopedik bir tefsir olan Rûḥu'l-meʿânî'nin ait olduğu tefsir grubunu belirleme noktasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bazıları onu işârî

tefsirlerden saymışsa da dirayet tefsirleri grubu içerisinde sayan görüşün daha isabetli olduğu kabul edilmektedir (a.g.e., s. 40). Eser daha sonraki tefsirleri etkilemiş, Muhsin Abdülhamîd'in söylediği gibi tefsir yazanların vazgeçilmez kaynakları arasında yer almıştır (el-Âlûsî müfessiren, s. 334). Reşîd Rızâ, Rûḥu'l-meʿânî'yi tefsirlerin en değerlilerinden biri olarak nitelemiş ve ondan çokça nakilde bulunmuş, yer yer de eleştiriler yöneltmiştir (Tefsîrü'l-menâr, I, 40; VII, 8, 62, 520). Okuyucuya eski ve yeni mezheplerin rivayetlerini bir arada sunmasından dolayı Rûḥu'l-meʿânî bu konudaki çalışmaların en kapsamlısı sayılmıştır (M. Abdülazîm ez-Zürkānî, I, 552).

1851 yılında İstanbul'a giden Âlûsî, daha önce bir kısmını Sultan Mahmud Kütüphanesi'ne hediye ettiği tefsirinin diğer bölümlerini Sultan Abdülmecid'e takdim etmiştir (Muhsin Abdülhamîd, s. 158-159). Eserin halen Bağdat'ta bulunan yazmaları yanında bir nüshası da İstanbul'da Râgıb Paşa Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 185-193). M. Zâhid Kevserî, tefsirin yazma nüshaları ile matbu nüshası arasında bazı farklılıklar bulunduğunu söylemişse de bunların hangi konularla ilgili olduğunu belirtmemiştir. Tefsirin iki baskısı ile (I-XII, Kahire, ts.; I-XV, Beyrut 1985) Râgıb Paşa Kütüphanesi'ndeki nüshası ve diğer yazmaları karşılaştırılmış ve iddia edildiği türden farklılıkların olmadığı sonucuna varılmıştır (a.g.e., s. 164-165; Çelik, s. 68, 69). Rûḥu'l-meʿânî'nin ilk baskısı dokuz cilt olarak yapılmıştır (Bulak 1301-1310). Bu baskının başında Âlûsî'nin çağdaşı on dokuz âlim ve edibin takrizleri yer alır. Eserin ikinci baskısı daha itinalı bir şekilde ve on iki cilt (otuz cüz) halinde gerçekleştirilmiştir (Kahire 1345-1346) (tefsirin diğer baskıları: nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr, I-VI, Kahire 1383/1964; I-XXX, Beyrut 1980, 1982, 1983, 1985, 1987; Muhammed Hüseyin el-Arab, I-XVI, Beyrut 1414/1994; nşr. Mahmûd eş-Şerkāvî, I-VIII, Kahire 1996; nşr. Muhammed Ahmed el-Emed - Ömer Abdüsselâm es-Selâmî, I-XXX, Beyrut 1999-2000).

Rûḥu'l-meʿânî üzerinde birçok çalışma yapılmış olup başlıcaları şunlardır: Muhsin Abdülhamîd, el-Âlûsî müfessiren (bk. bibl.); Mahmûd Saîd et-Tantâvî, Menhecü'l-Âlûsî (bk. bibl.); Ahmet Çelik, Âlûsî'nin Rûhu'l-Meʿânî İsimli Eserinde İşari Tefsir (doktora tezi, 1996, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü [Tasavvufî Tefsir, Âlûsî Örneği, Erzurum 2002]); Alican Dağdeviren, Âlûsî: Kişiliği ve Tefsiri (yüksek lisans tezi, 1996,

Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Abdülkerim Seber, Âlûsî'nin Rûhu'l-Meânî Tefsirinde Tasavvuf (yüksek lisans tezi, 2000, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Vehbi Karakaş, Âlûsî'nin Tefsiri'nde Âyetlerin İşârî Açıdan Yorumu (doktora tezi, 2002, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Mehmet Ergün, Âlûsî'nin Rûhu'l-Meânî Tefsirinde Âdem ve Yaratılış Kıssası Çerçevesinde İsrâiliyyat (yüksek lisans tezi, 2006, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). M. Mustafa Göksu (I, XII), İsmail Apaydın (II, IX), Hüseyin Akyüzoğlu (III, VI), Hamza Ermiş (V, XIII), Murat Tayyar (VII, XI) ve Osman Kara (XIV, XVI) Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne bağlı olarak yaptıkları yüksek lisans çalışmalarında tefsirin değişik ciltlerinin fihristini hazırlamışlardır.

## BİBLİYOGRAFYA

Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, Beyrut 1985, I, 3-7, 20-33, 340-341, 377; IV, 7, 217-220; XI, 17, 69, 123, 178; XII, 51; XIII, 34-35; XIX, 168; XXVII, 168; M. Zâhid el-Kevserî, Tekmiletü'r-red ʿalâ Nûniyyeti İbni'l-Ḳayyim (Sübkî, es-Seyfü'ṣ-ṣaḳīl [nşr. Abdülhafîz Sa'd Atıyye] içinde), Kahire 1356/1937, s. 144; M. Abdülazîm ez-Zürkānî, Menâhilü'l-ʿirfân, Kahire, ts. (Dârü ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye), I, 552; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, I, 40; VII, 8, 62, 520; Muhsin Abdülhamîd, el-Âlûsî müfessiren, Bağdad 1388/1968, s. 158-165, 208-210, 282-287, 333, 334, 347; Remzî Na'nâa, el-İsrâʾîliyyât ve es̱eruhâ fî kütübi't-tefsîr, Dımaşk 1390/1970, s. 347; Mahmûd Saîd et-Tantâvî, Menhecü'l-Âlûsî fî Rûḥi'l-meʿânî, Kahire 1989, s. 108; Ali Turgut, Tefsir Usulü ve Kaynakları, İstanbul 1991, s. 266; Ahmet Çelik, Tasavvufî Tefsir, Âlûsî Örneği, Erzurum 2002, s. 40 vd., 41, 68, 69.

Ahmet Çelik

# RÛHU’l-MECELLE

(روح المجلّه)

Son dönem Osmanlı valilerinden Hacı Reşid Paşa’nın (ö. 1918) Mecelle şerhi.

Mecelle-i Ahkâm-i Adliyye’nin bütününü kapsayan az sayıdaki Türkçe şerhlerden biridir. Safranbolulu Hacı Şerif Ahmed Reşid Paşa 25 Şâban 1274’te (10 Nisan 1858) İstanbul’da doğdu. Babası vilâyet defterdarlarından Nûman Fikri Efendi’dir. Ahmed Reşid, Hoca Mecid Efendi’den Arapça ve Farsça okudu. Mektebi Hukuk’u bitirdi. Şûrâ-yı Devlet fihrist ve mazbata kalemlerinde çalıştı; Tanzimat Dairesi başmuavinliği ve üyeliğine kadar yükseldi (1895). Kısa sürelerle Halep ve Adana vali muavinlikleriyle Mersin mutasarrıflığından sonra önce Musul, ardından Hicaz valiliği (1911) görevlerinde bulundu. 14 Ekim 1918’de vefat etti. Rûhu’l-Mecelle’den başka Hukûk-ı Ticâret (İstanbul 1311), Divan (İstanbul 1323), Dîn-i Mübîn-i İslâm (İstanbul 1329), İmâm-ı A’zam’ın Siyâsî Tercüme-i Hâli (İstanbul 1328), Tercüme-i Usûli’l-hikem fî nizâmi’l-âlem (Hasan Kâfî Akhisârî’den; baskı yeri yok, 1331), Târîh-i Umûmî-yi İslâm, Tercüme-i Târîh-i Âl-i Bermek, Feth-i Mübîn-i Kudüs, Riyâz-ı Adâlet adlı eserleri vardır. Musul valiliğinden azledildikten sonra uzun süre görev bekleyen Hacı Reşid Paşa, bir yıl gibi kısa bir süre içinde İstanbul’da yazdığı eserini 6 Mayıs 1907’de tamamlamıştır (Rûhu’l-Mecelle, I, 27; VIII, 295). Toplam sekiz ciltten oluşan şerh, küçük boyda 2000 sayfayı aşan hacmiyle Ali Haydar Efendi’nin (Küçük) Dürerü’l-hükkâm’ından sonra en geniş şerh olma özelliğine sahiptir. Eser İstanbul’da basılmıştır (1326-1328).

Rûhu’l-Mecelle’nin fıkıh tarihi ve fıkıh usulüne dair geniş giriş bölümü eseri diğer Mecelle şerhlerinden ayıran bir özelliktir. Müellif bu bölümü, Mecelle’nin 1. maddesindeki fıkıh tarifine ilişkin açıklamaların ve devamında doksan dokuz küllî kaidenin daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla yazdığını belirtmektedir. Girişin fıkıh tarihiyle ilgili kısmında İslâm’dan önceki şeriatlardan başlayıp fıkıh mezheplerinin doğuşuna

uzanan kısa bir teşrî‘ tarihine yer verilmekte, Hanefî mezhebinde kabul gören sınıflandırmaya göre fıkhî meselelerin ve fakihlerin tabakalarına temas edilmektedir. Osmanlı uygulamasında

fetva makamı, şeyhülislâmın faaliyetleri ve fetvada esas alınan belli başlı eserlerle bazı kanunnâme ve nizamlar hakkında kısa bilgilerin yer aldığı bu bölümde Mecelle’nin gerekçeleri ve hazırlık safhaları üzerinde durulması (I, 5-17) Mecelle şerhleri içinde muhtemelen bir ilki temsil etmektedir. Diğer şerhlerde genellikle Mecelle’nin bir parçası olarak baş tarafa konan Esbâb-ı Mûcibe Mazbatası, bu eserde “Mecelle’nin Tanzim Sebebi ve Şekli” başlığı altında Mecelle’nin hazırlık süreci ve içeriği hakkında bilgi veren bir metin şeklinde iktibas edilmiştir (I, 17-26). Eserde Mecelle’nin el-Fetâva’l-ʿ Âlemgîriyye’den sonra bir cemiyet tarafından tertip edilen ikinci fıkıh kitabı olarak nitelenmesi (I, 29) dönemin Mecelle tasavvurlarından birini yansıtması açısından dikkat çekicidir.

Mecelle Cemiyeti üyeleri ve özellikle Ahmed Cevdet Paşa hakkında sitayişkâr ifadelere yer veren Hacı Reşid Paşa, Mecelle derslerinin Mektebi Hukuk ders programında yer almasının ve bu dersin Cevdet Paşa’nın delâletiyle Mecelle Cemiyeti üyesi olan hocalar tarafından okutulmasının önemini vurgular (I, 28). Nitekim ilk Mecelle şerhlerinin ortaya çıkmasında Mecelle’nin yüksek öğretim müfredatlarına girmesinin önemli bir etkiye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Hacı Reşid Paşa, Mecelle’nin Osmanlı Devleti ve toplumundaki rolüne ayırdığı kısımda öncelikle Mecelle’nin başkaca bir kānûn-ı medenî yapılmasına ihtiyaç bırakmamış olduğunu ve halkın Mecelle sayesinde fıkhî meseleler hakkında az çok bilgi sahibi olarak imkân ölçüsünde bunları hukukî ilişkilerine uyguladığını ifade etmektedir. Eserin giriş bölümünün ikinci kısmında müellif, Mecelle hükümlerinin anlaşılmasında katkısı olacağı düşüncesiyle fıkıh usulünün edille-i şer‘iyye ve hüküm bahislerini kısaca işlemiştir.

Hacı Reşid Paşa, şerhini yazarken yararlandığı kaynaklar ve daha önce yazılmış Mecelle şerhleri hakkında bilgi vermemektedir. Ancak müellif, o sırada mevcut değişik şerhler yanında Mecelle’nin fıkıh kitaplarından kaynaklarını gösteren derlemelerden ve maddeler arası bağlantıları tesbit eden yardımcı fihristlerden (Erdem, III/5 [2000], s. 679-690), özellikle de Dürerü’l-hükkâm’dan istifade etmiş olmalıdır.

Dürerü'l-hükkâm'dan farklı olarak Rûhu'l-Mecelle'de maddelerde yer alan kavram ve hükümlerin açıklamaları dışında bu hükümlerle ilgili görüş, tartışma ve fıkhî tahlillere fazla yer verilmemiştir. Bu yönüyle eser, daha çok Mecelle maddelerini anlama ihtiyacında olanların başlangıç düzeyinde bilgi almalarını sağlayacak bir ilk başvuru kaynağı olarak nitelendirilebilir. Bununla birlikte Mecelle'nin hukukî bakımdan tutarlı ve iç bütünlüğüne uygun yorumlanması için önem taşıyan ve ilk Mecelle şerhlerinden itibaren hassasiyetle üzerinde durulan maddeler arası ilişkilere ve göndermelere yeri geldikçe işaret edilmiştir. Rûhu'l-Mecelle'nin Mecelle metninden farklı hurufatla dizilen şerh kısmında maddelerin izahı için fıkıh literatüründe işlenenler yanında eserin kaleme alındığı dönemde yürürlükte bulunan başka kanun ve nizamnâmelerin ilgili hükümlerine dayalı uygulama örnekleri de kaydedilmiştir (meselâ bk. IV, 109; VI, 214-222; VIII, 206-208).

## BİBLİYOGRAFYA

Reşid Paşa, Rûhu'l-Mecelle, İstanbul 1326-28, I-VIII; a.mlf., Dîn-i Mübîn-i İslâm, İstanbul 1329, V, 128; Osmanlı Müellifleri, III, 64-65; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, III, 1436-1438; Sami Erdem, "Türkçe'de Mecelle Literatürü", Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, III/5, İstanbul 2005 (Türk hukuk tarihi özel sayısı), s. 673-722; "Reşid Ahmed Şerif Paşa", TDEA, VII, 319.

Sami Erdem

# RÛHU’t-TA‘LÎK

(روح التعليق)

Mektûbî İbrâhim Edhem Efendi’nin (ö. 1214/1799’dan sonra) ta‘lik yazıya dair eseri.

Ta‘lik (nesta‘lik) hattının harf bünyelerinin Yesârî Mehmed Esad tavrında meşk usul ve kaidelerini, biçim ve oranlarını benzetmelerle açıklayan, 1214’te (1799) kaleme alınmış bir eserdir. Sultan Ali Meşhedî’nin manzum Der ʿİlm-i Ḫaṭṭ-ı Nestaʿlîḳ ile Mîr Ali Herevî’nin Midâdü’l-ḥurûf’u bu sahada İran’da yazılmış eserlerdendir. Rûhu’t-ta‘lîk, Osmanlı ta‘lik ekolünün oluşumunda Yesârî Mehmed Esad tavrına göre hazırlanmıştır. Bu sebeple İran ta‘liki ile Osmanlı ta‘lik üslûbu arasındaki değişim ve farklılığı ortaya koyması bakımından önem taşır.

Hayatı hakkında bilgi bulunmayan Mektûbî İbrâhim Edhem Efendi eserin mukaddimesinde çocukluk yıllarından başlayarak özellikle ta‘lik yazıya karşı ilgi duyduğunu ve uzun süre Yesârî Mehmed Esad’dan ta‘lik meşkettiğini, icâzet aldıktan sonra on beş yıl Şeyhülislâm İvazpaşazâde İbrâhim Beyefendi’nin kitâbet hizmetinde bulunduğunu, ta‘lik hattına hevesli olanlara rehber olması düşüncesiyle Rûhu’t-ta‘lîk’i telif ettiğini söyler. Kitap bir mukaddime, üç fasıl (ta‘lim) ve bir hâtimeden oluşmaktadır. Ta‘lim, ta‘lîm-i evvel, ta‘lîm-i sânî ve ta‘lîm-i sâlis olarak üç başlıktan meydana gelir. Mukaddimede yazı alet ve malzemelerinden kamış kalem, mürekkep, kalemtıraş ve kâğıdın özelliklerinden, boya, âhar ve meşk usullerinden, yazı çeşitlerinden ve özellikle ta‘lik yazıdan söz edilmektedir. Birinci fasılda eliften “yâ”ya kadar yirmi sekiz harfin biçim, oran ve estetik kuralları; ikinci fasılda celî ta‘lik; üçüncü fasılda hurde ve şikeste ta‘lik yazının özellikleri, kısa tarihçesi ve hattatları anlatılmaktadır. Eserde Arapça ve Farsça kelimelerin yoğunlukta olduğu ağdalı bir dil kullanılmıştır.

Rûhu’t-ta‘lîk’in âharlı kâğıt üzerine ince ta‘lik hatla yazılan 1214 (1799) tarihli

müellif nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde kayıtlı olup (Hazine, Envanter nr. 2325) 235 × 125 mm. boyutlarında koyu vişne çürüğü renginde, sıvama altın rûmî bezeli, zencerekli, deri ciltli, on altı varaktır. Unvan sayfası klasik tarzda tezhip edilmiştir. Tek şerit zencerekle sınırlanmış, tepe kısmı mavi tığlarla tamamlanmış, dış bordür sürme altın hatâyî motiflidir. Hâtime sayfası ve bölüm başlıkları da sürme altınla çift tahrir tarzında tezhiplenmiştir. Eserin 1217’de (1803) Tarsuslu Ahmed Hulûsi Efendi tarafından istinsah edilen nüshası Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi’nde olup (nr. 264) 1967’de Esat Fuat Tugay tarafından bağışlanmıştır. 225 × 142 mm. boyutlarında vişne çürüğü rengi deri ciltli on altı varak, sayfada on yedi satır, âharlı kâğıda ince ta‘lik hatla yazılmıştır ve tezhiplidir. Bu nüsha Aynur Maktal tarafından sanatta yeterlilik tezi olarak hazırlanmış ve değerlendirilmiştir (Mektûbî İbrâhim Efendi’nin Rûhu’t-ta‘lîk Adlı Eserinin Edisyon Kritiği, 1995, Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi).

## BİBLİYOGRAFYA

Süleymaniye Ktp., Süheyl Ünver Arşivi, Dosya nr. 84/A-117; Karatay, Türkçe Yazmalar, II, 385-386; Ali Alparslan, “Nestalîk”, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1989, XIV, 502, 503-507; Muhittin Serin, Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar, İstanbul 2003, s. 261, 267.

Aynur Maktal

# RÛHULEMÎN

(الروح الأمين)

Kur’an’da Cebrâil hakkında kullanılan bir isim.

Rûh kelimesiyle “dürüstlüğüne güvenilen” anlamındaki emînden oluşan er-rûhu’l-emîn terkibi ilâhî vahyi peygamberlere ulaştırmakla görevlendirilen Cebrâil’i ifade eder (Lisânü’l- ʿArab, “rvḥ” md.; Kāmus Tercümesi, IV, 548). Kur’an’ın âlemlerin rabbi tarafından indirildiğini beyan eden âyetten sonra, “Onu senin kalbine Rûhulemîn indirmiştir” denilmektedir (eş-Şuarâ 26/192-194). Burada geçen Rûhulemîn’den Cebrâil’in kastedildiğini, “Cebrâil’e düşman olan kimse şunu bilsin ki Kur’an’ı Allah’ın izniyle senin kalbine indiren odur” meâlindeki âyet açıkça göstermektedir (el-Bakara 2/97). Bu hususta İslâm âlimleri görüş birliği içindedir (İbn Kesîr, VI, 58). Hadis kaynaklarında Hz. Peygamber’in Cebrâil’i Rûhulemîn diye andığına dair kesin bir delil bulunmamakla birlikte bir rivayette İbn Abbas’ın Hz. Âişe’ye İfk Hadisesi’yle ilgili olarak, “Senin mâsumiyetini Rûhulemîn getirdi” demesine dayanılarak (Müsned, I, 276) sahâbe arasında Cebrâil’in Rûhulemîn ismiyle de anıldığı söylenebilir.

Cebrâil’in Rûhulemîn diye nitelendirilmesinin sebepleri üzerinde duran âlimler, onun ruh olarak anılmasını hayatın kaynağının ruh oluşuna veya onun ruhtan meydana gelişine dayandırır. Buna göre varlık ruhla hayat kazandığı gibi din de Cebrâil’in getirdiği vahiyle başlayıp devam etmiştir. Bir başka yoruma göre Cebrâil, insanlar gibi ruh ve bedenden meydana gelmeyip maddesi bulunmayan (latif) ruhtan yaratıldığı için böyle isimlendirilmiştir (Fahreddin er-Râzî, XXIV, 142; Âlûsî, IX, 162). Nitekim soyut varlıklar olan melekler de çeşitli âyetlerde ruh şeklinde ifade edilmiştir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “rvḥ” md.). Onun emîn olarak nitelendirilmesi de Allah’tan aldığı mesajları peygamberlere iletmesinde güvenilir olmasıyla bağlantılı görüldüğü gibi Allah katında belirli bir mevkiye sahip bulunması, şerefli kılınması ve mele-i aʻlâda kendisine itaat edilmesi şeklinde de yorumlanmıştır (Fahreddin er-Râzî, XXIV, 142; İbn Kesîr, VI, 58). Cebrâil’in bu şekilde anılması müşriklerin, “Kur’an’ı

Muhammed’e bir insan öğretiyor” gibi iddialarına da (en-Nahl 16/103) reddiye anlamı taşır. Böyle bir nitelemeyle onun vahyi Allah’tan aldığı gibi resulünün kalbine indirdiği ortaya konulmaktadır. Özellikle Mekke döneminde inen âyetlerde Cebrâil’in ismiyle değil Rûhulemîn, Rûhulkudüs, şedîdü’l-kuvâ (üstün güç sahibi, en-Necm 53/5) gibi vasıflarla anılmasında bu sonuncu noktaya işaret edilmiş olmalıdır (Ateş, VI, 321).

## BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “emn”, “rvḥ” md.leri; Kāmus Tercümesi, IV, 548; Müsned, I, 276; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, Beyrut 1420/1999, IX, 475-476; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü Ehli’s-sünne (nşr. Fâtıma Yûsuf el-Hıyemî), Beyrut 1425/2004, III, 541; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, Beyrut 1421/2000, XXIV, 142; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾân (nşr. Hânî el-Hâc), Kahire, ts., VI, 58; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî (nşr. M. Ahmed el-Emed - Ömer Abdüsselâm es-Selâmî), Beyrut 1420/1999, IX, 162; Elmalılı, Hak Dini, I, 432; V, 3644; Süleyman Ateş, Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri, İstanbul 1990, VI, 321; M. Tâhir İbn Âşûr, et-Taḥrîr ve’t-tenvîr, Beyrut 1420/2000, XIX, 194; Yusuf Şevki Yavuz - Zeki Ünal, “Cebrâil”, DİA, VII, 202-204; Hüseyin Algül, “Emîn”, a.e., XI, 111.

Hülya Alper

# RÛHULKUDÜS

(روح القدس)

Kur’ân-ı Kerîm’de Cebrâil için kullanılan bir isim.

Rûhu’l-kudüs tabiri Kur’ân-ı Kerîm’de üçü Hz. Îsâ (el-Bakara 2/87, 253; el-Mâide 5/110), biri Kur’an’la (en-Nahl 16/102) ilgili olan dört âyette geçmekte, dördünde de Cebrâil kastedilmektedir. Hz. Îsâ hakkındaki âyetlerde onun Rûhulkudüs ile desteklendiği, Nahl sûresinde (16/102) ilâhî vahyin Rûhulkudüs vasıtasıyla indirildiği bildirilmektedir. Kur’an’da ruh kavramı “er-rûh” şeklinde tek başına kullanıldığı gibi değişik terkiplerle Allah’a nisbet edilerek veya rûhu’l-kudüs, er-rûhu’l-emîn gibi tabirlerle Cebrâil, ilâhî vahiy, ilâhî vahiy olarak İncil, Kur’an ve Hz. Îsâ için kullanılmıştır (bk. RUH; RÛHULEMÎN).

Kur’ân-ı Kerîm’de sadece ruh kelimesiyle birlikte geçen kudüs “yüce olmak, temiz olmak, kutsal olmak” mânasına gelir. “Temiz ruh, bereket ruhu, mukaddes ruh” anlamındaki Rûhulkudüs’le ilgili çeşitli yorumlar söz konusudur. Bazılarına göre kudüs kelimesi kuddûs gibi Allah’ın isimlerindendir; dolayısıyla Rûhulkudüs, “rûhullah” demektir. Bu görüşü savunanlar, Hz. Îsâ Rûhulkudüs ile desteklendiği ve Rûhulkudüs de Allah’ın ruhu olduğu için Hz. Îsâ’ya rûhullah (en-Nisâ 4/171) denildiğini belirtirler. Bir rivayete göre Rûhulkudüs, Allah’ın ism-i a‘zamıdır, Hz. Îsâ bununla ölüleri diriltmişti. “İşte böylece sana da emrimizden bir ruh vahyettik” meâlindeki âyette (eş-Şûrâ 42/52) ruhla Kur’an kastedildiğine göre Îsâ’nın desteklendiği Rûhulkudüs’ün İncil olduğu da ileri sürülmüştür. Ancak yorumlar içinde en doğrusunun Rûhulkudüs’ün Cebrâil olduğuna dair rivayet olduğu belirtilmektedir (Elmalılı, I, 342-344; ayrıca bk. CEBRÂİL). Cebrâil’e ruh denilmesi Allah katında mertebesinin yüce olduğunu açıklamak ve onu şereflendirmek içindir. Beden nasıl ruhla diriliyorsa din de vahyi getiren Cebrâil ile hayat bulmaktadır. Ayrıca ruhanî bir varlık olduğu için de Cebrâil’e bu isim verilmiştir.

Meryem sûresinde (19/17) Hz. Meryem’e Îsâ’nın müjdelenmesi olayı

anlatılırken, “Onlarla kendi arasına bir perde çekmişti. Biz de ona ruhumuzu gönderdik. Meryem’e düzgün bir insan şeklinde göründü” denilmekte olup burada geçen “ruhumuz” (rûhanâ) ifadesiyle Cebrâil’in kastedildiği kabul edilir. Esasen Kur’an’da Hz. Meryem’e

çocuğunun olacağını meleklerin müjdelediği bildirilmekte (Âl-i İmrân 3/45-47), dolayısıyla düzgün bir insan şekline girerek Meryem’e müjde veren bu ilâhî ruhun melek olduğu anlaşılmaktadır. İncil’e göre de Hz. Meryem’e bir çocuk doğuracağını müjdeleyen melek Cebrâil’dir (Luka, 1/26-38). Ancak Meryem’in Îsâ’ya hamile kalması konusunda Kur’an ile İncil’deki beyanlar arasında fark vardır. Luka İncili’ne göre (1/26-35) Meryem’e müjdeyi veren melek Cebrâil ile onun hamile kalmasına vesile olan Rûhulkudüs aynı varlık değildir. Kur’an’da ise Allah, Meryem’e gönderilen melekten “bizim ruhumuz” diye söz eder ve genellikle bunun Cebrâil olduğu kabul edilir (Taberî, XVI, 45; Fahreddin er-Râzî, XXI, 195). Melek Meryem’e müjdeyi vermiş, daha sonra -rivayete göre-Meryem’in yakasından üflemiş ve Meryem, Îsâ’ya hamile kalmıştır (Âl-i İmrân 3/45-46; Meryem 19/17-22; el-Enbiyâ 21/91; et-Tahrîm 66/12).

Kur’ân-ı Kerîm’de Cebrâil’den “ruh” ve “ruhumuz” diye bahsedilmekte, diğer taraftan gerek ilk insanın yaratılmasında (el-Hicr 15/29; Sâd 38/72) gerekse Meryem’in Îsâ’ya hamile kalmasında (el-Enbiyâ 21/91; et-Tahrîm 66/12) “ruhumdan üfledim” ve “ruhumuzdan üfledik” denilmektedir. Bundan hareketle bazı yorumcular “üfledim, üfledik” ifadeleriyle Allah’ın Cebrâil vasıtasıyla insanda ruh yaratmasını kastettiğini söylemişlerdir. Buna göre, “Biz ona ruhumuzdan üfledik” ifadesi, “Meryem’e üfleme işini ruhumuz vasıtasıyla yaptık” demektir ki ruh Cebrâil olduğuna göre Meryem’e üfleyen de Cebrâil’dir. Rûhulkudüs’ün Cebrâil olduğunu destekleyen bir başka delil Hz. Peygamber’in Hassân b. Sâbit’e bir defasında, “Kureyş’i hicvet, Rûhulkudüs seninledir”, bir başka zaman da, “Ve Cebrâil seninledir” demesidir. Nitekim Hassân b. Sâbit bir beytinde, “Allah’ın elçisi Cibrîl bizdedir, Rûhulkudüs’ün eşi, benzeri yoktur” diyerek Cibrîl ve Rûhulkudüs ile aynı varlığı kastetmiştir. “De ki: Rûhulkudüs onu rabbinden hak olarak indirmiştir” âyetinde (en-Nahl 16/102) Kur’an’ı indirenin Rûhulkudüs olduğu belirtilmektedir. Kur’an’ı Hz. Peygamber’e indiren Cebrâil olduğundan bu âyet de Rûhulkudüs’ün Cebrâil olduğunu göstermektedir. Rûhulkudüs Cebrâil olduğuna ve bütün peygamberlere o

vahiy getirdiğine göre Hz. Îsâ'nın Rûhulkudüs ile desteklendiğine dair ifade (el-Bakara 2/87, 253; el-Mâide 5/110), doğumunun bizzat onun tarafından müjdelenmesi ve bizzat onun üflemesiyle annesinin hamile kalması şeklinde açıklanmaktadır.

Kutsal ruh (ruah ha-kodeş) tabiri Rabbânî literatürde benimsenmiş olsa da Eski Ahid'de daha ziyade Tanrı'nın ruhu (ruah El *Elohim* Yehova) ifadesi yer alır (Eyub, 27/3; 33/4; krş. Mezmurlar, 51/13; İşaya, 63/10). Bu ifade Tanrı'nın sözü ve nefesi, varlığın ve her yaratılmışın temelinde mevcut olan hayatî kuvvet olarak anlaşılmıştır. Daha dar mânasıyla ilâhî ilham ve vahiyle bağlantılı biçimde kullanılan kutsal ruh ya da Tanrı'nın ruhu kavramı, Tanrı'nın kendi iradesini gerçekleştirmek veya mesajını aktarmak için dilediği kişiler üzerinde etkili kıldığı kuvvet şeklinde de nitelendirilmiştir (Çıkış, 31/3; Hâkimler, 3/10; II. Samuel, 23/2; İşaya, 42/1; Hezekiel, 2/2). Bu durumda kutsal ruh, söz konusu seçilmiş kişileri güç ve akılla destekleyen veya peygamberi vahyi almaya hazırlayan kuvvet olmaktadır (bk. İLHAM). Dünya yaratılmadan önce yaratılmış on şeyden biri olarak nitelendirilmesine (Haggai, 12, a, b) ve bazan rüzgâr, ışık veya ses biçiminde tasvir edilmesine rağmen yahudi geleneğinde bu kavram Tanrı'dan ayrı ya da bağımsız bir varlık olarak görülmemiş, Tanrı yerine geçecek şekilde sıkça kullanılmıştır.

İncil'e göre Tanrı ruhtur (Yuhanna, 4/24) ve Îsâ yeryüzündeki faaliyeti boyunca hep kutsal ruhla desteklenmiştir (Luka, 4/14, 18; Resullerin İşleri, 1/7). Kutsal ruh Meryem'i Îsâ'nın doğumuna hazırlamış, Meryem'de Tanrı'nın takdirini gerçekleştirmiştir. Meleğin müjdesinden sonra kutsal ruh vasıtasıyla Meryem bâkire olduğu halde Îsâ'ya hamile kalmış ve onu doğurmuştur (Luka, 1/35, 41). İlâhî kelâmın bedenlenmesi sürecinde kutsal ruhun meshetmesiyle Tanrı oğlu Mesîh olmuştur (Matta, 3/16; Markos, 1/10-11; Luka, 3/22; Catéchisme de l'église catholique, s. 164).

Hıristiyan âmentüsüne göre kutsal ruh teslîs inancının üçüncü unsuru olması dolayısıyla Tanrı'dır, çünkü Katolik inancına göre baba ve oğuldan çıkmış olup; baba ve oğul ile aynı cevhere sahip ve bu sebeple aynı tâzim ve tapınmaya lâyıktır. Kutsal ruh hayat verir, Tanrı'nın sözünü insana duyurur, fakat insan onu duyamaz. Peygamberler aracılığıyla konuşmuş, kutsal metinleri ilham etmiştir (Resullerin İşleri, 1/8, 16; 2/4; 4/25; 28/25).

Hıristiyan inancına göre Hz. Îsâ'dan sonra gelecek olan Faraklit, Rûhulkudüs'tür. İslâm inancında peygamberlere vahiy getiren, ilâhî kitapları peygamberlere ulaştıran Cebrâil'dir; Kur'ân-ı Kerîm'de bu mümtaz yeri sebebiyle Rûhulkudüs diye isimlendirilmiştir. Hıristiyan inancında ise kutsal ruh Cebrâil'den ayrı ve farklı kabul edilmekte, Tanrı'nın mukaddes ruhu olarak algılanmaktadır.

## BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "rûḥ", "ḳds" md.leri; Mustafavî, et-Taḥḳīḳ, IV, 254-265; IX, 209-212; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, XVI, 45; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XXI, 195; Elmalılı, Hak Dini, I, 342-344; Catéchisme de l'église catholique, Paris 1998, s. 152-164; J. Jacobi - L. Blau, "Holy Spirit", JE, VI, 447-450; E. E. Calverley, "Nefis", İA, IX, 178-183.

Ömer Faruk Harman

## EDEBİYAT.

Türk edebiyatında Cebrâil bu isminden sonra en çok Rûhulkudüs adıyla anılmıştır. Cebrâil'in bu şekilde anılmasının sebebi, Hz. Îsâ'ya hamile kalması için Allah'ın emriyle Meryem'e veya kaftanına üflemesiyle açıklanmaktadır. Rûhî-i Bağdâdî'nin, "Sûrette n'ola zerre isek ma'nîde yuhuz / Rûhulkudüs'ün Meryem'e nefhettiği rûhuz" beyti bu anlayışın ifadesidir. Bundan dolayı Rûhulkudüs adı Hz. Îsâ'ya da izâfe edilmektedir. Cebrâil ilâhî kelâmı doğruluğunda şüphe edilmeyecek şekilde Hz. Peygamber'e aktaran bir melek olduğundan şairler onu rûh-ı kudsî yanında Cibrîl-i emîn, Rûhu'l-emîn, Cibrîl-i rûh gibi isimleriyle de anarlar. Ayrıca hümâ-yi kuds / kudsî, tûtî-i kuds, bülbül-i kudsî tamlamalarında görüldüğü gibi bülbüle, tûtîye ve hümâya teşbih ederler. Bu adlandırma Cebrâil'in Kur'an'ı Hz. Peygamber'e aktarıp tâlim etmesi kadar Allah katından ona ulaşan kutlu mesajı yüce bir emanet olarak taşıması, ona mânevî devleti sunmasıyla da ilgilidir. Edebî metinlerde Rûhulkudüs, Allah'a yakınlığı ve

O’nun özel elçisi oluşu, melekler arasındaki üstün yeri, makamının sidretü’l-müntehâda bulunması gibi sebeplerle anılır. Yahyâ Bey terciibendinde, “İki cihânı bir kadem et bâl ü per açıp / Cibrîl gibi sidre-i âlîde kıl makam” derken Rûhulkudüs’ün bu özelliğine işaretle insanın da “âlî-makam” olması gerektiğini belirtir. Cebrâil’le ilgili atıflarda ayrıca onun Hz. Peygamber’le konuşması, onunla birlikte mi‘racı, Hz. İbrâhim ateşe atıldığında ona yardımla görevlendirilmesi, Lût kavminin helâk edilmesi sırasında şehirlerini altüst etmesi, mümin kulları koruması ve yükseklerde uçması gibi hususlar zikredilir. Ayrıca bazı şiirlerde şairin niyazlarına âmin diyen, güzel söz söyleyen ve güzelliklerden bahseden kutlu bir ağız, müjde veren bir melek kimliğiyle yer aldığı da görülür. Ganîzâde Mehmed Nâdirî bir na‘tının matlaındaki, “Ey vücûdun nahl-i bî-mânend-i

nüzhet-gâh-ı dîn / Bülbül-i şeydâ gül-i ruhsârına Rûhulemîn” beytinde Resûl-i Ekrem’i öven bülbülün bu özelliğinin Rûhulemîn’den kaynaklandığını ifade eder. Nev‘î de bir na‘tında Hz. Peygamber’i methederken onun sözlerini ilâhî vahye, dudaklarını ise Rûhulemîn’e benzetmiştir: “Sühanı olmuş idi vahy-i Hudâ / Lebi Rûhulemîn idi gûyâ.”

Rûhulkudüs’ün güzelliği dillere destandır. Şeyhî’nin, “Melek misin yâ perîsin yâ Rûh-ı Kuds aceb / Bu hüsn ile bu melâhat beşerde buluna mı?” beyti, meleklerin en güzeli olduğu kadar Hz. Peygamber’e zaman zaman çok güzel bir insan sûretinde görünen Cebrâil’in sevgilinin güzelliğinde de en üstün dereceyi ifade etmesinden mülhemdir. Yine onun, “Ol sanem Rûhulkudüs’tür yâ Mesîh / Kim bağışlar her öpüp kuçana can” beytinde Meryem’e ruh nefhetmesiyle Hz. Îsâ’nın ölüleri diriltme mûcizesi anılarak sevgilisine can bağışlayan cânanın nefesi yerine kullanılmıştır.

Rûhulkudüs mevlid, siyer ve mi‘râciyye gibi eserlerde ve na‘tlarda, Muhammediyye gibi didaktik mesnevilerde, Hz. İbrâhim’i konu alan Halîlnâme’lerde, Ma‘rifetnâme gibi kitaplarda geniş yer bulmuştur. Ayrıca teşbih, telmih, istiâre vb. sanatlara konu edilerek beyit ve mısralarda yer alır. Bu tür şiirlerde ruh ve kuds / kudüs kelimelerinden kaynaklanan zengin tedâiler görülür. Bursalı Ahmed Paşa’nın, “Halin üzre zülfünü depretse âhım der gören / Oldu hüsnüne meges-rân şehper-i Rûhulemîn” beytinde Rûhulemîn’in kanatları âh-nefes-rüzgâr-hal-zülüf irtibatıyla zengin

çağrışımların bir örneği olarak zikredilmiştir. Yahyâ Bey'in Şeyhülislâm Kemalpaşazâde için söylediği, "Dehânı Rûh-ı Kudüs'tür hatı ana per ü bâl / Zebânı lutf ile peygamber oldu devrâna" beytiyle yine onun hakkında kaleme aldığı bir methiyesinde yer alan, "Rûh-ı Kuds oldu dehânı vü dili peygamber / Hatı ashâb-durur gül yanağı hayrü'l-âl" beytinde de bu zengin çağrışımların değişik açılardan aksettirildiği görülür.

İslâm tasavvufunda Rûhulkudüs âlem-i melekûtun iki kısmından birinde belirleyici rol oynar. Buna göre Kerrûbiyyûn diye anılan birinci kısmın başında rûh-ı a'zam (Hz. Peygamber), sonunda rûh-ı kudsî (Cebrâil) bulunur. Rûh-ı kuds "rahmanî nefes" mânasıyla gönüllere ilâhî bilgileri aktararak onları ihya eden Cebrâil için kullanılır. Rûh-ı ilkā tabiri de bu mânada tasavvufî bir terimdir.

## BİBLİYOGRAFYA

Yahyâ Bey, Dîvan (haz. Mehmed Çavuşoğlu), İstanbul 1977, s. 79, 86, 147, 155; Ali Nihat Tarlan, Şeyhî Divanını Tetkik, İstanbul 1964, s. 157, 160, 225; Harun Tolasa, Ahmed Paşa'nın Şiir Dünyası, Ankara 1973, s. 18-19; Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1995, s. 439-440; İskender Pala, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, İstanbul 1999, s. 332; Pakalın, III, 56.

Mustafa Uzun

# RUKBÂ

(الرقبى)

Diğer tarafın ölümü halinde malın kendisine dönmesi şartıyla yapılan bağış anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “beklemek, gözetlemek” anlamındaki rakb kökünden türeyen rukbâ kelimesi, fıkıh terimi olarak bir kimsenin, bağışta bulunulan tarafın (mevhûb leh) daha önce ölmesi halinde bağış konusu malın kendisine dönmesi şartıyla hibede bulunmasını ifade eder (Mâlikîler’in rukbâ tanımı için aş.bk.). Rukbâ Câhiliye devrinde bilinen bir muamele olup Araplar bunu, “Şu evimi ben senden önce ölürsem senin ve vârislerinin olması, sen benden önce ölürsen tekrar bana dönmesi şartıyla bağışladım” veya kısaca, “Şu evimi sana rukbâ (habîse) kıldım” gibi ifadeler kullanarak yapıyorlardı. Kaynaklarda âdeta taraflardan her biri diğerinin ölümünü beklediği için bu işleme rukbâ denildiği belirtilir. Konuyla ilgili açıklamalar ve başka kayıtlar taşıyan rukbâ uygulamaları dikkate alındığında bağışlayanın diğer tarafın ölümünü beklemesinin bağış konusu malın mülkiyetinin âkıbetiyle ilgisinin devam etmesi anlamında olduğu anlaşılır (meselâ bk. Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, II, 77; İbn Sîde, VI, 393). Câhiliye döneminde uygulanan ve kaynaklarda genellikle rukbâ ile birlikte ele alınan bir muamele şekli de umrâdır. Sözlükte “ömür, hayat” anlamındaki umr kökünden türeyen umrâ fıkıhta, “bağışlayanın ya da lehine bağışta bulunulan kişinin hayatta olması kaydıyla yapılan bağış” mânasına gelir. Araplar, “Şu evimi ömrüm / ömrün boyunca sana verdim; evim yaşadığım / yaşadığın sürece senin olsun” gibi sözlerle veya kısaca, “Şu evimi sana umrâ kıldım” diyerek şartlı bağışta bulunurlardı. Bu tür hibede bağışlayan hibeyi kendisinin veya bağışta bulunanın hayatta bulunacağı süre ile sınırlandırmayı amaçlamakta ve mevhûb lehin ölmesi durumunda o malın kendisine veya vârislerine dönmesini istemektedir.

Kur’ân-ı Kerîm’de geçmeyen rukbâ ve umrâ kelimeleri hadislerde terim anlamıyla ve çok defa birlikte kullanılarak yer almaktadır (Miftâḥu künûzi’s-sünne, “ruḳbâ” ve “ʿumrâ” md.leri). Bu rivayetlerde Hz.

Peygamber bir taraftan umrânın yahut umrâ ve rukbânın câiz, bu yolla verilen malın bağışlanan şahsın mülkü olduğunu ve çocuklarına miras kalacağını belirtirken (Buhârî, “Hibe”, 32; Müslim, “Hibât”, 20-25, 30-32; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 85-87) diğer taraftan ashabına mallarını ellerinde tutmalarını tavsiye edip umrâ ve rukbâ yapmaları durumunda bu malların mülkiyetini kaybedecekleri uyarısında bulunmaktadır (Müslim, “Hibât”, 26-27).

Rukbâ ve umrâ ile ilgili hükümler fıkıh eserlerinin hibe bölümlerinde ele alınmaktadır. Resûl-i Ekrem’in konuya ilişkin uyarıcı ifadelerini yasaklama yönünde yorumlayarak rukbâ ve umrâyı geçersiz sayanlar yanında bu iki işlemi hem mahiyet hem hüküm itibariyle aynı kabul eden ve ilgili rivayetlere dayanarak her ikisini câiz ve geçerli gören fakihler de vardır. Fakihlerin çoğunluğu bu iki kavramı birbirinden farklı veya benzer nitelikte görmekle birlikte akdi geçerli ve şartı geçersiz sayma eğilimindedir. Dolayısıyla gerek rukbâ ve umrânın meşruiyeti gerekse farklı uygulama biçimlerine göre hükümleri konusunda görüş ayrılıkları bulunmaktadır.

Mülkiyetin kime ait olacağı taraflardan birinin önce ölmesi şartına bağlanarak belirsizlik üzerinde anlaşma yapıldığı için rukbâ Ebû Hanîfe ve Muhammed b. Hasan’a göre câiz ve geçerli olmayıp bu işleme dayanılarak teslim edilen mal âriyet niteliğindedir. Rukbâyı “iki kişinin karşılıklı olarak hangisi erken ölürse malını diğerine bağışlaması” şeklinde tanımlayan Mâlikîler’e göre de rukbâ işlemi geçerli değildir. İlgili rivayetleri delil gösterip rukbâ ve umrânın temelde birbirine benzediğini söyleyen Şâfiîler, Hanbelîler ve Hanefîler’den Ebû Yûsuf ise her iki işleme aynı hukukî sonucu bağlayıp akdin geçerli, şartın hükümsüz olacağını belirtir. Hanefî kaynaklarında mezhep görüşü olarak Ebû Hanîfe ve Muhammed b. Hasan’ın ictihadının kabul edildiğine dair kayıtlar bulunduğu gibi Ebû Yûsuf’un görüşünü tercih edenler de vardır.

Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî mezhepleri konuya ilişkin hadislere dayanarak ister ölüm sonrası için bir kayıt zikredilmeden mutlak yapılsın, ister öldükten sonra malın bağışlayana geri döneceği ya da lehine bağış yapılan şahsın mirasçılarına kalacağı şeklinde bir kayıtla yapılsın umrâyı câiz ve geçerli görmektedir. Ancak Hanefî ve Hanbelîler’e göre bu işlemde malın

ölümden sonra bağışlayana geri dönmesi şartı hükümsüz olup mal lehine umrâ yapılan kişiye teslim edildiğinde akid kesinleşmiş ve mülkiyet karşı tarafa geçmiş olur. Zira İslâm borçlar hukukundaki yerleşik kurala göre tek taraflı kazandırıcı işlemlerde akdin muktezasına aykırı şartlar bâtıl, akid ise sahih kabul edilmektedir. Mâlikîler ve onlarla aynı kanaatte olan bir kısım âlimler, sahâbe ve tâbiînden nakledilen bazı söz ve uygulamalara dayanarak öldükten sonra malın geri alınması şartı koşulmuşsa buna riayet edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Mâlikî mezhebinde umrâ sonucu teslim edilen malın hukukî niteliğini vakıf veya âriyet şeklinde belirleyen iki görüş mevcuttur. Şâfiîler ilke olarak umrâyı câiz görme noktasında çoğunluğun görüşüne katılmakla birlikte bu işlemin mutlak veya şartlı yapılmasına göre bazı ayırımlara giderek mezhep içinde farklı görüşler ortaya koymuşlardır.

## BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "rḳb", "ʿamr" md.leri; Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ, "rḳb" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "rḳb" md.; el-Muvaṭṭaʾ, "Aḳżıye", 43-45; Müsned, I, 250, 347; Tirmizî, "Ahḳâm", 15-16; Nesâî, "Ruḳbâ", 1-2, "ʿUmrâ", 1-4; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Ġarîbü'l-ḥadîs̱ (nşr. M. Abdülmuîd Han), Beyrut 1396, II, 77; Tahâvî, Şerḥu Meʿâni'l-âs̱âr, IV, 90-94; Mâverdî, el-Ḥâvi'l-kebîr (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1414/1994, VII, 539-543; İbn Sîde, el-Muḥkem ve'l-muḥîṭü'l-aʿẓam (nşr. Abdülhamîd Hindâvî), Beyrut 2000, VI, 393; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Mekke 1414/1994, VI, 171-176; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VI, 116-117; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, İstanbul 1985, II, 278-279; İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1412/1992, VIII, 281-288; Nevevî, Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1412/1992, IV, 432-434; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, II, 398-399; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, IV, 307-309; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), IV, 108-109; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, V, 15-18; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, Beyrut 1407/1987, IV, 520-521; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1330, II,

625, 662-664; Bilmen, Kamus2, V, 234-235; “Rukbâ”, Mv.F, XXIII, 5-6; “‘Umrâ”, a.e., XXX, 311-313.

Hacı Mehmet Günay

# RUKIYYE

(رقيّة)

Rukıyye (Rukayye) bint Muhammed (ö. 2/624)

Hz. Peygamber’in kızı.

Hicretten yirmi yıl önce Mekke’de doğdu. Resûl-i Ekrem’in Hz. Hatice’den doğan çocuklarının üçüncüsüdür. Annesi ve kız kardeşleriyle birlikte müslüman oldu. Rukıyye nübüvvetten önce Ebû Leheb’in oğlu Utbe ile, kardeşi Ümmü Külsûm de diğer oğlu Uteybe ile nikâhlandı. Zehebî bu nikâhın hicretten evvel olduğunu kaydeder. Henüz düğünleri yapılmadan Leheb sûresinin nâzil olması üzerine Ebû Leheb ve karısı Resûlullah’ın kızlarını boşattı; esasen bunu Resûlullah ve Rukıyye de istemişti (Taberânî, XXII, 434). Rukıyye daha sonra Hz. Osman ile evlendi. Müslümanların Mekke’de dinlerini yaşamaları zorlaşınca Resûl-i Ekrem, Osman ile kızına Habeşistan’a hicret etmelerini tavsiye etti, onlar da nübüvvetin 5. yılının Receb ayında (Nisan 615) ilk kafileyle birlikte Habeşistan’a gittiler. Hz. Peygamber bu hicretlerine temasla, “Onlar, Lût’tan -ve İbrâhim’den-sonra ailesiyle birlikte Allah’a ilk hicret edenlerdir” buyurdu (Taberânî, I, 90; Hâkim, IV, 51). Hz. Osman ile Rukıyye, Resûl-i Ekrem henüz Mekke’de iken Habeşistan’dan döndüler ve ardından Medine’ye hicret ettiler. Rivayete göre Rukıyye ilk çocuğunu zâyi etti; daha sonra doğan oğluna Hz. Peygamber Abdullah adını verdi. Habeşistan’da doğduğu da rivayet edilen Abdullah, henüz iki yaşındayken yüzünü bir horozun gagalaması sonucunda 4. yılın Cemâziyelevvelinde (Ekim 625) öldü.

Rukıyye, Hz. Peygamber’in Bedir Gazvesi’ne hazırlandığı günlerde kızamığa yakalandı. Hastalığı ağırlaşınca Resûl-i Ekrem, Hz. Osman’a eşinin yanında kalmasını söyledi, o da bu yüzden Bedir Gazvesi’ne katılamadı. Savaşın yapıldığı sırada hicretin on yedinci (veya on dokuzuncu) ayında ramazanın son on günü içinde (Mart 624) yirmi iki yaşında Medine’de vefat eden Rukıyye’nin cenazesini Ümmü Eymen yıkadı, cenaze namazını Hz. Osman kıldırdı. Medine’ye Bedir zaferinin

müjdesi geldiğinde Rukıyye Bakī‘ Mezarlığı’na defnedilmekteydi. Bu sebeple Resûl-i Ekrem onun cenazesinde bulunamadı. Resûlullah’ın Rukıyye’nin cenazesine yetiştiğine dair rivayetlerin (Müsned, III, 229, 270; Hâkim, IV, 51) onun cenazesiyle Ümmü Külsûm’ün cenazesinin birbirine karıştırılmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır (İbn Beşküvâl, I, 150-153). Rukıyye’nin vefatı dolayısıyla ağlayan kadınlara Hz. Ömer engel olmak isteyince Hz. Peygamber bağırıp çağırmadan ağlamanın merhametten kaynaklandığını söylemiştir. Hz. Fâtıma’nın Rukıyye’nin kabri başında ağlaması, Resûlullah’ın da onun göz yaşlarını silmesi hadisesi (Müsned, I, 335) Bedir Gazvesi’nden sonraki kabir ziyareti sırasında meydana gelmiş olmalıdır.

## BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 68, 75, 335; III, 229, 270; İbn Mâce, “Muḳaddime”, 11; İbn İshak, es-Sîre, s. 199; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VIII, 36-37; Taberânî, el-Muʿcemü’l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut 1405/1985, I, 76, 88, 90; III, 66; V, 139; IX, 34, 37; XI, 366; XXII, 426, 434-436; XXV, 92; Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), IV, 50-53; İbn Beşküvâl, Ġavâmiżü’l-esmâʾi’l-mübheme (nşr. İzzeddin Ali es-Seyyid - M. Kemâleddin İzzeddin), Beyrut 1987, I, 150-153; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (Bennâ), VII, 113-115; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, XVIII, 212; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, II, 250-252; İbn Kesîr, el-Bidâye, III, 66, 91, 303, 304, 322, 327, 347; IV, 89; VII, 200; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), VII, 648-650, 697-699; Hâirî, Terâcimü aʿlâmi’n-nisâʾ, Beyrut 1407/1987, II, 105-108; Neşet Çağatay, “Rukayye”, İA, IX, 765-766; W. Montgomery Watt, “Ruḳayya”, EI² (İng.), VIII, 594-595; Abdülhüseyin Şehîdî Sâlihî, “Ruḳıyye”, DMT, VIII, 312-313.

Aynur Uraler

# RUKYE

(الرقية)

Hastalık ve kötülüklerden korunmak veya kurtulmak amacıyla dua okuyup üfleme anlamında bir terim.

Sözlükte “yukarı çıkmak; okuyup üfleyerek tedavi etmek” mânalarındaki rukye (raky, rukıyy) kelimesi terim olarak “şifa veya korunma amacıyla Kur’an’dan bir bölümü, ilâhî isim ve sıfatları yahut bir dua-yı okuyup üflemek” anlamında masdar ve “üfürük, nazarlık, muska” anlamında isim olarak kullanılır (İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “rḳy” md.; Lisânü’l-ʿArab, “rḳy” md.; Kāmus Tercümesi, “rḳy”, “ʿavẕ” md.leri).

Bu duaların kâğıt üzerine yazılıp taşınan şekline muska denir. Rukye ve muskacılık Câhiliye Arapları’nda uygulanmaktaydı. Sihirbazları tabiplerin selefleri kabul eden Araplar tıpla sihir kelimelerini birbirinin yerine kullanıyor, büyülendiğine inanılan kimseye “matbûb” diyorlardı. Bu anlam yakınlığı sebebiyle hadis kitaplarında sihir konusuna rukye, nazar ve tıp konularındaki rivayetlerle bir arada, çoğunlukla da “kitâbü’t-tıb” içinde yer verilmiştir. Câhiliye Arapları, gizli güçlerin etkilerini yok etmek ve nazardan korunmak amacıyla boyunlarında “nüfre, temîme, nüşre, azâim, ta‘vîz (ûze), tevele” gibi adlar taşıyan muskalar taşıyor, hastaların başını veya ağrıyan organını tutarak okuyup üfleyen kâhin ve büyücülerin onlara sıhhat verdiklerine inanıyorlardı. Câhiz, evlere musallat olan Âmir adlı cini istihdam etmek (azâim) ve dualar okuyup ipe düğüm atmak suretiyle büyü yapan rukyecilerden ve atılan düğümleri çözen okuyuculardan söz eder (Kitâbü’l-Ḥayevân, II, 186). Cevâd Ali de birçok Câhiliye şairinin rukyeden bahsettiğini ve onun etkisini onayladığını kaydeder; Araplar’ın en çok başvurdukları rukyeler arasında muhabbet ve nefret rukyeleri geldiğini bildirir (el-Mufaṣṣal, VI, 739-754). Kur’an’da hastaları tedavi eden okuyuculardan (el-Kıyâme 75/27) ve ipe üfleyerek düğüm atan üfürükçülerden (el-Felak 113/4) söz edilerek bu geleneğe işarette bulunulur. Çeşitli hadis rivayetlerinde İslâmî dönemde bazı müslümanların yahudilere başvurup kendilerine okumalarını istedikleri, onların da İbrânîce ve

Süryânîce dualar okudukları, durumdan haberdar olan Resûl-i Ekrem'in bunu yasakladığı ve bu işleri yapanların başında Lebîd b. A'sam'ın geldiği kaydedilir (Müslim, "Selâm", 43). Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde yer alan rivayetlerden ("Selâm", 60-64), rukyenin hükmünü öğrenmek üzere Resûlullah'a başvuran Câbir b. Abdullah'ın dayısının eskiden beri bu işi yaptığı anlaşılmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'de "okuyup üfleme" anlamında Kıyâme sûresinde (75/27) "râk" (râkī), Felak sûresinde (113/4) "neffâsât" kelimeleri geçmektedir. Birincisinde ölmek üzere olan kişinin canı boğazına geldiğinde, "Onu bu durumundan kurtaracak ve tedavi edecek biri yok mu?" diye seslenen akrabalarının tabip arama arzuları "üfleyici" (râkī) kelimesiyle ifade edilmektedir. Bu kelimeye İkrime el-Berberî "okuyup üfleyen", Ebû Kılâbe el-Cermî, Dahhâk b. Müzâhim ve Katâde b. Diâme "tabip ve şifacı", İbn Zeyd "tabip veya muskacı", İbn Abbas "melek" anlamı vermiştir (Taberî, XXIX, 121; İbn Kesîr, VIII, 307). Zemahşerî ve Fahreddin er-Râzî ise "tedavi edici" ve "melek" mânalarını tercih etmişlerdir (el-Keşşâf, IV, 193; Mefâtîḥu'l-ġayb, XXX, 231). Elmalılı Muhammed Hamdi, bunun "çaresizlik durumunda son bir tedbir olarak başvurulan okuyucu" mânasına geldiğini kaydeder (Hak Dini, VIII, 5848). Felak sûresinde yer alan "neffâsât" "nefs̱" kökünden türemiştir. Bazı Arap dilcileri nefs kelimesinin "hem tükürüklü hem tükürüksüz okuyup üfleme" anlamında olduğunu, bazıları ise tükürüksüz üflemeye nefs, tükürüklü üflemeye "tefl" dendiğini kaydetmektedir. Kādî İyâz bir kısım din âlimlerinin sadece tükürüksüz okumayı câiz gördüklerini bildirmektedir. Ebû Ubeyd, Hz. Âişe'ye Resûlullah'ın hastalara nasıl okuduğu sorulduğunda, "Kuru üzüm yiyen biri gibi tükürüksüz üfürürdü" dediğini nakletmektedir (Nevevî, XIV, 182-183). Elmalılı ise rukyenin her iki şekilde olabileceğini, fakat büyücülerin ikinci yöntemi tercih ettiklerini söyler (Hak Dini, IX, 6382-6383). İbn Atıyye, Kuzey Afrika'da kırmızı ipe düğüm atarak deve yavrularının analarını emmesine engel olan muskacıların bulunduğunu rivayet eder (İbn Cüzey, IV, 450). Çeşitli âyetlerde Kur'an'ın şifa olduğu kaydedilmektedir (Yûnus 10/57; el-İsrâ 17/82; Fussılet 41/44). Ancak bu âyetler incelendiğinde şifanın din ve ahlâk gibi mânevî hayata yönelik hastalıklara dair olduğu anlaşılır. Ayrıca Kur'an'da kötü yaratıkların şerrinden, özellikle şeytanın, vesveseleriyle insana yaklaşmasından Allah'a sığınılması öğütlenmektedir (en-Nahl 16/98; el-Mü'minûn 23/97-98; Fussılet 41/36; el-Felâk 113/1-5;

en-Nâs 114/1-6). Kur'ân-ı Kerîm'in insan sağlığına zarar veren şeyleri yasaklaması, tehlikelerden sakınmayı emretmesi, Hz. Peygamber'in sağlığın korunması için tedbir alınmasını istemesinin yanı sıra şifalı olduğu bilinen bal vb. şeylerle tedavinin önerildiği bilinmektedir. Kur'an ve Sünnet'te Allah'a sığınma, okuma ve dua etme yoluyla ruh ve beden sağlığının korunmasına yönelik bu tür tavsiye ve işaretlerin psikolojik destek niteliği taşıdığını söylemek gerekir.

Rukye hakkında hadis kaynaklarında yer alan rivayetlerin bir kısmı onun cevazına, bir kısmı da yasaklanmasına delâlet eder. Rukyenin cevazını savunan âlimler şu hadisleri delil gösterirler: Resûlullah'ın rahatsızlığı esnasında Cebrâil gelerek onu okumuş (Müslim, "Selâm", 39-40), Resûlullah da hem kendisine hem ziyaret ettiği bazı hastalara okuyup üflemiş (Buhârî, "Ṭıb", 33; Müslim, "Selâm", 46-51; İbn Mâce, "Ṭıb", 35-36), torunları Hasan ve Hüseyin için şeytandan, zehirli haşerattan, kem gözlerden korunmaları yolunda dua etmiş (Buhârî, "Enbiyâʾ", 10; İbn Mâce, "Ṭıb", 36; Tirmizî, "Ṭıb", 18), vefat hastalığı sırasında Hz. Âişe, Resûl-i Ekrem'e okuyup üflemiş ve onun eliyle bedenini meshetmiştir (Buhârî, "Ṭıb", 32, 39; Müslim, "Selâm", 51-52). Hz. Peygamber nazara, yılan ve akrep sokmasına karşı rukye yapılmasına izin vermiş (Buhârî, "Ṭıb", 17, 33, 37; Müslim, "Selâm", 55-60; Ebû Dâvûd, "Ṭıb", 17-18), Câbir b. Abdullah'ın dayısının ve Avf b. Mâlik el-Eşcaî'nin müracaatları üzerine içinde şirk unsurları bulunmayan rukye metinlerine müsaade etmiş (Müslim, "Selâm", 60-64), misafir oldukları kabilenin yılan veya akrep tarafından zehirlenmiş reisini rukye yoluyla iyileştirerek ücret aldıklarını bildiren kafilenin başkanı Ebû Saîd el-Hudrî'yi onaylamış (Müslim, "Selâm", 65), Ümmü Seleme'nin evinde gördüğü, yüzü sararmış bir çocuğa rukye tedavisi yapılmasını istemiştir (Buhârî, "Ṭıb", 54; Müslim, "Selâm", 59). Rukyenin câiz olmadığını ileri sürenler ise şu rivayetlere dayanır: Hz. Peygamber, Allah'a tevekkülleri sebebiyle rukyeye ve üfürükçülüğe başvurmayanların doğrudan cennete gireceğini bildirmiş (Buhârî, "Ṭıb", 17; Müslim, "Îmân", 372), tedavi amacıyla dağlanan ve rukye yaptıran kişinin Allah'a tevekkülü terketmiş olacağını söylemiş (Müsned, IV, 249, 251-253; Tirmizî, "Ṭıb", 23), ipe üfleyerek düğüm atanın büyü yapmış, büyü yapanın ise Allah'a şirk koşmuş olacağını, muska takanın bu muskasının âhirette kendisine musallat kılınacağını belirtmiş (Nesâî, "Taḥrîm", 19), nazarlık ve "tevele"nin (kadınların, kocalarının kendilerini sevmesi için yaptırdıkları

rukye), mânaları anlaşılmayan kelimelerle rukye yapmanın, nazarlık taşımanın, büyü yapmanın ve yaptırmanın şirke götüren vasıtalar olduğunu beyan etmiştir (Müsned, I, 381; İbn Mâce, “Ṭıb”, 39; Ebû Dâvûd, “Ṭıb”, 17). Son hadisi rivayet eden Abdullah b. Mes‘ûd, nazardan korunmak için muska (temîme) bağlayan câriyesinin muskasını kolundan çekip koparmıştır (Fahreddin er-Râzî, XXXII, 190). Ebû Süfyân’ın Câbir’den rivayetine göre de Resûl-i Ekrem, Medine’ye hicret ettiklerinde rukye yapılmasını yasaklamış, ancak akrebin soktuğu arkadaşlarına okumak için izin isteyen Amr b. Hazm oğulları uyguladıkları işlemi kendisine arzedince izin vermiş (Müslim, “Selâm”, 63), yine bu işle uğraştığı anlaşılan Ebü’l-Lahm’ın hizmetçisi Umeyr’den nakledildiğine göre o da yaptığı işlemi Resûlullah’a arzetmiş,

Resûlullah da, “Şu kısmını at, şu kısmıyla rukye yap!” demiştir (Tahâvî, IV, 327). Öte yandan Hz. Peygamber’in hastalar için şöyle dua ettiği bildirilmiştir: “Ey sıkıntıları gideren Allah, şifa ver! Ey şâfî! Senden başka şifa veren yoktur, hiçbir hastalık kalmayacak şekilde şifa ver” (Buhârî, “Ṭıb”, 38; İbn Mâce, “Ṭıb”, 36; Ebû Dâvûd, “Ṭıb”, 17).

Rukye ile ilgili rivayetleri nesih açısından değerlendiren Hâzimî bu nakillerde görülen farklılıkların bir kısmının Câhiliye âdeti olarak devam ettirilmek istenen ve içinde şirk unsuru bulunan, bir kısmının ise tevhid inancına aykırı düşmeyen dualarla yapılan rukyeleri konu edinmesinden kaynaklandığını söylemektedir (el-İ‘tibâr, s. 238). Hüseyin Remzi de söz konusu rivayetleri telif yoluna giderken rukyenin şifayı okuyanda sanarak hakiki şâfî olan Allah’ı unutan için yasak, onu bir vesile sayan için câiz olduğunu kaydetmektedir (Tıbb-ı Nebevî, s. 71-72).

Hadislerde yer alan farklı içerikli rivayetlere paralel biçimde din âlimleri de farklı değerlendirmelerde bulunmuştur. İbn Abbas, Atâ b. Ebû Rebâh, Mücâhid b. Cebr ve Ebû Kılâbe el-Cermî hastaya ve yılanın soktuğu kimseye okumak, muska yazdırıp taşımak, suya okuyup içirmek şeklinde rukye yaptırmanın mubah olduğunu ileri sürerken İkrime el-Berberî, Şa‘bî, Katâde b. Diâme, Saîd b. Cübeyr, İbrâhim en-Nehaî, Dahhâk b. Müzâhim ve Hasan-ı Basrî gibi âlimler okumanın mubah, bunun yanında üfleme, ipe düğüm atma ve elle meshetme gibi işlemlerin haram veya mekruh olduğunu söylemişlerdir (el-Fetâva’l-Hindiyye, V, 355-356; Elmalılı, IX, 6391). Öte

yandan özellikle bazı Eş‘arî kelâmcıları rukyenin Allah yerine başka şeylere sığınmaya sebep teşkil ettiğini, O’nun izni olmadan hiçbir şeyin fayda veya zarar veremeyeceğini belirterek muska yahut nazarlık taşıma gibi uygulamalara karşı çıkmış, tevhide aykırı unsurlar bulundurmayan uygulamaları ise câiz görmüştür (bk. MUSKA). Câhiz bazı kelâmcıların, rukye yapan kişilerin cinleri kullanmak suretiyle evlerde yuvalanan yılanları uzaklaştırmalarının mümkün olduğunu söylediklerini, bazılarının ise kendilerine yaklaşan insanlardan kaçan hayvanlar gibi yılanların da üfürükçülerin çıkardığı sesler yüzünden deliklerinden çıkıp kaçtığını, ancak insanların onları üfürükçülerin uzaklaştırdığını zannettiğini kaydetmektedir (Kitâbü’l-Ḥayevân, II, 139; IV, 184-190; V, 397).

Mezhep imamları şirke ve istismara götürmeyen rukyede sakınca bulunmadığını belirtmiştir (İbn Kayyim el-Cevziyye, eṭ-Ṭıbbü’n-nebevî, s. 133-134). Meselâ okuyup üflemeye karşı çıkmayan İmam Mâlik demir, tuz vb. ile rukye yapmayı ve Süleyman mührü şeklinde muska yazmayı reddetmiştir (Nevevî, XIV, 183). Hanefî fakihleri de şifayı Allah’ın verdiğine inanıldığı takdirde rukyede bir sakınca bulunmadığını söylemiş, ancak eşler arasında da olsa muhabbet muskası yaptırmanın haram olduğunu belirtmiştir (el-Fetâva’l-Hindiyye, V, 354-356). İbnü’l-Esîr ve İbn Hacer, Allah’ın kelâmı, isim veya sıfatlarıyla yapılması, Arapça olması ve faydanın Allah’tan umulması durumunda rukyenin câiz olduğunu, zararın ortadan kaldırılması veya faydanın elde edilmesini Allah yerine rukyeye isnat etmenin ise şirk sayıldığını bildirmiştir (en-Nihâye, “rḳy” md.; Fetḥu’l-bârî, X, 206). Ebû Süleyman el-Hattâbî de Resûlullah’ın göz değmesi gibi rahatsızlıklara karşı temiz kalpli ve güzel ahlâk sahibi kişilerin Kur’an okumasına müsaade ettiğini, ancak yaşadığı dönemde bu işin efsuncu ve cincilerin eline geçtiğini, dolayısıyla tesirli olmadığı gibi meşruiyetinin de kalmadığını ifade etmiştir (Tecrid Tercemesi, XII, 90). Konuyla ilgili rivayetleri değerlendiren Elmalılı Muhammed Hamdi, şifa bulmak veya kötülüklerden korunmak amacıyla yapılan rukyelerin câiz, bunun dışında kalanların haram olduğu kanaatine varmıştır (Hak Dini, IX, 6388). Fakihler rukye karşılığında ücret alınıp alınamayacağını da tartışmış, Tahâvî gibi ilk dönem fakihleri bunun ibadet değil tedavi olduğunu, bu sebeple ücret alınabileceğini söylemiştir (İbn Âbidîn, VI, 57). Ancak bu görüş inançların istismar edilmediği ve meselenin bir ahlâk problemi haline gelmediği dönemlere ait iyimser bir bakışın ürünüdür.

Kur’an ve Sünnet’te inananların birbirlerine dua etmeleri emredilmekte ve kötülüklerden Allah’a sığınmaları öğütlenmekte olup dua makamındaki rukyeler bu kapsamda değerlendirilebilir. Bununla beraber Kur’an ve Sünnet ile sahâbîlerin uygulamalarında muska yazılmasının veya taşınmasının cevazına dair güvenilir bir delil bulunmamaktadır. Bu sebeple dua amacıyla okunan rukye ve istiâze ile sihir yapma amacıyla okuyup üflemeyi ve muska yazmayı birbirinden ayırmak gerekir. Okuma duadan öteye geçmez, şifayı veren ise Allah’tır. Buna karşılık muskacılık yapanların içinde kendilerini şifa dağıtan olarak takdim edenler, insanların yanlış inançlara sapmasına zemin hazırlayanlar ve kazanç temini yoluna gidenler vardır. Bu kişiler ayrıca kendilerini hoca diye tanıttıkları için kamuoyunda din adamı imajının sarsılmasına sebep olmaktadır. Öte yandan bedenî hastalıkların tedavisinde bile hastanın psikolojik durumu önemli iken psikolojik rahatsızlıklarda bunun etkisinin inkâr edilmesinin isabetli olmayacağı açıktır. Dolayısıyla güvendikleri kişilerin telkin ve tavsiyelerine açık olan insanların şifayı Allah’tan umarak kendilerine Kur’an okutmaları ve dua ettirmelerinde bir sakınca yoktur. Nitekim Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu 28 Eylül 1979 tarih ve 1883 sayılı kararında, Cenâb-ı Hak’tan şifa umarak hastalara Kur’ân-ı Kerîm ve şifa ile ilgili dualar okumanın câiz, halkı kandırmak ve gaipten haber vermek amacıyla üfürükçülük yapmanın ise dinen yasak olduğunu belirtmiştir.

Rukyeye dair literatür incelendiğinde rukyenin daha çok Kur’an’ın havas ve fezâilinden hareketle yapıldığı anlaşılır (Süyûtî, II, 359-365). Bu hususta başvurulan eserlerden bazıları şunlardır: Ca‘fer es-Sâdık’a nisbet edilen Risâle-i Yıldıznâme (İstanbul 1304); Câbir b. Hayyân, Kitâbü’l-Ḫavâṣ el-kebîr (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2564; Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2280); İbn Vahşiyye ve Ahmed b. Hilâl, Kitâbü’r-Ruḳā ve’t-teʿâvîẕ (İbnü’n-Nedîm, s. 379); Mecrîtî, Ġāyetü’l-ḥakîm ve eḥaḳḳu’n-neticeteyn bi’t-taʿẓîm (Nuruosmaniye Ktp., nr. 2794; TSMK, Revan Köşkü, nr. 1748); Ahmed b. Ali el-Bûnî, Şemsü’l-maʿârif ve leṭâʾifü’l-ʿavârif (Beyrut, ts.); İbnü’l-Hâc et-Tilimsânî, Şümûsü’l-envâr ve künûzü’l-esrâr (Beyrut, ts.); Abdullah b. Es‘ad el-Yâfiî, ed-Dürrü’n-naẓîm fî ḫavâṣṣi’l-Ḳurʾâni’l-ʿaẓîm (Beyrut 2000); Abdülfettâh b. Muhammed Lârendî, Ḫizânetü’l-ḫavâṣ (Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 71); Şeyh Abdurrahman Sâmî, Vesîletü’l-kübrâ Şerh-i Esrâr-ı Esmâ-i Hüsnâ

(İstanbul 1334); Muhammed b. Abdülvâhid el-Makdisî, Kitâbü'l-Emrâż ve'l-keffâsât ve'ṭ-ṭıb ve'r-ruḳayât (Huber 1415); Seyyid Süleyman Hüseynî, Kenzü'l-havâs ve keyfiyyeti Celb ve Teshîr (İstanbul 1341).

## BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 381; IV, 249, 251-253; Câhiz, Kitâbü'l-Ḥayevân, II, 139, 186; IV, 184-190; V, 397; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Bulak), XXIX, 121; XXX, 227; Tahâvî, Şerḥu Meʿâni'l-âs̱âr, IV, 327; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 358, 369-373, 379; Zemahşerî, el-Keşşâf, IV, 193, 301; Hâzimî, el-İʿtibâr fi'n-nâsiḫ ve'l-mensûḫ mine'l-âs̱âr (nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî), Halep 1403/1982, s. 238; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XXX, 231; XXXII, 190; Nevevî, Şerḥu Müslim, XIV, 182-183; İbn Cüzey, et-Teshîl (nşr. M. Abdülmün'im

el-Yûnusî - İbrâhim Atve İvaz), Kahire, ts. (Dârü'l-kütübi'l-hadîse), IV, 450; İbn Kayyim el-Cevziyye, eṭ-Ṭıbbü'n-nebevî (nşr. Abdülganî Abdülhâliḳ), Beyrut 1377/1957, s. 127-147; a.mlf., Bedâʾiʿu'l-fevâʾid, Kahire 1392/1972, II, 220-254; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân, VIII, 307; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî (nşr. M. Fuâd Abdülbâkī - Muhibbüddin el-Hatîb), Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), X, 195, 206; a.mlf., es-Siḥr ve'l-kehâne ve'l-ḥased, Kahire, ts. (Mektebetü't-türâsi'l-İslâmî), s. 105-120; Tecrid Tercemesi, VI, 106; XII, 74-97; Süyûtî, el-İtḳān (Beyrut), II, 359-365; el-Fetâva'l-Hindiyye, V, 354-356; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), VI, 57; Hüseyin Remzi, Tıbb-ı Nebevî, İstanbul 1324, s. 71-72; Elmalılı, Hak Dini, VIII, 5848; IX, 6353-6354, 6382-6383, 6388, 6391, 6397-6399; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VI, 739-754; Abdülkadir İnan, Tarihte ve Bugün Şamanizm, Ankara 1972, s. 145-150; Uğurel Barlas, Anadolu Düğünlerinde Büyüsel İnanmalar, Karabük 1974, s. 146; Cemal Anadol, Tarihten Günümüze Kadar Dünyada ve İslâmiyette Halk İnanışları: Büyü (Sihir-Tılsım), İstanbul, ts. (Devlet Yayın ve Dağıtım), s. 116-125; Abdullah b. Muhammed el-Gumârî, Kemâlü'l-îmân fi't-tedâvî bi'l-Ḳurʾân, Beyrut 1985, s. 28-29; Râcî el-Esmer, İṣâbetü'l-ʿayn, Trablus 1991, s. 69-88; Saîd b. Ali el-Kahtânî, eẕ-Ẕikr ve'd-duʿâʾ ve'l-ʿilâc bi'r-ruḳā mine'l-Kitâb ve's-

Sünne, Riyad 1410/1990, s. 138-153; M. Ullmann, İslâm Kültür Tarihinde Maji (trc. Yusuf Özbek), İstanbul 1994, s. 300-314; Fethî b. Fethî el-Cündî, en-Neẕîrü'l-ʿuryân li-taḥẕîri'l-merḍâ ve'l-muʿâlicîn bi'r-ruḳā ve'l-Ḳurʾân, Riyad 1415/1995, s. 185-240; Rıfat Araz, Harput'ta Eski Türk İnançları, Ankara 1995, s. 162-166; W. H. R. Rivers, Tıp, Büyü ve Din (trc. İbrahim Enis Köksaldı), İstanbul 2004, s. 17-21, 71-129; B. Carra de Vaux, "Hamâil", İA, V/2, s. 172-173.

İlyas Çelebi

# RUM

(الروم)

Roma, Bizans, Rumlar ve Anadolu'yu ifade eden bir isim.

"Romalı, Roma'ya mensup" anlamındaki Romaio isminin Arapça'ya geçmiş şekli olan Rûm kelimesi Arap-İslâm kaynaklarında Romalılar, Bizanslılar ve İslâm topraklarında yaşayan Rumlar için kullanılmıştır. Arap kaynaklarında Rum adı Roma ile irtibatlandırıldığı gibi Rumlar'ın soyunun Hz. İbrâhim'in oğlu İshak'tan geldiğine ve onlara Rûm b. Îsû b. İshak'a nisbetle bu ismin verildiğine dair farklı görüşler vardır. Rûm b. Îsû sarışın olduğu için "Asfar" lakabıyla anıldığından onun soyundan gelen Rumlar da bazan Benî Asfar diye kaydedilmektedir. Nitekim İbn Hişâm'ın rivayetine göre Bizanslılar'a karşı Tebük Seferi hazırlıkları yapıldığı sırada münafıklar müslümanları caydırmak amacıyla, "Benî Asfar ile savaş Araplar'ın kendi aralarında yaptıkları savaşlara benzemez" demişlerdi (es-Sîre, II, 525).

Arap kaynaklarında Rum ismi daha ziyade Bizanslılar'ı ve Bizans Devleti'ni ifade etmek üzere kullanılır. Roma ve Bizans ayırımı o dönemde söz konusu olmadığı için bu isim hem Romalılar'ı hem Bizanslılar'ı gösterdiğinden bunlardan hangisinin kastedildiği ancak muhtevadan anlaşılabilmektedir. Meselâ Sâid el-Endelüsî insan topluluklarının yedi ana gruba ayrıldığını belirterek beşinci sırada Romalılar'a / Rumlar'a yer vermiştir. Hem Roma hem Bizans için Rum ismini kullanmakla birlikte onun ifadelerinden günümüz anlayışıyla Roma'dan Bizans'a geçiş açık şekilde görülmektedir. Sâid el-Endelüsî, Romalılar'ın geniş topraklara ve meşhur imparatorlara sahip bulunduklarını, başşehirlerinin Roma, dillerinin Latince olduğunu söylemekte, Hıristiyanlığı kabul eden Konstantinos'un Kostantiniye'yi kurup başşehir ilân ettiğini, başlangıçta putperest olan Romalılar'ın Konstantinos'un çağrısı üzerine Hıristiyanlığa geçtiğini belirtmektedir (Ṭabaḳātü'l-ümem, s. 33, 96-99). Mes'ûdî, Rumlar'ın imparatorlarını sıralarken Roma imparatorlarını "putperest olan Rum melikleri", Bizans imparatorlarını da "Hıristiyanlığı kabul eden Rum melikleri" başlığıyla birbirinden ayırır (Mürûcü'ẕ-ẕeheb, I, 308, 317; et-

Tenbîh, s. 123, 137).

Rûmî ifadesi “Bizans’a mensup, Bizanslı” anlamına geldiği gibi etnik olarak Rum asıllı olanları da ifade etmektedir. Buna göre Rum ismi, Rum asıllıları tanımlamak üzere etnik içerikli olarak kullanılması yanında Rus, Ermeni, Bulgar, Slav ve diğer unsurlardan meydana gelen Bizans İmparatorluğu için de kullanılmaktaydı. Anadolu başta olmak üzere Bizans topraklarını anlatmak için Bilâdü’r-Rûm / Arzu’r-Rûm, Akdeniz için Bahrü’r-Rûm, Bizans imparatorları için kayserin yanı sıra melikü’r-Rûm, azîmü’r-Rûm gibi tabirlere yer verilmektedir.

Kur’ân-ı Kerîm’de bir yerde geçen ve bir sûreye adını veren Rum ismi Bizanslılar için kullanılmış, onların Sâsânîler karşısında aldıkları mağlûbiyete işaret edilerek üç ile dokuz yıl arasında Sâsânîler’e galip gelecekleri bildirilmiştir (er-Rûm 30/1-5). Tefsir kaynaklarında bu âyetler açıklanırken müslümanların ateşperest Sâsânîler’den yana olan müşrikler karşısında Ehl-i kitap olan Bizans’ı destekledikleri belirtilmektedir. İlgili âyetlerden Bizans’ın Sâsânîler karşısında Suriye, Filistin ve Mısır’ı kaybettiği 619 yılından önceki yenilgilerle 622’de başlayan ve İmparator Herakleios’un Sâsânî ordularını 627’de Ninevâ’da yenilgiye uğratmasıyla sonuçlanan zaferlerin kastedildiği anlaşılmaktadır. 630 yılında Hz. Peygamber tarafından Bizans’a karşı gerçekleştirilen Tebük Gazvesi hakkında birçok âyet bulunmakla birlikte (et-Tevbe 9/38-106) bu âyetlerde Rum ismine rastlanmamaktadır.

Hadis kaynaklarında Rum ismi genellikle Bizanslılar için birçok defa geçmektedir. Resûl-i Ekrem, Bizanslılar’la savaş ve barış yapılacağını (Buhârî, “Ṣulḥ”, 7; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 156; İbn Mâce, “Fiten”, 35), ilk deniz savaşına katılacak askerlerle kayserin şehrini fethetmek üzere giden ilk ordunun bağışlanacağını (Buhârî, “Cihâd”, 93), Konstantiniye’nin fethedileceğini (Müsned, I, 176; IV, 335; Dârimî, “Muḳaddime”, 43), İran ve Bizans topraklarının müslümanlar tarafından fethedilip kisra ile kayserin hazinelerinin Allah yolunda harcanacağını (Müsned, V, 288; Buhârî, “Cihâd”, 157, “Ḫumus”, 8; Müslim, “Zühd”, 7) haber vermiş, öte yandan ömür boyu Bizanslılar’la savaşma kararı alan bazı sahâbîleri insanın tabii ihtiyaçlarının gözardı edilmemesi gerektiğini söyleyerek bu fikirlerinden vazgeçirmiş (Müsned, VI, 53; Müslim, “Ṣalâtü’l-müsâfirîn”, 139), ayrıca

İran ve Bizanslılar'ın taklit edilmesini hoş görmemiştir (Buhârî, "İʿtişâm", 14; Müslim, "Ṣalât", 84). Hz. Peygamber, dönemin diğer bazı devlet başkanlarına olduğu gibi Bizans İmparatoru Herakleios'a da İslâm'a davet mektubu göndermiş (Buhârî, "Bedʾü'l-vaḥy", 6; "Cihâd", 74, 102), bu sırada Bizans ve uluslararası diplomasi geleneğini dikkate alarak bir mühür yaptırmıştır (Buhârî, "Cihâd", 101; Müslim, "Libâs", 56-58).

Arap-İslâm kaynaklarında İslâm öncesinde Araplar'la Bizans arasında meydana gelen ilişkilere yer verilir. Tenûhîler, Selîhîler, Gassânîler ve Lahmîler ile Kinde, Cüzâm, Kelb, Tağlib gibi Hıristiyanlığı kabul eden Arap kabilelerinin Bizans ile yaptıkları ittifaklar; meşhur şairlerden Kindeli İmruülkays b. Hucr, Benî Bekir b. Vâil'e mensup Amr b. Kamie, Kus b. Sâide ve Hassân b. Sâbit'in Bizans çevrelerinde kurdukları dostluklar; Hz. Peygamber'in dedelerinden Hâşim b. Abdümenâf'ın Suriye'ye gidip Bizans imparatoru ile görüşmesi ve ondan Mekkeli tâcirlerin emniyet içerisinde bölgeye giderek ticaret yapabileceklerine dair bir belge almasıyla Mekke ticaretinin dışa açılması (bk. ÎLÂF); Hz. Muhammed'in de katıldığı Kâbe tamiri sırasında bir Bizans gemisinin kerestelerinin kullanılması ve Bâkūm er-Rûmî'nin usta olarak istihdam edilmesi bunlardan bazılarıdır (Avcı, İslâm-Bizans İlişkileri, s. 23-35).

Resûl-i Ekrem ve Hulefâ-yi Râşidîn döneminden itibaren Emevîler, Abbâsîler, Endülüs Emevîleri, Fâtımîler, Selçuklular, Eyyûbîler, Memlükler ve Osmanlılar'ın, bu arada kurulan diğer devlet ve hânedanların Bizans'la siyasî, askerî, dinî ve sosyokültürel ilişkileri olmuştur. Umumi tarihler başta olmak üzere çeşitli İslâm kaynaklarında bu ilişkilere yer verilmektedir.

İslâm'ın doğuşundan 1453 yılına kadar uzun bir süre içerisinde Bizans başlangıçta müslüman Araplar'a, daha sonra Selçuklu ve Osmanlılar gibi müslüman Türkler'e komşu olmuş, bu süreçte farklı din ve kültürlere mensup olan taraflar arasında yaşanan mücadeleler ilişkilerin ağırlık noktasını teşkil etmiştir. Hz. Âdem'in yaratılışından başlayıp olayları kronolojik sırayla anlatan umumi tarihlerde İslâm öncesi toplumlardan ve bu arada Roma ve Bizans'tan bahsedilir. İslâm döneminde Hz. Peygamber'den sonra halifeler zamanında Bizans ile ilişkiler belirtilir. Resûl-i Ekrem'in Herakleios'a mektubu; Mûte, Tebük, Ecnâdeyn ve Yermük savaşları; Suriye, Filistin, Mısır ve Kuzey Afrika'nın müslümanlar

tarafından fethedilmesi; Emevîler'den itibaren Anadolu'ya düzenlenen seferler, iki taraf arasındaki ilk deniz savaşı olan ve Bizans donanmasının yenilgisiyle sonuçlanan Zâtü's-sâvârî savaşı, Kıbrıs, Rodos, Girit ve Sicilya adalarının fethi; İstanbul muhasaraları; Selçuklular'la Bizans arasında yapılan Malazgirt Muharebesi, Anadolu'da gerçekleştirilen fetihler, Anadolu Selçuklu Sultanı II. Kılıcarslan ile İmparator I. Manuel Komnenos arasında meydana gelen Miryokefalon Savaşı, İstanbul'un fethi (1453) ve diğer savaşlar bu tür kaynaklarda yer alan konulardan bazılarıdır. Bu kaynaklarda sosyokültürel ilişkilere ait rivayetlere de rastlamak mümkündür. Ya'kūbî'nin Târîḫ'i, Taberî'nin Târîḫu'l-ümem ve'l-mülûk'ü, Mes'ûdî'nin Mürûcü'ẕ-ẕeheb'i ve et-Tenbîh vel-işrâf'ı, İbnü'l-Esîr'in el-Kâmil'i, İbn Kesîr'in el-Bidâye ve'n-nihâye'si, Cenâbî Mustafa Efendi'nin el-ʿAylemü'z-zâḫir'i ve Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin Câmiʿu'd-düvel'i bu tür eserlerin başında yer almaktadır.

Asr-ı saâdet'ten itibaren İslâm devletleriyle Bizans İmparatorluğu arasında çeşitli diplomatik münasebetler gerçekleşmiştir. Bu diplomatik faaliyetlerin çoğu savaş öncesi ve sonrası görüşmeler yapmak ve esir değişimi gibi amaçlar taşımaktadır. Bununla birlikte karşı tarafı kendi dinine davet etmek, bazı iç siyasî problemler için yardım istemek, ortak düşmanlara karşı ittifak yapmak veya sosyokültürel alanlarda iş birliği gibi hususların da hedeflendiği olmuştur. İslâm dünyasında elçi karşılama merasimleri, özellikle Emevîler ve Abbâsîler döneminden itibaren Bizans'ta öteden beri görüldüğü gibi ihtişama ve karşı tarafı etkilemeye yönelik bir mahiyet kazanmaya başlamıştır. Genel tarihler yanında İslâm'da diplomasiyle ilgili günümüze ulaşmış en eski kaynak olarak bilinen, V. (XI.) yüzyıl müelliflerinden İbnü'l-Ferrâ Ebû Ali Hüseyin b. Muhammed'in Rusülü'l-mülûk ve men yaṣluḥu li's-sefâre adlı eseri Bizans ile diplomatik ilişkiler hakkında önemli bilgiler içerir. Reşîd b. Zübeyr'in (V/XI. yüzyıl) Kitâbü'ẕ-Ẕeḫâʾir ve't-tuḥaf'ı, halife ve sultanlarla Bizans imparatorları arasındaki hediyeleşmelere ışık tutması bakımından anılmaya değer. Öte yandan Mes'ûdî, Abbâsîler devrinden itibaren müslümanlarla Bizans arasında özellikle Tarsus yakınındaki Lamos nehri kenarında yapılan esir değişimi ve ödenen fidyeler hakkında bilgi verir (et-Tenbîh, s. 189-195).

Çeşitli dönemlerde müslümanlarla Bizanslılar veya İslâm toplumunda yaşayan Bizans kilisesine bağlı hıristiyanlar arasında dinî temele dayalı

ilişkiler meydana gelmiş, yazılı veya sözlü tartışmalar yapılmıştır. Hz. Peygamber'in İmparator Herakleios'un yanı sıra Bizans'a bağlı devletçiklere ve valilere gönderdiği İslâm'a davet mektupları, Hz. Ebû Bekir'in Herakleios'a yolladığı elçilik heyeti, Ömer b. Abdülazîz ile İmparator III. Leon arasında dinî muhtevalı mektuplaşma, Hârûnürreşîd'in VI. Konstantinos'a mektubu, Melkî kilisesinin ilâhiyatçılarından Theodore Ebû Kurre'nin Bağdat'ta Abbâsî Halifesi Me'mûn'un huzurunda İslâm âlimleriyle yaptığı tartışma, Büveyhî Hükümdarı Adudüddevle tarafından esir değişimini ve diğer konuları görüşmek üzere İstanbul'a gönderilen meşhur âlim Bâkıllânî'nin İmparator II. Basileios'un huzurunda İstanbul Patriği II. Nikholas (Chrysoberges) ve diğer din adamlarıyla yaptığı tartışma bunlar arasında sayılabilir. Öte yandan Bizans'ta ortaya çıkan ve 726-843 yılları arasında devam eden ikonoklazma (tasvir kırıcılık) hareketine etki eden önemli dış faktörlerden biri İslâm olmuş, müslümanların ikonalar konusunda Bizanslılar'a yönelttikleri tenkitler, aynı zamanda onlara karşı elde ettikleri askerî üstünlükler böyle bir etkinin zeminini hazırlamıştır.

Özellikle İslâm'ın ilk asırları dikkate alındığında Bizans'ın bilim ve sanat, mimari, mûsiki, felsefe, resim ve tıp gibi alanlarda söz sahibi olduğu İslâm kaynaklarında vurgulanmaktadır (Câhiz, JA, CCLV [1967], s. 98-100; İbnü'l-Fakīh, s. 136-137). Emevîler devrinde Dımaşk'ın başşehir olarak seçilmesiyle müslümanlar Bizans sanatına yakın ilgi duymuşlar ve bu birikimden yararlanmışlardır. Bu dönemde inşa edilen Kubbetüs-sahre, Kusayru Amre, Mescidi Aksâ ve Emeviyye Camii gibi İslâm sanatının ilk örneklerinde Bizans etkisinden söz etmek mümkündür. I. Velîd'in isteği üzerine Bizans İmparatoru II. Iustinianos tarafından gönderilen para, mozaik ve ustalar Emeviyye Camii ve Mescidi Nebevî gibi yapıların inşa ve tamirinde kullanılmıştır. Ayrıca gerek Hulefâ-yi Râşidîn döneminde gerekse daha sonraki dönemlerde fethedilen Bizans şehirlerindeki kiliselere genellikle anlaşma gereği dokunulmamakla birlikte bazı kiliselerin camiye dönüştürüldüğü, yeni camilerin inşasında eski kilise malzemeleri ve kalıntılarının kullanıldığı bilinmektedir. Endülüs Emevî Halifesi III. Abdurrahman tarafından yaptırılan Medînetüzzehrâ sarayındaki binlerce sütundan 140'ı İstanbul'dan getirtilmiştir. Öte yandan Bizans, Sâsânî unsurları ile diğer unsurları özüne katıp kendine mahsus bir özellik kazanan İslâm sanatı III. (IX.) yüzyılın başlarından itibaren Bizans'ın dikkatini

çekmeye başlamış ve Bizans'taki bazı yapılarda İslâm sanat unsurlarına yer verilmiştir. Nitekim İmparator Theophilos, Halife Me'mûn'a elçi olarak gönderdiği Synkellos Ioannes Grammatikos'un Bağdat'taki hilâfet sarayına dair anlatımlarından etkilenerek sarayın resimlerini getirtmiş ve harabeleri günümüze ulaşan Bryas Sarayı'nı yaptırmıştır (Eyice, XXIII/89 [1959], s. 79, 92).

Greko-Romen ve Helenistik kültürün vârisi olan Bizans eski Yunan düşüncesi ve biliminin müslümanlara geçişinde önemli rol oynamıştır. Bu etki birkaç şekilde gerçekleşmiştir. Her şeyden önce İskenderiye, Antakya, Gazze, Beyrut, Urfa ve Harran gibi belirli dönemlerde ilim ve kültür merkezi haline gelmiş şehirlerin fethedilmesiyle bu bölgelerde ilmî faaliyet yapabilecek yerli unsurlar müslümanların hâkimiyeti altına girmiştir. Bizans topraklarına düzenlenen seferler sırasında ele geçirilen kitaplar Bağdat'a getirilmiş ve oluşturulan kütüphanelerde tercüme edilmek üzere muhafaza edilmiştir. Bazan bizzat halifeler tarafından Bizans imparatorlarına mektup yazılarak klasik eserlerin temininde kolaylık sağlanması talep edilmiştir. Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr, İmparator V. Konstantinos'a elçi yollayarak

eski Yunan bilimine ait eserlerin gönderilmesini istemiştir. Halifenin bu ricasına imparator, Öklid'in (Euclides) Elemento Geometricae (Les Elements) adlı eserini ve fen bilimleri alanındaki bazı kitapları göndermek suretiyle karşılık vermiştir. Öklid'in kitabı Uṣûlü'l-hendese (Kitâbü'l-Uṣûl/el-ʿAnâṣırü'l-ûlâ) adıyla Arapça'ya çevrilmiştir. Bizans'tan getirtilenlerle birlikte toplanan kitaplar için Halife Mansûr'un sarayında Hizânetü'l-hikme adıyla bir kütüphane kurulmuş, bu kütüphane daha sonra Me'mûn tarafından kurulacak olan Beytülhikme'nin temelini oluşturmuştur. Hârûnürreşîd, Bizans'ın Amorion (Amûriye) ve Ankara gibi şehirlerinde gerçekleştirilen muhasaralar sırasında ele geçirilen kitapların muhafaza edilmesini emretmiştir. Ayrıca ilim adamlarından meydana gelen bir ekibi tıp, felsefe, astronomi gibi bilimlere dair eserleri elde etmekle görevlendirmiş, bu şekilde birçok ünlü eserin Bağdat'a getirilmesini sağlamıştır. Bağdat'ta toplanan kitaplar, halifenin görevlendirdiği Yuhannâ b. Mâseveyh başkanlığındaki bir heyet tarafından Arapça'ya tercüme edilmiştir. Kurduğu Beytülhikme ile ilim ve tercüme faaliyetlerine altın çağını yaşatan Me'mûn, Bizans seferleri sırasında toplattığı kitapları

beraberinde Bağdat'a getirmiştir. Me'mûn ile çağdaşı Bizans imparatoru (muhtemelen Theophilos) arasındaki yazışmalar neticesinde halife, aralarında Haccâc b. Yûsuf b. Matar, Yuhannâ b. Bıtrîk ve Yuhannâ b. Mâseveyh'in de yer aldığı bir heyeti Bizans'a göndermiş, heyetin Bizans'tan getirdiği felsefe, matematik, tıp ve mûsikiye dair kitaplar halifenin isteği üzerine Arapça'ya tercüme edilmiştir. Bizans'tan temin edilen eserler arasında Eflâtun, Aristo, Hipokrat, Câlînûs (Galen), Öklid, Batlamyus gibi meşhur filozof ve tabiat bilimcilerine ait kitaplar bulunmaktadır. Bu resmî girişimlerin yanı sıra Me'mûn'un sarayındaki müneccimlerden Mûsâ b. Şâkir'in oğulları Muhammed, Ahmed ve Hasan da (Benî Mûsa kardeşler) klasik bilim mirasını elde etme hususunda gayret sarfetmiş ve maddî hiçbir fedakârlıktan kaçınmamıştır. Benî Mûsâ kardeşler Huneyn b. İshak gibi meşhur âlimleri Bizans'a göndererek felsefe, matematik, mûsiki ve tıp alanında birçok eserin satın alınıp İslâm ülkesine getirilmesi ve tercüme edilmesini sağlamıştır. Halife Me'mûn'un, Grekçe tıp kitaplarını Arapça'ya çevirmek ve başkaları tarafından yapılan çevirileri kontrol etmekle görevlendirdiği Huneyn'e tercüme ettiği eserlerin ağırlığınca altın verdiği rivayet edilmektedir (İbn Ebû Usaybia, s. 260). Suriyeli hıristiyan felsefecilerden muhtemelen Rum asıllı Kustâ b. Lûkā'nın da Bizans'a gidip oradan birçok eserle Suriye'ye döndüğü ve Grekçe'den Arapça'ya tercüme yapmak üzere Bağdat'a davet edildiği bilinmektedir. Bu şekilde toplanan eserler etnik köken ve din farkı gözetilmeksizin görevlendirilen kişilere tercüme ettirilmiştir. Hizânetü'l-hikme ve Beytülhikme'nin ilmî zenginliğe kavuşmasında bu eserlerin ve gayri müslim unsurların önemli rolü olmuştur. Bu faaliyetler sayesinde İslâm toplumu sadece Yunan filozoflarının değil Theon, Proklos, Ammonios, Simplikios, Ioannes Philoponos gibi Bizans felsefe ve tabiat bilimcilerinin görüşlerini de öğrenme imkânı bulmuştur. Öte yandan Halife Me'mûn, şöhretini duyduğu Bizans filozofu ve matematikçisi Leon'u Bağdat'a getirtmek istemiş, Halife Vâsiḳ-Billâh, Ashâb-ı Kehf'e ait olduğu söylenen mağarada incelemeler yapmak üzere görevlendirdiği Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî'ye imparatorun gerekli desteği vermesini temin etmiştir. Bizans imparatorlarının halifelere gönderdiği hediyeler arasında klasik Yunan bilim ve felsefesine dair kitaplar da bulunmaktaydı. 338 (949) yılında Kurtuba'ya (Cordoba) gelen VII. Konstantinos'un elçisinin Halife III. Abdurrahman'a getirdiği hediyeler arasında Dioskorides'in meşhur kitabı da (De Materia Medica) yer almaktaydı. İmparator, halifenin isteği üzerine bir süre sonra

eseri Grekçe'den Arapça'ya çevirmek üzere Nikholas adlı bir rahibi göndermiştir (İbn Ebû Usaybia, s. 38-39; Küçüksipahioğlu, s. 52-54).

Bizans'a yönelik askerî seferlerde elde edilen başarılar İslâm toplumunda geniş yankı bulmuş ve dönemin şairleri tarafından yazılan methiyelerde önemli yer tutmuştur. Emevî saray şairlerinden Ahtal'ın Abdülmelik b. Mervân'ı her yıl Bizans'a düzenlediği seferlere atıfta bulunarak övdüğü şiiri (Dîvân, s. 26-27), Ebü'l-Atâhiye'nin İmparator Nikephoros'u mağlûp eden Hârûnürreşîd'i metheden şiirleri (Dîvân, s. 634), İmparator Theophilos'un Zabatra'ya (Doğanşehir) saldırıp birçok kişiyi esir almasının ardından Bizans'ın başlıca şehirlerinden Ammûriye'yi fetheden Mu'tasım-Billâh'a Ebû Temmâm'ın yazdığı kaside (Hatîb et-Tebrîzî, I, 32-49), Mütenebbî'nin Hamdânî Hükümdarı Seyfüddevle'nin Bizans'a karşı mücadeleleri ve kazandığı zaferlerden bahsettiği methiyeleri ("Seyfiyyât", bk. Dîvân, s. 212-349) örnek olarak zikredilebilir.

İslâm toplumlarına ait destan, hikâye ve masal gibi edebiyat ürünlerinde de ya Bizans'la ilişkiler temel konu olarak seçilmekte ya da diğer konular yanında Bizans'a yer verilmektedir. Sîretü'l-Emîre Ẕâtilhimme, Antere kıssası, binbir gece masallarından hükümdar Ömer b. Nu'mân masalı ve Türkler arasında yaygınlık kazanan Battal Gazi destanı Bizans'a yönelik kahramanlık ve yiğitlik maceraları etrafında örülmüş, bu arada beşerî ilişkilere de yer veren ürünlerdir. Öte yandan İslâm-Bizans ilişkilerinin Bizans edebiyatındaki yansımasının başlıca örneğini teşkil eden Digenis Akritas destanı, Suriyeli bir Arap emîriyle Bizanslı bir general kızının evliliklerinden dünyaya gelen Digenis Basileos Akritas ve onun kahramanlıkları etrafında şekillenmiştir (Avcı, İslâm-Bizans İlişkileri, s. 228-251, 264).

Coğrafyacılar ve seyahatnâme yazarları da eserlerinde Bizans ülkesinden, şehir ve kasabalarından bahseder. Bu arada Bizans'ın başşehri olarak İstanbul'a (Konstantinopolis, Kustantîniyye) özel bir yer verilir. Bu eserlerde İstanbul'un surları, İstanbul Boğazı, başta Ayasofya olmak üzere kilise ve manastırlar, imparatorluk sarayı, hipodrom, dikilitaşlar, heykeller, bazı yerlerle ilgili efsaneler, Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin mezarı ve Mesleme b. Abdülmelik tarafından yaptırılan cami üzerinde özellikle durulduğu görülmektedir. Bu kaynaklarda ayrıca imparatorların göz kamaştırıcı

giysileri, altın taht ve taçları hakkında tasvirler yer alır. Eserlerinde İstanbul'a yer veren müelliflerin bir kısmı bizzat şehri görmüş, bir kısmı da önceki müelliflerin eserlerinden veya İstanbul'a çeşitli vesilelerle gitmiş olan kimselerden yararlanmıştır. İbn Rüste, Bizans'a esir düşen Hârûn b. Yahyâ'nın anlatımıyla İstanbul'dan bahsederken Mes'ûdî, İstanbul hakkındaki bazı bilgileri buraya elçi olarak gitmiş olan Ebû Umeyr Adî b. Ahmed b. Abdülbâkī el-Ezdî'den ve gazâ için giden kimselerden aldığını söyler (Mürûcü'z̠-z̠eheb, I, 320). Öte yandan İstanbul'u bizzat gören İbn Battûta eserinde şehir hakkında bilgi vermektedir.

İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren özellikle fetihler sırasında ele geçirilen Bizans topraklarındaki çok sayıda yerli halk yapılan antlaşmalarla bulundukları yerde yaşamaya devam etmiş, kendilerine tanınan hukukî statü ve çeşitli haklarla İslâm toplumlarında varlığını sürdürmüştür. Ayrıca savaşlar neticesinde ele geçirilen çok sayıda Bizanslı esir köle ve câriye olarak İslâm toplumuna katılmıştır. İslâm toplumlarında

diğer dinî ve etnik unsurların yanında hatırı sayılır bir Rum nüfusu her zaman var olagelmiştir. Bunlar İslâm toplumunda çeşitli görev ve hizmetler ifa etmiştir.

Selçuklular ve Osmanlılar da Rum kelimesini hem coğrafî bir isim hem de bu coğrafyada yaşayanları nitelemek üzere kullanmışlardır. Meselâ Anadolu Selçukluları'na Selâcika-i Rûm denilmiştir. Bunun yanı sıra Rum ismi bu coğrafyada bulunan ve Grekçe konuşan etnik grubu da ifade etmiştir. Osmanlılar'ın ilk döneminde Amasya, Sivas ve Tokat'ı içine alan idarî birim hakkında (eyâlet-i Rûm), ayrıca Anadolu'da müslüman-gayri müslim herkes için Rûm / Rûmî isminin kullanıldığı görülmektedir. Anadolu'ya mülk-i Rûm, Osmanlı Devleti'nin Avrupa yakasındaki kısmına Rumeli, Osmanlı hükümdarlarına da Rum padişahı denilmiştir. Bizans'ın varlığına son veren Fâtih Sultan Mehmed diğer unvanları yanında Kayseri Rûm unvanını almıştır. Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda önemli hizmetleri görülen dinî-askerî dört zümre abdalân-ı Rûm, ahiyân-ı Rûm, bâciyân-ı Rûm ve gāziyân-ı Rûm adıyla kaydedilmektedir. Genel olarak Rûmî tabiri kaynaklarda Anadolulu yanında Osmanlı anlamına da gelir. Rûmîlik, ırk bakımından Rumlar'ı değil, Osmanlılar'ı kapsayan kültürel ve sosyal terkibi aksettiren bir tanımlama şeklinde yorumlanmıştır. Aslında kelimenin

İslâm tarihi geleneğine uygun nitelemelerden kaynaklandığı ve eski Roma toprakları ile bu topraklar üzerinde yaşayanları kapsadığı açıktır. Osmanlılar'da Rum kelimesi, tebaaları olan ve Grekçe konuşan hıristiyanları ifade etmek üzere de kullanılmıştır. Bu anlamıyla Anadolu'da Türkler'in gelmesinden önce Doğu Roma hâkimiyeti altında hıristiyanlaşmış ve dilleri Grekçe / Yunanca'ya dönüşmüş yerli halkları nitelemiştir. Selçuklu ve Bizans idaresinden Osmanlı hâkimiyetine intikal eden bu topluluklar Anadolu'nun birçok yerinde varlıklarını sürdürmüştür. Bunların yanında daha sonra Osmanlı idaresi altına girecek olan Yunan anakarası, Trakya ve adalarda yaşayan, Grekçe konuşan topluluklar tâife-i Rûmiyân olarak adlandırılmıştır. XVIII ve XIX. yüzyıllarda Anadolulu ve Osmanlı anlamındaki Rûmî tabiri tamamen ortadan kalkarken etnik bir grubu ifade eden Rum kelimesi yaygın biçimde kullanılmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, "er-rûm", "benü'l-asfar", md.leri; Müsned, I, 176; IV, 335; V, 288; VI, 53; Ahtal, Dîvân (nşr. Mehdî M. Nâsırüddin), Beyrut 1406/1986, s. 26-27; Ebü'l-Atâhiye, Dîvân (nşr. Mecîd Tarrâd), Beyrut 1415/1995, s. 634; Theophanes, The Chronicle of Theophanes (trc. H. Turtledove), Philadelphia 1982, s. 8-41, 44, 48-50, 54, 61, 63, 83-85, 91, 106, 133; İbn Hişâm, es-Sîre2, II, 373-389, 515-529, 606, 607; Câhiz, er-Red ʿale'n-Naṣârâ (Resâʾilü'l-Câḥiz içinde, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1399/1979, III, 303-351; a.mlf., "el-Aḫbâr ve keyfe taṣıḥḥu" (nşr. Ch. Pellat), JA, CCLV (1967), s. 65-105; Belâzürî, Fütûh (Fayda), bk. İndeks; İbnü'l-Fakīh, Muḫtaṣaru Kitâbi'l-Büldân (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1967, s. 136-137; Ya'kūbî, Târîḫ, I-II, tür.yer.; İbn Rüste, el-Aʿlâḳu'n-nefîse, s. 119-127; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, XI, 15-21; a.mlf., Târîḫ (Ebü'l-Fazl), I-IX, tür.yer.; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), I-IV, tür.yer.; a.mlf., et-Tenbîh, s. 123, 137, 189-195; Mütenebbî, Dîvân (nşr. Abdülvehhâb Azzâm), Beyrut 1398/1978, s. 212-349; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 303, 304, 310, 314, 325-328, 348, 351-354, 419; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 165; Ebû Ali Hüseyin b. Muhammed İbnü'l-Ferrâ, Rusülü'l-mülûk ve men yaṣluḥu li'r-risâle ve's-sefâre (nşr.

Selâhaddin el-Müneccid), Beyrut 1972, s. 64-69, 76-89, 94, 95; Sâid el-Endelüsî, Ṭabaḳātü'l-ümem (nşr. Hayât Bû Alvân), Beyrut 1985, s. 33, 96-99, 128-129; Hatîb et-Tebrîzî, Şerḥu Dîvânı Ebî Temmâm (nşr. Râcî el-Esmer), Beyrut 1414/1994, I, 32-49; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, III, 97-100; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, I-XIII, tür.yer.; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ (Lippert), tür.yer.; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 38-39, 151, 171, 259-260, 604-605; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, Âs̱ârü'l-bilâd, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 530-532; İbn Battûta, er-Riḥle (nşr. Abdülhâdî et-Tâzî), Rabat 1417/1997, II, 248-258; İbn Kesîr, el-Bidâye, I-XIV, tür.yer.; Kınalızâde Ali Efendi, Ahlâk-ı Alâî, Bulak 1248, II, 60; Âlî Mustafa Efendi, Kitâbü't-Târîh-i Künhü'l-ahbâr (haz. Ahmet Uğur v.dğr.), Kayseri 1997, I/1, s. 12-14; A. A. Vasiliev, "Byzantium and Islam", Byzantium, An Introduction to East Roman Civilization (ed. N. H. Baynes - L. B. Moss), Oxford 1948, s. 309-325; A. N. Stratos, Byzantium in the Seventh Century: A. D. 602-711 (trc. M. O. Grant - H. T. Hionides), Amsterdam 1968-80, I-V, tür.yer.; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, II, 38-72; III, 187, 392-431, 489-491; IV, 243, 424; VI, 465, 477; P. Wittek, "Rûm Sultanı" (trc. Muallâ Süerdem), Batı Dillerinde Osmanlı Tarihleri, İstanbul 1971, s. 83-104; Speros Jr. Vryonis, Byzantium: Its Internal History and Relations with the Muslim World, London 1971; Adel-Thedore Khoury, Les théologiens byzantins et l'Islam, textes et auteurs (VIIIe-XIIIe s.), Louvain-Paris 1969; M. Canard, Byzance et les musulmans du proche orient, London 1973; Ahmad M. H. Shboul, "Byzantium and the Arabs: The Image of the Byzantines as Mirrored in Arabic Literature", Byzantina Australiensia I: Byzantine Papers (ed. E. M. Jeffreys - A. Moffatt), Canberra 1981, s. 43-68; Abdel-Rahman Salem, War and Peace in Caliphate and Empire: Political Relations Between the Abbasids and Byzantium: 749-847 (doktora tezi, 1983), University of Birmingham; Muhammed Hamîdullah, el-Ves̱âʾiḳu's-siyâsiyye, Beyrut 1403/1983, s. 107-115, 523-525; a.mlf., İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 331-350; Leylâ Abdülcevâd İsmâil, ed-Devletü'l-Bîzanṭıyye fî ʿaṣri'l-imbarâṭûr Hiraḳl ve ʿalâḳatühâ bi'l-müslimîn, Kahire 1985, s. 337-417; Irfan Shahîd, Byzantium and the Arabs in the Sixth Century, Washington 1995, I/1-2; Mustafa Fayda, Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler, İstanbul 1989, s. 29, 31, 141, 146, 151, 159, 176, 189; Şahin Uçar, Anadolu'da İslâm-Bizans Mücadelesi, İstanbul 1990; Şerif Baştav, Bizans İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1989; Fehameddin Başar, Osmanlı Kaynaklarına Göre Osmanlı-Bizans Münasebetleri: 1299-1451

(doktora tezi, 1991), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; G. Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1991, tür.yer.; W. E. Kaegi, Byzantium and the Early Islamic Conquests, Cambridge 1992, tür.yer.; The Early Christian-Muslim Dialogue, A Collection of Documents from the first Three Islamic Centuries, 632-900 A.D.,Translation with Commentary (ed. N. A. Newman), Pennsylvania 1993, s. 11-131; Süleyman er-Rahîlî, es-Sefârâtü'l-İslâmiyye ile'd-devleti'l-Bîzanṭıyye, Sefârâtü'd-düveli'l-ʿAbbâsiyye ve'l-Fâṭımiyye ve'l-Emeviyye fi'l-Endelüs, Riyad 1414/1993; Birsel Küçüksipahioğlu, III. Abdurrahman Dönemi Endülüs Tarihi: 300-350/912-961 (yüksek lisans tezi, 1996), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 52-57, 69; Levent Öztürk, İslam Toplumunda Hıristiyanlar: Asr-ı Saadetten Haçlı Seferlerine Kadar, İstanbul 1998; tür.yer.; Casim Avcı, İslâm-Bizans İlişkileri, İstanbul 2003, tür.yer.; a.mlf., "Arap-İslâm Kaynaklarında İstanbul", İstanbul Üniversitesi 550. Yıl Uluslararası Bizans ve Osmanlı Sempozyumu: XV. Yüzyıl (ed. Sümer Atasoy), İstanbul 2004, s. 99-112; Nadia Maria El Cheikh, Byzantium Viewed by the Arabs, Cambridge 2004; a.mlf., "Rūm", EI² (İng.), VIII, 601-602; Salih Özbaran, Bir Osmanlı Kimliği: 14.-17. Yüzyıllarda Rum / Rumî Aidiyet ve İmgeleri, İstanbul 2004; Semavi Eyice, "İstanbul'da Abbâsî Saraylarının Benzeri Olarak Yapılan Bir Bizans Sarayı: Brays Sarayı", TTK Belleten, XXIII/89 (1959), s. 79-111; J. Meyendorff, "Bizans'ın İslâm Anlayışı" (trc. Fuat Aydın), Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 6, Adapazarı 2002, s. 21-46; Franz Babinger, "Rûm", İA, IX, 766; C. E. Bosworth, "Rūm", EI² (İng.), VIII, 602-606; Mahmut Kaya, "Beytülhikme", DİA, VI, 88-90; a.mlf., "Felsefe", a.e., XII, 311-313; Işın Demirkent, "Bizans", a.e., VI, 233-244; a.mlf., "Herakleios", a.e., XVII, 212-215.

Casim Avcı

# RUM ATEŞİ

(bk. ÂTEŞ-i RÛMÎ).

# RUM EYALETİ

Osmanlı Devleti’nde XV. yüzyıl başlarında Amasya-Tokat-Sivas yöresinde kurulan eyalet.

Osmanlılar zamanında XV. yüzyıldan itibaren Anadolu’nun tamamına “iklîm-i Rûm, memleketi Rûm”, Amasya-Tokat-Sivas yöresini kapsayan çevreye de “Rûmiyye-i suğrâ” adı verilmiştir. Bu küçük yöre 816’da (1413) idarî olarak eyalet şeklinde teşkilâtlandırıldığında Vilâyet-i Rûmiyye-i Suğrâ ismiyle anılmaya başlanmıştır. Rum eyaletinin

çekirdeğini oluşturan Amasya 795’te (1393), Tokat ve Sivas 800’de (1398) Yıldırım Bayezid döneminde Osmanlı Devleti’ne bağlanmıştır. 1413 yılında Rum eyaletinin teşkil edilmesinden bir yıl sonra Çelebi Mehmed’in oğlu Şehzade Murad’ın sancak beyi sıfatıyla Amasya’ya gelmesi ve babasının ölümüne kadar burada kalması ile Amasya şehzade sancağı olarak öne çıkmış, aynı dönemde Tokat da beylerbeyilik merkezi (Paşa sancağı) konumuna yükselmiştir. 926 (1520) yılına kadar beylerbeyilik merkezinin Amasya ile Tokat arasında yer değiştirdiği görülür. Ancak aynı yıl tamamlanan tahririn sonuçlarını içeren bir icmal defterinde (BA, TD, nr. 387, s. 491) Rum eyaletinin Paşa sancağının Sivas olduğu kayıtlıdır. Bu tarihte eyalet merkezinin Sivas’a nakledilmesinde bilhassa Tokat bölgesinde bir süredir devam eden sosyal ve ekonomik dengesizliklerle zaman zaman meydana gelen isyanların etkili olduğu anlaşılmaktadır. Sivas’ın eyalet merkezliği statüsü, 1864 yılında taşra yönetiminde eyalet sisteminden vilâyet sistemine geçilmesine kadar sürmüştür.

Rum eyaleti XV. yüzyılın sonunda Amasya, Tokat, Sivas, Canik ve Çorum ile Karahisarışarkî yöresinden oluşmaktaydı. Bu bölgeye XVI. yüzyıl tahrir defterlerinde Vilâyet-i Rûm-ı Kadîm denilmiştir. Yeni fetihler dolayısıyla XVI. yüzyılın başlarında Trabzon, Malatya, Kemah, Bayburt, Divriği ve Gerger sancakları dahil edilince bunlar sonradan eyalete katıldığından Vilâyet-i Rûm-ı Hadîs diye adlandırılmıştır. Bu şekilde Vilâyet-i Rûm-ı Kadîm ve Hadîs olarak iki bölümde zikredilen Rum eyaleti toplam on iki sancaktan oluşmaktaydı (Amasya, Çorumlu [Çorum], Tokat ve Sivas,

Sonisa [Erbaa] ve Niksar, Karahisâr-ı Hasandıraz [Şebinkarahisar], Canik [Samsun], Trabzon, Kemah, Bayburt, Malatya, Gerger ve Divriği).

XVI. yüzyıl başlarında en geniş sınırlarına ulaşan Rum eyaletinde kırk üç kaza, kırk altı kale, otuz yedi şehir ve kasaba, 6447 köy, 3759 mezra, 154 cemaat, 447 kışlak ve yaylak bulunmaktaydı. Askerî personel olarak bir beylerbeyi, dokuz sancak beyi, kırk üç kadı, beş miralay, seksen altı zaîm, 3810 sipahi, kırk dizdar, kırk kethüdâ, 2335 kale muhafızı, yedi topçu, bir kaptan, iki azeb ağası, 1008 azeb neferi olmak üzere 7390 kişi mevcuttu. Eyaletin toplam nüfusu 200.000'e yaklaşmaktaydı. Bu tarihte bütün eyaletin geliri 36.364.818 akçeyi buluyordu. Zaîm ve siyahi timarları 18.307.523 akçe ile (% 50,34) ilk sırada, padişah hasları 7.340.114 akçe ile (% 20,18) ikinci sırada, evkaf, emlâk ve evlâtlık vakıflar 5.714.819 akçe ile (% 15,73) üçüncü sırada yer almaktaydı.

Rum eyaletinin 1520'deki taksimatı muhtemelen 1527'de Dulkadır, 1534'te Erzurum eyaletlerinin teşkiliyle değişikliğe uğramış, Malatya Dulkadır eyaletine, Karahisarışarkî, Kemah, Bayburt ve Trabzon ise Erzurum eyaletine bağlanmıştır. 1526-1527 yıllarında Rum eyaletine bağlı görülen Bozok sancağı 1529-1530'da Karaman eyaleti içerisinde yer almıştır. Bu sancaklardan Malatya, Bozok, Trabzon ve Karahisarışarkî zaman zaman Rum eyaletine yeniden bağlanmışsa da Trabzon ve Karahisarışarkî 969 (1562) yılından itibaren Rum eyaletinden kesin biçimde ayrılmıştır. Bu değişiklikler sebebiyle XVI. yüzyılın son çeyreğinden itibaren (1574) Rum eyaletinin sancak sayısı yediye düşmüştür (TK, TD, nr. 10, 14; BA, KK, Ruus, nr. 262, s. 52-55). Bunlar Sivas, Amasya, Bozok, Çorum, Arapkir, Divriği ve Canik sancaklarıdır. Bu taksimat XVII. yüzyılda aynen muhafaza edilmiştir. Ancak gerek Osmanlı Devleti içerisinde gerekse dışarıda meydana gelen sosyoekonomik gelişmeler sebebiyle Rum eyaletindeki kazaların sayısı önemli ölçüde artmış, XVI. yüzyılın son çeyreğinde otuz civarında kaza varken bu sayı 1029'da (1620) altmışı (BA, MAD, nr. 2751, s. 83-90), 1689'da altmış biri (BA, MAD, nr. 3167, s. 62-65) bulmuştur.

XVII. yüzyılın başlarında (1018/1609) Ayn Ali Efendi'ye göre yedi sancaklı Rum eyaletinde 109 zeâmet, 3021 timar olmak üzere toplam 3130 kılıç ve cebelüleriyle beraber 9000 asker mevcuttu. Eyaletin yıllık geliri 13.187.320 akçeyi buluyordu (Kavânîn-i Âl-i Osmân, s. 51-52). 1063

(1653) tarihli bir risâleye göre Rum eyaletinde 3937 kılıç timar ve cebelülerle beraber toplam 8000 asker vardı. Bu rakamlar eyalet teşkilâtı değişinceye kadar hemen hemen aynı kalmış, ancak XVII. yüzyılın ortalarından itibaren Rum eyaleti adı Sivas eyaleti olarak kullanılmaya başlanmıştır. Rum eyaletinin sancaklarından Canik 1760'ta muhassıllığa dönüştürülerek Trabzon eyaletine bağlanmıştır. Bu durum Trabzon Valisi Canikli Ali Paşa'nın 1193 (1779) yılında isyanına kadar devam etmiş, daha sonra tekrar Sivas eyaletine dahil edilmiştir.

Tanzimat devrinin ilk yıllarına kadar idarî taksimatını koruyan Sivas eyaleti 1848-1850 yıllarında küçültülerek dört sancağa indirilmiştir. Bunlar Amasya ve Çorum, Sivas, Divriği, Yeni İl sancaklarıdır. Eyaletin eski sancaklarından Canik Trabzon, Arapkir Harput (Harburut) eyaletlerine bağlanırken Bozok kendi adıyla anılan bir eyalete dönüştürülmüş, bu idarî taksimat 1864 Vilâyet Nizamnâmesi ile birlikte yeniden değişikliğe uğramıştır. Buna göre 1867'de Sivas eyaleti yeni idarî taksimatla Sivas vilâyetine çevrilmiştir. Bu vilâyet Sivas, Amasya ve Karahisarışarkî sancaklarını içeriyordu (Devleti Aliyye-i Osmâniye Salnâmesi [1290/1873]).

## BİBLİYOGRAFYA

BA, KK, Ruus, nr. 266, s. 57-59; BA, TD, nr. 2, 19, 79; Devleti Aliyye-i Osmâniyye Salnâmesi (1290/1873), s. 250-251; Ayn Ali, Kavânîn-i Âl-i Osmân, s. 22-23, 51-52; İ. Metin Kunt, Sancaktan Eyalete: 1550-1650, İstanbul 1978, s. 125-132, 182-198; Tuncer Baykara, Anadolu'nun Tarihî Coğrafyasına Giriş I: Anadolu'nun İdarî Taksimatı, Ankara 1988, s. 100, 117, 128-129; Ali Açıkel, Changes in Settlement Patterns, Population and Society in North Central Anatolia: A Case Study of the District (kaza) of Tokat (1574-1643) (doktora tezi, 1999), University of Manchester, s. 36-54; Fehameddin Başar, Osmanlı Eyâlet Tevcihâtı (1717-1730), Ankara 1997, s. 83-87; Mehmet Emin Yolalıcı, XIX. Yüzyılda Canik (Samsun) Sancağı'nın Sosyal ve Ekonomik Yapısı, Ankara 1998, s. 14; Fazıla Akbal, "1831 Tarihinde Osmanlı İmparatorluğu'nda İdarî Taksimat ve Nüfus", TTK

Belleten, XV/60 (1951), s. 617-628; Tayyib Gökbilgin, "15 ve 16. Asırlarda Eyâlet-i Rum", VD, VI (1965), s. 51-62; İlhan Şahin, "Timâr Sistemi Hakkında Bir Risâle", TD, XXXII (1979), s. 905-935; Ahmet Şimşirgil, "Osmanlı Taşra Teşkilatında Rûm Beylerbeyliği", MÜTAD, sy. 5 (1990), s. 289-299.

Ali Açıkel

# RUM MEHMED PAŞA

(ö. 879/1474 [?])

Osmanlı vezîriâzamı.

Kökeni ve hayatı hakkında devrin kaynaklarında çok az bilgi vardır. Kemalpaşazâde, onun İstanbul'un fethinde esir düşen Rumlar'dan olup gılman olarak saray hizmetine alındığını yazar. Bu bilgi dolaylı da olsa Mehmed Paşa'nın çağdaşı Âşıkpaşazâde'nin tarihinde de yer alır ve onun Michael Kritovulos'un sözünü ettiği eşraf çocuklarının en iyilerinden biri olduğunu düşündürür. Franz Babinger'in Mehmed Paşa'nın menşeinin Anadolu veya Dimetoka olabileceği iddiası mevcut kaynaklarla desteklenmemektedir. Muhtemelen Enderun Mektebi'nde yetiştirilerek yükselmiş ve bu arada Fâtih Sultan Mehmed'in güvenini kazanmıştır. 870'te (1466) II. Mehmed'in Arnavutluk seferinin hemen ardından ikinci vezirlik makamına getirildi.

Kaynaklara göre, Fâtih Sultan Mehmed'in 872'deki (1468) Karaman seferinde

Mehmed Paşa ile Vezîriâzam Mahmud Paşa arasında bulunan gizli rekabet ve çekişme su yüzüne çıktı. Mehmed Paşa, Mahmud Paşa'nın İstanbul'u ihya ve iskân etmek için Lârende (Karaman) ve Konya'dan birkaç yüz hânenin sürgün edilmesinde yeterince sert davranmadığı suçlamasında bulundu. Nitekim kısa bir süre sonra Mahmud Paşa'nın yerine sürgün işini acımasızca tamamladı ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî torunlarından olan Emîr Ali Çelebi'yi de İstanbul'a gönderileceklerin arasına soktu. 873'te (1468-69) Mahmud Paşa'nın sadrazamlıktan azlinin ardından Rum Mehmed Paşa'nın bu makama getirildiğine dair iddialara rağmen bazı kayıtlar, Mahmud Paşa'nın sadrazamlıktaki halefi olarak Rum Mehmed'e değil İshak Paşa'ya işaret etmektedir. Rum Mehmed Paşa'ya karşı aşırı derecede ön yargılı olan Âşıkpaşazâde'nin belirttiği gibi Mehmed Paşa, Karaman'daki tehcir harekâtının sonunda Keblü oğlu Muhyiddin'in yerine Mevlânâ Vildan'ı kazaskerliğe getirtmeyi başardı. Mehmed Paşa 874'te

(1469-70) yine Karaman’a gönderilip Mut Kalesi’ni tahrip ederek seferini başarıyla tamamladı.

875’te (1470) Mehmed Paşa, Eğriboz fethine önemli katkıda bulundu ve aynı yılın sonbaharında tekrar Karaman’a gönderilince Lârende ve Ereğli’yi tahrip ederek Toros dağlarının kuzeyini ele geçirdi. Güneye Varsaklar’a karşı yürürken Varsaklı Uyuz Bey’in kurduğu pusuya düştü ve kendini zor kurtardı. Âşıkpaşazâde ve Neşrî’ye göre Mehmed Paşa bu arada Alanya’yı fethetmekten vazgeçti. Bunun sebebi Alâiye Beyi Kılıcarslan’ın kız kardeşiyle evli olmasıydı. 1471’de İshak Paşa, Ankara’ya kadar yürüyen Karamanoğlu Kasım Bey’e karşı başarılı olamadığından azledilince Mehmed Paşa sadrazamlığa yükseldi. Bu dönemde kitâbesinden anlaşıldığı üzere (876/1471-72) Üsküdar’daki cami, medrese, hamam, imaret ve türbeden ibaret külliyesini tamamladı. Burasının vakıf gelirleri arasında Mehmed Paşa’nın Manisa’da yaptırdığı bir bedesten de bulunuyordu.

877 (1472) senesi yazında Karamanoğulları’nı himayesi altına almış olan Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan’ın bir ordusunun Tokat’a ilerleyip şehri zaptederek yağma ettiği haberi üzerine Mehmed Paşa makamını yitirdi. Bu tarihte idam edildiği yolunda görüşler varsa da 879 (1474) yılında Cem Sultan’ın atabeyi olarak Karaman’da bulunduğuna dair bir kayıt mevcuttur. Halil İnalcık, İdrîs-i Bitlisî’nin Heşt Bihişt’ine dayanarak Mehmed Paşa’nın Varsaklar’a karşı başarısız olan seferinin bu tarihte yapıldığını ve paşanın azli ve idamı ile sonuçlandığını yazar. Onun hakkında ağır tenkitlerde bulunan Âşıkpaşazâde, “İt gibi boğdular” derken tarih vermez. Kemalpaşazâde ise yine tarih belirtmeden Mehmed Paşa’nın idamını Karamânî Mehmed Paşa’nın nifakına bağlar. Diğer taraftan genişletilmiş Oruç Bey tarihinde Rum Mehmed Paşa, Gedik Ahmed Paşa’nın damadı olarak gösterilir. 885 (1480) gibi geç bir tarihte Anadolu beylerbeyi diye zikredilirse de bu kaydın doğruluğunu destekleyecek başka bilgi yoktur.

Osmanlı tarihçileri, Âşıkpaşazâde’ye dayanarak genellikle Mehmed Paşa hakkında olumsuz ifadeler kullanmakta, özellikle İstanbul’da fetihten sonra yeni getirtilenlere ve ulemâya tahsis edilen evlerden kira alınması kararındaki rolü üzerinde durmaktadır. Bunun dışında Âşıkpaşazâde onun vezirliği sırasında ulemâya ve fakirlere dağıtılması gereken in‘amları, elbiseleri ve kumaşları verdirmediğini yazar. Rum Mehmed Paşa’nın

İstanbul'daki eserleri yanında Tire'de cami, han ve türbe yaptırdığı bilinmektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

Kritovulos, Tarih-i Sultan Mehmed Hân-ı Sâni: İstanbul'un Fethi (trc. Karolidi, s. nşr. Muzaffer Gökman), İstanbul 1967, s. 110; Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s. 193, 194, 215, 216, 218, 219, 243; Tursun Beg, Târîh-i Ebü'l-Feth: The History of Mehmed the Conqueror (nşr. H. İnalcık - R. Murphey), Minneapolis-Chicago 1978, s. 58, vr. 131a; Oruç b. Âdil, Târîh-i Âl-i Osmân, Paris, Bibliothèque Nationale, Suppl. turc, nr. 1047, vr. 83a, 91a; a.e., Paris, Bibliothèque Nationale, Anc. fonds turc, nr. 99, vr. 120b, 130a; Neşrî, Cihannümâ (Unat), II, 710-711, 776-777, 782-785, 788-793; a.e. (Taeschner), I, 181, 202-205, 228, 231, 233; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, VII. Defter, s. 278-279, 291-292, 307-308, 319-322, 333, 550; Hadîdî, Tevârîh-i Âl-i Osmân (nşr. Necdet Öztürk), İstanbul 1991, s. 277, 280; İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 180, nr. 1034; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 334-335; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi III, s. 482-490; C. Imber, The Ottoman Empire 1300-1481, İstanbul 1990, s. 158, 199-200, 205, 207; Halil İnalcık, Essays in Ottoman History, İstanbul 1998, s. 94-95; Ahmet Ateş, "Ma'nevî ve Ağriboz Fetihnâmesi: Ağriboz Fethine Âit İki Vesika", Fâtih ve İstanbul, I/3-6, İstanbul 1953-54, s. 281 vd.; M. C. Şehâbeddin Tekindağ, "Mehmed Paşa", İA, VII, 594-595; A. H. de Groot, "Meḥmed Pasha, Rūm", EI² (İng.), VI, 1000.

Hedda Reındl Kıel

# RUM MEHMED PAŞA CAMİİ ve TÜRBESİ

Tire’de XV. yüzyılın ikinci yarısında inşa edilen cami ve türbe.

Tire’de Duatepe mahallesinde tenha bir yerde bulunan yapılar Fâtih Sultan Mehmed’in sadrazamı Rum Mehmed Paşa tarafından inşa ettirilmiştir. Kapısı üzerinde yer alan sülüs hatla yazılmış iki satırlık Arapça manzum kitâbe ebced hesabıyla 876 (1471-72) yılını verir. Kitâbenin sonunda caminin bânisinin adı ve bunun altında çok belirgin olmamakla birlikte 876 rakamı bulunur. Bu durumda Mehmed Paşa binayı Üsküdar’daki cami ve türbe gibi (bk. RUM MEHMED PAŞA KÜLLİYESİ) sadrazamlıktan azledilişinden hemen sonra yaptırmış olmalıdır. Mehmed Paşa’nın Tire’deki vakıfları içinde Tabakhâne Hamamı, Destimal Hanı ve Ali Hanı, elli adet dükkân, bozahâne ile arazileri ve hayvanları olduğu muhasebe kayıtlarından bilinmektedir.

Halk arasında Kestaneli Cami diye anılan cami, tek bir kubbeyle örtülü harimle üç bölümlü bir son cemaat yeri ve bunun önündeki sundurmadan meydana gelmiştir. 7,40 × 7,25 m. boyutlarındaki harimin üzerini örten alçak kasnaklı kubbenin geçişleri zarif işçiliğe sahip üçgenlerle sağlanmış, kubbenin ağırlığı 0,90 m. kalınlığındaki duvarlara bindirilmiştir. Yüksek tutulmuş bir silme içinde yer alan çokgen biçimli mihrap nişi altı sıra mukarnas kavsaralıdır. Ahşap minberi ise son

derece yalındır. Cephelerin tamamında ikişer pencere bulunmaktaysa da bunların bir kısmı daha sonra kapatılmıştır. Ayrıca kubbe kasnağında üç pencere vardır. Harim kapısı zikzaklı hatlara sahip, bir dekorasyonla taçlandırılmış kemerli bir açıklık halindedir. Caminin kuzeybatı köşesine bitişik konumdaki tek şerefeli tuğla gövdeli minare kübik bir kaide üzerinde yükselir. Küp kısmında üçgenlerle önce sekizgene, ardından silindirik gövdeye geçiş sağlanmıştır. Şerefe altı beş sıra mukarnaslıdır. Son cemaat yeri sekiz dilimli üç adet kubbe ile örtülü olup bunlardan ortadaki diğerlerine göre daha küçüktür. Bunları sivri kemerli pâyeler taşımaktadır.

Bu revak kemerinin alınlıklarında tuğlanın dekoratif olarak kullanılmasıyla farklı motifler uygulanıp son derece gösterişli bir cephe görünümü ortaya çıkarılmış ve girift taş bezemenin içinde çeşitli geometrik motifler kullanılmıştır. Köşelerde dikdörtgen biçimli panolarda kûfî hatla kelime-i tevhid yazıları bulunur. Son cemaat yeri revakının önüne XIX. yüzyılın sonlarında ahşap bir sundurma eklenmiştir. İnce uzun, silindirik gövdeli ahşap sütunların desteklediği ahşap çatı alaturka kiremitle kaplıdır. Bu sundurmanın önündeki şadırvan kalın gövdeli dört adet devşirme sütunun taşıdığı, kiremitle kaplı ahşap bir çatıyla örtülü olup çokgen biçimli bir havuza sahiptir.

Caminin güneybatısında mezar taşları dağılmış olan hazîrenin içinde yer alan türbe altıgen gövdeli, prizmatik külâhlı, baldaken plan tipinde inşa edilmiştir. Kenarları 3,45 m. olan bu düzgün altıgen şeklindeki türbenin kemer açıklıkları sonradan örüldüğünden yakın zamana kadar özgün plan tipini yansıtmamaktaydı. Cephelerdeki açıklıkların içinin ince tuğlalarla örülüp kapatılması Osmanlı döneminde belki de statikle ilgili bir endişe sebebiyle yapılmıştır. Her köşesinde kaba taş ve tuğlanın kullanılmasıyla inşa edilen ayaklar tuğladan sivri kemerlerle bağlantılıdır. Çatı hizasında testere dişi sırasını takiben altıgen biçimli prizmatik tuğla külâh örülmüştür. Türbe kapısı durumundaki, madenî parmaklıklı kapı kanatlarıyla kapanan açıklık mezar yapısının kuzeybatı yönüne rastlayan kenarında bulunmaktadır. Diğer kemer açıklıkları da aynı şekilde parmaklıklarla kapatılmıştır. İçte de altıgen plan arzeden yapının örtüsü üç sıra mukarnaslı üçgen geçişlere sahip bir kubbedir. Türbe sadece iki küçük mazgal pencere ile ışık almakta olup içinde moloz taştan örme basit bir sanduka bulunmaktadır. Mezar taşının üzerinde mezarın kime ait olduğuna dair bir ibare yoktur. Fakat Rum Mehmed Paşa'ya ait olamayacak kadar sıradan olduğu gibi paşanın ölümüyle ilgili tarihî kayıtlarda onun İstanbul'da vefat edip Üsküdar'daki caminin hazîresine defnedildiği yazılıdır. Türbede bir taşra şehrinde görülemeyecek kalitede bir tuğla işçiliği göze çarpar. Meandırlar, serbest geometrik desenler ve dört adet kare panoda kûfî "Muhammed" yazısı ile zengin bezemeli cepheler elde edilmiştir. Camide kesme taş ve tuğlanın kullanıldığı özenli bir duvar işçiliği görülmektedir. Tuğla işçiliğinin baskın çıktığı yerler minare gövdesi ve türbedir. Her iki binada benzer tuğla işçiliğinin bulunması cami ve türbenin aynı dönemde ve aynı taşçı ustaları tarafından yapıldığını gösterir. Bugün iyi durumda

olan her iki yapı Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından oldukça başarılı şekilde restore edilmiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s. 170-171, 173, 200-201; Sicill-i Osmânî, IV, 104; R. M. Riefstahl, Cenubu Garbî Anadolu'da Türk Mimarisi (trc. Cezmi Tahir Berktin), İstanbul 1941, s. 28, rs. 57; Faik Tokluoğlu, Tire, Tire 1964, s. 10, 18; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi IV, s. 858-860, rs. 1269-1273; İnci Aslanoğlu, Tire'de Camiler ve Üç Mescit, İstanbul 1978, s. 48-51, rs. 85-92, şekil 36-38; Orhan Cezmi Tuncer, Anadolu Kümbetleri: II Beylikler ve Osmanlı Dönemi, Ankara 1991, s. 240-242; Hakkı Önkal, Tire Türbeleri, Ankara 1991, s. 77-88; a.mlf., "Türk Türbe Mimarisinde Tire Türbelerinin Yeri", Türk Kültüründe Tire (haz. Mehmet Şeker), Ankara 1994, s. 116-117, rs. 4; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 1986, s. 101; A. Munis Armağan, Devlet Arşivlerinde Tire, İzmir 2003, s. 230-231, 319; Halim Baki Kunter, "Tire Minareleri", Arkitekt, VI/12, İstanbul 1936, s. 337-339; İlhan Akçay, "Tire'de Fatih Devrine Ait Eserler", TY, IV/8 (1965), s. 34-36; M. C. Şehâbeddin Tekindağ, "Mehmed Paşa", İA, VII, 594-595.

Enis Karakaya

# RUM MEHMED PAŞA KÜLLİYESİ

İstanbul Üsküdar'da XV. yüzyılın ikinci yarısına ait külliye.

Şemsi Paşa Camii'nin üstündeki sırtta kendi adıyla anılan mahallede yer alan külliye, Fâtih Sultan Mehmed döneminde kısa bir süre sadrazamlık yapan Rum Mehmed Paşa tarafından 876 (1471-72) yılında inşa ettirilmiştir. Cami, türbe, medrese, hamam ve imaretten oluşan külliyeden günümüze yalnızca cami ile türbe ulaşmıştır.

Fetihten sonra şehirde inşa edilen ilk dinî binalardan olan Rum Mehmed Paşa Camii tabhâneli camiler grubuna girer. Ancak merkezî kubbenin mihrap yönünde bir yarım kubbe tarafından desteklenmesi yapıdaki önemli bir farklılıktır. Binanın iki yanındaki kubbeli ikişer küçük oda

tabhâne kısmını oluşturur. Yuvarlak formlu, sekiz pencereli kasnak üzerinde yükselen ana kubbeye geçiş pandantiflerle sağlanmakta olup ağırlık geniş tuğla kemerler tarafından taşınmaktadır. Yarım kubbeli örtü sistemi sebebiyle güney kısmı dışındaki cepheleri hareketlendiren bu kemerlerle kavisli bir görünüm elde edilirken kemerlere kadar olan kısımdaki kesme taş örgüsü bu noktadan itibaren taş-tuğla almaşık örgüye dönüşür. Kirpi saçakla nihayetlenen cepheler tuğla kemerli pencerelerle değerlendirilmiş, doğu ve batı cephelerine birer çörten yerleştirilmiştir.

Cami, yapısında önemli değişikliklere yol açan onarımlar geçirmiştir. 1953 yılında gerçekleştirilen restorasyonda o döneme kadar düz bir saçakla nihayetlenen kasnak, tuğla kemerlerin örülmesi sonucu yüzeyindeki pencerelerin saçaktan yukarı taşmasıyla dalgalı bir görünüm kazanmıştır. Benzer durum mihrap yarım kubbesini taşıyan kasnakta da mevcuttur. Bu süreçte son cemaat yeri de yeniden ele alınmış, kubbeli revakının yıkılması üzerine önce 1950 yılındaki onarımda son cemaat yeri ahşap çatı ile örtülmüş, 1953'te altı sütuna oturan tuğla kemerlerin taşıdığı beş kubbeli görünümüne kavuşturulmuştur. Ahşap taklidi betonarme gergileri de bu onarımdandır. Sivri kemerli revak dizisini taşıyan, bazıları birkaç parçalı mermer sütunlar kaidesiz olup bezemesiz şişkin başlıklara sahiptir. Son

cemaat duvarı ortada giriş, iki yanda ikişer pencere ile değerlendirilmiştir. Dikdörtgen biçiminde sivri hafifletme kemerli alt pencereler harime, sivri kemerli, dışlıklı üst pencereler ise tabhâne mekânlarına açılmaktadır. Küfeki taşından giriş kapısı silmeli bir çerçeve içine alınmış olup sivri formlu kemer aynasında ebced hesabıyla yapının inşa tarihini veren iki beyitlik Arapça kitâbe yer almaktadır. Basık kemerli mermer kapının iki yanı istiridye kabuğu şeklinde nihayetlenen çokgen kesitli birer nişe sahiptir.

Harime önünde ufak bir sahanlığın, yanlarında ise pabuçlukların yer aldığı birkaç basamakla ulaşılır. İki yanındaki ahşap mahfillerden biri hanımlar mahfili olarak kullanılırken hoca odasına dönüştürülmüş olan batıdaki mekânı köşeli, sivri formlu babalara oturan pahlı direkler tarafından taşınmaktadır. Kasetli bir tavan üzerinde yükselen üst kat konsollarla desteklenmiş olup bu kata doğu yönünde yer alan basamaklarla ulaşılmaktadır. Merkezî kubbenin örttüğü mekândan geniş bir kemerle asıl ibadet mekânına geçilir. Bir sekiyle yükseltilen bu bölümün yarım kubbeli örtü sistemine geçiş, uçlarından üçlü iri mukarnas dilimlerinin sarkıtıldığı tromplarla sağlanmıştır. Tromp içlerine ve mihrap üstüne üç adet tepe penceresi açılmıştır. Mihrabın iki yanı ile doğu ve batı duvarlarında da birer pencere yer almakta olup bunlar derin nişlerle iç mekâna açılır. Merkezî kubbenin oturduğu kemerlerin altına iki sıra halinde yedi pencere yerleştirilmiştir. Eski fotoğraflarda sekizi sağır olmak üzere on altı pencereli olduğu görülen kasnak günümüzde sekiz pencerelidir. Barok dönem kalem işleriyle tezyin edildiği bilinen iç mekân bugün sıvalı olup kubbe içlerinde yer yer Fâtih dönemine ait nakışlara rastlanmaktadır. Eni boyuna oranla geniş tutulan alçı mihrap silmeli bir çerçeve içinde yer alır. İki yanda birer sütunçe ile sınırlanan çokgen planlı niş mukarnaslı kavsara ile son bulmaktadır. Minber ve vaaz kürsüsü yenidir. Harimin iki yanında yer alan tabhâne odaları ana kubbenin örttüğü orta mekâna basık kemerli ikişer kapı ile açılmaktadır. Harimden daha alçakta yer alan odalar alt ve üst sıra pencerelere sahip olup her biri ocaklı ve dolaplıdır. Pandantifli kubbeleri çokgen kasnak üzerinde yükselen mekânlar günümüzde depo olarak kullanılmaktadır.

1953'te onarım gören minare, caminin beden duvarına batı yönünden bitişik olup şerefe altı ve küp bölümü mukarnaslı bezeme ile süslenmiştir. Ajurlu

şerefe korkuluğu geometrik desenli minarenin silindirik, kalın gövdesine karşılık onarım gören petek bölümü ince ve çokgen planlıdır. Tuğla malzeme kullanımı, dalgalı saçak hatları, yuvarlak kubbe kasnağı gibi özelliklerinden dolayı Bizans dinî mimarisini andırdığı ileri sürülen Rum Mehmed Paşa Camii'nin bu özelliğinin bânisinden kaynaklandığı söylenmiş ve eleştirilere uğramıştır.

Caminin güneybatı yönünde yer alan sekizgen planlı, kubbeli türbede Rum Mehmed Paşa'nın medfun olduğu kabul edilmekle birlikte bir rivayete göre Tire'deki caminin yanındaki türbede cesedi, burada ise başı gömülüdür. Küfeki taşından inşa edilen yapının her cephesine sivri hafifletme kemerli, dikdörtgen formlu alt ve sivri kemerli, dışlıklı üst pencereler açılmıştır. Yapıya kuzeyde yer alan mermerden basık kemerli bir kapıyla girilmektedir. İç mekânı geçmişte kalem işleriyle tezyin edildiği anlaşılan türbenin önünde bir hazîresi vardır.

Muhtemelen caminin kuzeybatı yönünde bulunan ve Hadîkatü'l-cevâmi'de harap olduğu belirtilen medrese günümüze ulaşmamıştır. Ayvansarâyî ayrıca caminin yakınında yer alan ve zamanımıza kadar gelmeyen bir hamamdan söz eder ki

bunun Üsküdar'ın en eski hamamı olduğu düşünülmektedir. Klasik Türk hamam mimarisinin örneklerinden bu çifte hamam 1303 (1886) yılında onarım görmüştür. Yapının ahşap camekân bölümünün sağındaki basamaklardan üst kattaki soyunma odalarına ulaşılmaktaydı. Ilıklık bölümleri dikdörtgen planlı olan hamamda sıcaklıklar dört eyvanlı ve dört köşesi halvet hücreli olarak planlanmıştı. Sıcaklıkta orta birim büyük kubbe, eyvanlar yarım kubbe, halvetler ise küçük kubbelerle örtülü idi. Rum Mehmed Paşa Camii'nin yakınında yer aldığı bilinen imaret de günümüze ulaşmamıştır. Rum Mehmed Paşa burası için Unkapanı'nda bir hamam, evler ve dükkânlar, Manisa'da yaptırdığı bir bedestenle Fâtih Sultan Mehmed'in kendisine hediye ettiği Dimetoka'nın Ada nahiyesindeki Toyca-Oruzlu köyünü vakfetmiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', II, 195; Konyalı, İstanbul Âbideleri, s. 90-91; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 334-335; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi III, s. 482-490; a.mlf., Fatih Devri Mi'mârîsi, İstanbul 1953, s. 219-223; a.mlf., Fatih Devri Mi'mârî Eserleri, İstanbul 1953, s. 14-16; Semavi Eyice, İlk Osmanlı Devrinin Dinî-İçtimaî Bir Müessesesi: Zaviyeler ve Zaviyeli Camiler, İstanbul 1963, s. 43; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1965, II, 56; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, London 1971, s. 114-115; Cahid Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976, s. 341-343; Konyalı, Üsküdar Tarihi, I, 249-252, 375-379, 445; II, 291, 444; M. Nermi Haskan, İstanbul Hamamları, İstanbul 1995, s. 135-138; Ahmet Gül, Osmanlı Medreselerinde Eğitim-Öğretim ve Bunlar Arasında Dâru'l-Hadîslerin Yeri, Ankara 1997, s. 67; Yekta Demiralp, Erken Dönem Osmanlı Medreseleri (1300-1500), Ankara 1999, s. 18; Abdülhamit Tüfekçioğlu, Erken Dönem Osmanlı Mimarîsinde Yazı, Ankara 2001, s. 353-354; "Eski Hamam", İst.A, X, 5285-5287; İ. Aydın Yüksel, "Rum Mehmed Paşa Camii ve Türbesi", DBİst.A, VI, 346-347.

Tuğba Erzincan

# RÛM SÛRESİ

(سورة الروم)

Kur’ân-ı Kerîm’in otuzuncu sûresi.

İlk âyetlerinde Bizanslılar’dan (Rûm) bahsedildiği için bu adla anılmıştır. Mekke döneminin sonlarında nâzil olan sûrenin 17. âyetinin Medine’de indiği ileri sürülmüşse de bu rivayet isabetli görülmemiştir (M. Tâhir İbn Âşûr, XXI, 5-6). Altmış âyet olup fâsılaları “ن ،م ،ر” harfleridir. Rûm sûresinde müminlere cesaret veren bir girişten sonra Allah’ın varlığı, birliği, ilmi ve kudretiyle âhirete imandan söz edilmektedir. Sûrenin ilk âyetlerinde (1-7), daha önce başlayıp Mekke döneminde devam eden İranlılar ile Bizanslılar arasındaki savaşa değinilmektedir. Müslümanlar, kitap ehli olan Bizanslılar’ın puta tapan İranlılar’a galip gelmesini isterken Mekke müşrikleri bunun aksini arzu ediyordu. Ancak savaş Bizanslılar’ın aleyhine neticelenmiş ve Araplar’a yakın bazı topraklar İranlılar’ın eline geçmişti. Müşrikler bu durumu müslümanların aleyhine kullanmak istemiş, bunun üzerine nâzil olan sûrenin ilk âyetlerinde birkaç yıl içinde Bizanslılar’ın İranlılar’a galip geleceği, o zaman müminlerin sevineceği ve bütün bunların Allah’ın yardımıyla olacağı haber verilmiştir. Kaynaklar bu zaferin İslâmiyet’in Medine döneminde gerçekleştiğini yazmaktadır (Tirmizî, “Tefsîr”, 30; Taberî, XXI, 20-27; İbn Kesîr, V, 341-345). Hurûf-ı mukattaa ile başlayan sûrelerin ilk âyetlerinde vahiy ve nübüvvetin ispatı konu edildiği halde Rûm sûresinin de içinde yer aldığı üç sûrede (diğerleri Meryem ve Ankebût) başka konular hakkında açıklamalar yapmaktadır.

Sûrenin birinci bölümünde âhirete inanmanın dinî hayat açısından önemi üzerinde durulur. Aslında yaratılıştan sahip kılındığı akıl sayesinde Allah’ın her yerde var olan kanunlarını müşahede edebilen kimse tabiatın ve insan türünün boşuna yaratılmadığını anlar. Birçok âyette belirtildiği gibi gökler ve yer insan için, insan da Allah’a kul olmak için yaratıldığına göre (ez-Zâriyât 51/56) ölümden sonra ikinci hayatın varlığı zaruri hale gelir. Dünya hayatında iman edip yararlı işler yapanlar âhirette rableriyle karşılaşacakları cennette bulunacaklar, Allah’ın âyetlerini ve âhiret hayatını inkâr edenler

ise kötü âkıbete mâruz kalacaklardır ve taptıkları putlar kendilerine hiçbir fayda sağlamayacaktır (âyet: 8-16).

İkinci bölümde, gece ve gündüz vakitlerinde Allah'ı anmanın gereği vurgulanıp kâinatta bütün övgülerin O'na has olduğu ifade edildikten sonra tabiatın yaratılışı ve işleyişinden çeşitli örnekler verilir. Cenâb-ı Hakk'ın varlığına, birliğine, yaratıcılığın temel ilkelerini oluşturan ilim, kudret ve iradesinin yetkinliğine deliller getirilir. Bu arada insan türünün devamı için gerekli olan evlilik müessesesinin temel ilkelerinin maddî ve ruhî tatmin, sevgi ve merhamet olduğu ifade edilir (âyet: 21). İnsan hayatı için elverişli olan güneş sisteminin düzeninin O'nun emrinde olduğu bildirilir ve dilediği zaman bu düzenin bozulup ikinci hayatın başlayacağı beyan edilir (âyet: 25-27). Ardından tevhid inancı bir temsille açıklandıktan sonra Hz. Peygamber'e hitap edilerek ondan müşriklere iltifat etmemesi ve Allah'ın insan türünün fıtratına yerleştirdiği dosdoğru dinin (Hanîf) gereklerini yerine getirmesi istenir. Şirkin insan onurunu kırıp şahsiyeti zedelediği belirtilir, karşılıksız yardımda bulunmaya teşvik edilir, yine tabiatın işleyişinden örnekler verilip tevhid inancı pekiştirilir. Tekrar Resûlullah'a hitap edilerek onun, yetenekleri tıpkı bir ölüdeki gibi mânevî âleme kapalı olanlara ve sağırlara hidayet yolunu gösteremeyeceği ifade edilir, bunların yerine Allah'ın âyetlerine içtenlikle inanıp O'na teslim olanlara önem vermesi istenir (âyet: 17-53).

Sûrenin bundan sonraki kısmında tekrar âhiret hayatına geçilir; insanın dünyaya gelişinden itibaren geçirdiği merhalelere işaret edilerek kıyamet söz konusu edilir. O gün günahkârların ve özellikle zalimlerin kabul edilecek hiçbir mazeretlerinin olmayacağı, hiçbir temennilerinin karşılık bulmayacağı belirtilir (âyet: 54-57). Sûrenin son üç âyetinde aklını gerçeklere yönelten, gönlünü de onlara açık tutan kimselere Kur'an'da her çeşit misalin getirildiği, ancak küfre ve inkâra sapanların bunlardan etkilenmeyeceği anlatılır. Resûl-i Ekrem'e hitap edilerek hakkın galip geleceği konusundaki ilâhî vaadin bir gün mutlaka gerçekleşeceği belirtilir. Bunun için sabretmesi ve işin iç yüzüne vâkıf olamayanların kendisini hafife almasından etkilenmemesi istenir.

İslâmiyet'in doğuşundan on yıl kadar sonra nâzil olduğu anlaşılan Rûm

sûresinde Mekkî sûrelerde en çok vurgulanan Allah'ın birliğine ve âhirete iman konuları

işlenmiş, bu arada imandan sonra yaratana yönelik en büyük görev olarak namaz, yaratılmışlara yönelik en büyük görev olarak malî yardım üzerinde durulmuş, başarmak için de sabır ve samimiyet tavsiye edilmiştir.

Bazı tefsir kaynaklarında Übey b. Kâ'b yoluyla Hz. Peygamber'e nisbet edilen, "Rûm sûresini okuyan kimseye yer ve gök arasında Allah'ı tesbih eden meleklerin sayısının on katı mükâfat verilir, o gün ve gecede kaybettiği sevapları kazanmış olur" meâlindeki rivayetin (meselâ bk. Zemahşerî, IV, 590; Beyzâvî, III, 353) mevzû olduğu kabul edilmiştir (Zemahşerî, I, 346; Muhammed et-Trablusî, II, 719). Rûm sûresi hakkında yapılan çalışmalar arasında Abdülmün'im Abdüşşefî' Seyyid Hasan'ın Nemâẕic mine'l-ḥaḍâreti'l-Ḳurʾâniyye fî sûreti'r-Rûm (Kahire 1985) ve Abdülhamîd Zeynüddin Rızâ Hûce'nin ed-Daʿve ila'llāh fî sûreti'r-Rûm (doktora tezi, 1410/1990, el-Câmiatü'l-İslâmiyye [Medine]) adlı eserleri zikredilebilir.

## BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Câmiʿu'l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, XXI, 20-27; Vâhidî, Esbâbü'n-nüzûl, Kahire 1379/1959, s. 197; Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Riyad 1418/1998, I, 346; IV, 590; Beyzâvî, Envârü't-tenzîl, Beyrut 1410/1990, III, 353; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm, Beyrut 1385/1966, V, 341-345; Muhammed et-Trablusî, el-Keşfü'l-ilâhî ʿan şedîdi'ż-żaʿf ve'l-mevżûʿ ve'l-vâhî (nşr. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Mekke 1408/1987, II, 719; Abdullah Mahmûd Şehhâte, Ehdâfü külli sûre ve maḳāṣıdühâ fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Kahire 1980, I, 289-292; M. Tâhir İbn Âşûr, et-Taḥrîr ve't-tenvîr, Beyrut 1420/2000, XXI, 5-13; Ca'fer Şerefeddin, el-Mevsûʿatü'l-Ḳurʾâniyye ḫaṣâʾişü's-süver, Beyrut 1420/1999, VII, 1-25; Zuhûr Ahmed Azher, "er-Rûm", UDMİ, X, 395-396; Seyyid Muhammed Hüseynî - Mahbûbe Müezzin, DMT, IX, 363-364.

M. Kâmil Yaşaroğlu

# RÛME KUYUSU

(بئر رومة)

Medine’de Hz. Osman tarafından satın alınarak vakıf haline getirilen kuyu.

Medine’nin güneybatısında yer alan Akīk vadisinin aşağı kısmında sel sularının toplandığı yerde şehrin en eski kuyularından biridir. İlk defa kimin tarafından kazıldığı bilinmeyen kuyu bir ara kapanmış, İslâmiyet’in doğuşu sırasında Müzeyneliler’den biri tarafından yeniden açılmıştır. Adını, bu kuyudan insanlara su dağıtan Rûme adlı bir kadından veya daha sonra mülkiyetini ele geçiren Rûme el-Gıfârî adlı şahıstan ya da Akīk’in bu bölgesinin aynı isimle anılmasından aldığı rivayet edilmektedir (Belâzürî, II, 200).

Hicretten sonra müslümanlar Medine’de içme suyu sıkıntısı çekmeye başladı. Şehrin içme suyu kaynaklarının başında gelen Rûme Kuyusu’nun sahibi olan ve bazı rivayetlerde yahudi olduğu bildirilen kişi kuyunun suyunu satıyordu. Resûlullah ona ücret almaktan vazgeçmesini teklif edince geçim için başka bir gelirinin bulunmadığını belirterek bunu kabul etmedi. Bunun üzerine Resûl-i Ekrem, kuyuyu satın alıp müslümanların istifadesine sunacak şahsa bu hizmetine karşılık olarak cennetin verileceğini, bütün günahlarının bağışlanacağını, kendisine cennette bu kuyudan daha güzel bir su kaynağının verileceğini bildirdi (Buhârî, “Müsâḳāt”, 1, 74; Tirmizî, “Menâḳıb”, 57; İbn Sa‘d, I, 392). Hz. Osman, Rûme Kuyusu’nu satın almak istedi. Sahibi tamamını satmaya yanaşmayınca yarı hissesini alarak kuyuyu nöbetleşe kullanmak üzere onunla anlaşma yaptı. Daha sonra ortağı kendi hissesini de satmak isteyince tamamını aldı ve müslümanların kullanımına sundu. Kaynaklarda Hz. Osman’ın Rûme Kuyusu’na 20.000, 30.000, 35.000 veya 40.000 dirhem ödediği rivayet edilir. Bu rivayetlerden aynı zamanda Hz. Osman’ın kuyunun tabanını genişleterek suyunu arttırdığı anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber, Bi’rü Osman adıyla da meşhur olan Rûme suyundan Hendek Gazvesi’nde içerek suyun tadını övmüştür (a.g.e., I, 390, 392). Hz. Osman’ın İslâm’da ilk vakıf örneklerinden biri olan bu davranışı Resûl-i Ekrem tarafından övüldüğü gibi Medineliler’in hâfızasında da derin

izler bırakmıştır. Hz. Osman, evini kuşatan isyancıları vazgeçirebilmek için onlara Rûme Kuyusu'nu satın alması ve Tebük ordusunu donatması gibi cennetle müjdelenmesine vesile olan iyiliklerini de hatırlatmıştı.

Ömer b. Abdülazîz gibi Medine valileri tarafından Rûme Kuyusu'na özel önem verilmiş ve taşla örülerek muhkem hale getirilmiştir. Ancak Abbâsîler döneminde Medine'nin nüfusunun azaldığı yıllarda şehir merkezinden oldukça uzakta bulunan Rûme Kuyusu'nun suyuna ihtiyaç duyulmadığı da olmuştur. Bununla birlikte kuyu Medine'nin en kaliteli suyu olma özelliğini hiçbir zaman kaybetmemiş ve Medine'ye gelenler tarafından ziyaret edilmiştir (İbn Cübeyr, s. 151; İbn Battûta, I, 144). Daha sonra kullanılamaz hale gelen kuyuyu 750'de (1349) Mekke Kadısı Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed etTaberî ıslah etmiş ve suyunu arttırmak için tabanını tekrar genişletmiştir. Medine'ye üç defa giden Ayyâşî (ö. 1090/1679), şehre uzaklığından dolayı Rûme Kuyusu'nu ancak bir defa ziyaret edebildiğini kaydeder (er-Riḥletü'l-ʿAyyâşiyye, I, 268). 1040 (1630-31) yılında yeniden tamir edilen kuyunun çevresi ağaçlandırılmış ve yanına küçük bir

mescid inşa edilmiştir. Ardından Medine'ye gelen yabancıların ve fakirlerin geceledikleri bir mekân haline gelmiştir (Mir'âtü'l-Haremeyn, II, 1075). Osmanlı döneminde birkaç defa tamirat geçiren Rûme Kuyusu, Medine Suûdî idaresine geçince Mescidi Nebevî'ye ait vakıf alanı içerisinde kalmıştır. Günümüzde etrafında iki ayrı kuyunun kazıldığı Rûme Kuyusu süs bitkileri ekimiyle deneme üretiminin yapıldığı bir alanda bulunmaktadır.

## BİBLİYOGRAFYA

İbn Saʻd, eṭ-Ṭabaḳāt (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1410/1990, I, 390, 392; İbn Şebbe, Târîḫu'l-Medîneti'l-münevvere, I, 152-154; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), II, 200-202; İbn Cübeyr, er-Riḥle, Beyrut, ts. (Dârü'ş-şarkı'l-Arabî), s. 151; İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî, ed-Dürretü'ṯ-ṯemîne fî târîḫi'l-Medîne (nşr. M. Zeynühüm M. Azeb), Kahire 1416/1995, s. 107-109; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 299-300; Cemâleddin el-Matarî, et-Taʿrîf bimâ enseti'l-hicre min meʿâlimi Dâri'l-hicre (nşr. Saîd Abdülfettâh),

Mekke 1997, s. 157-159; İbn Battûta, Tuḥfetü'n-nüẓẓâr, I, 144; Semhûdî, Vefâʾü'l-vefâʾ bi-aḫbâri dâri'l-Muṣṭafâ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1404/1984, III, 967-971; Ayyâşî, er-Riḥletü'l-ʿAyyâşiyye, Rabat 1397/1977, I, 268; Mir'âtü'l-Haremeyn, II, 1075; M. M. Hasan Şürrâb, Aḫbârü'l-vâdi'l-mübârek el-ʿAḳīḳ, Medine 1405/1985, s. 132-133.

Mustafa Sabri Küçükaşçı

# RUMELİ

Osmanlılar’ın Balkan yarımadasına verdikleri coğrafî isim ve bu bölgeyi içine alan eyalet.

Bizanslılar’ın kendileri ve ülkeleri için kullandıkları Romaioi, Romania kelimeleri İslâm dünyasında onların Rum, Doğu Roma İmparatorluğu ülkesinin de “bilâdü’r-Rûm” veya “memleketü’r-Rûm” şeklinde tanınmasına yol açmış, bu tabirler, Anadolu’nun Türk-İslâm hâkimiyeti altına girmesinden sonra Rum ismiyle Bizans idaresinde bulunmuş Anadolu’yu gösteren bir coğrafî ad olarak yaygınlaşmıştır. Batılı seyyahlar, XIII. yüzyılda Türkler’in idaresindeki Anadolu’ya Turquemenie (Turquie) ve Bizans İmparatorluğu’na tâbi yerlere Romanie (Romania) diyorlardı. Nihayet bu tabir, daha ziyade Ortodoks Yunan mezhebinin hâkim bulunduğu Balkan yarımadasını ifade etmeye başladı. Osmanlı Türkleri, Balkanlar için Rum-ili adını Romania’dan aldılar ve Anadolu’ya karşı denizin ötesinde Bizanslılar’dan fethettikleri bölgeler için kullandılar. Yalnız Rum adı ise eski mânasını muhafaza ederek Anadolu’da Selçuklular’ın hâkim olduğu yerleri gösteren coğrafî bir isim olarak kaldı. Rumeli, tarihî bir adlandırma olmasının dışında günümüzde İstanbul şehrinin Boğaz’ın batısında kalan kesimlerinin adı olarak Rumeli yakası şeklinde kullanılmakta, ayrıca bu yakada Rumelihisarı ve Rumelikavağı gibi semt adlarına, Boğaz’ın daha yukarı kesimlerinde Rumelifeneri gibi köy isimlerine rastlanmaktadır.

Bizans İmparatoru I. Iustinianos zamanında imparatorluğun kuzey sınırları Tuna ve Drava ırmakları idi. Osmanlı hükümdarları da I. Bayezid’den itibaren Tuna nehri güneyinde uzayan yarımadayı kendi hâkimiyet sahaları şeklinde düşündüler ve Ege denizi adalarını (Eğriboz, Midilli, Rodos) aynı coğrafî-siyasî sınırlar içine soktular. II. Murad, Macaristan ile 1444’te yaptığı antlaşmada Macarlar’ın Tuna’yı aşmayacağına dair söz alırken açıkça bu geleneği takip etmekteydi.

Anadolu Türkleri’nin Balkanlar’da ilk yerleşmesi 660’ta (1262) Selçuklular’dan II. İzzeddin Keykâvus’un Bizans’a kaçıp sığınması

hadisesiyle alâkalıdır. İmparator VIII. Mikhail Palaiologos ona ve askerlerine yerleşmek üzere Dobruca ilini tahsis etti. Bunun üzerine Anadolu'dan kendisine taraftar olan bir göçebe Türk grubu Sarı Saltuk Baba ile beraber Dobruca'ya geçti ve otuz kırk oba ile iki üç kasaba oluşturdu. Babadağ kasabasını İbn Battûta 730 (1330) tarihlerinde zikreder. XIII. yüzyılın ikinci yarısında Altın Orda Hanı Berke ve ondan sonra Emîr Nogay, Balkan işlerine yakından müdahale ettiler ve Dobruca'daki müslüman Türkler'i himayeleri altına aldılar. Aşağı Tuna üzerinde Sakçı (İsakça) bu tarihlerde bir müslüman şehri ve Emîr Nogay'ın bir karargâhı olarak zikredilmektedir. Nogay'ın ardından Altın Orda Hanı Tohtu, Sakçı'ya oğlu Tukal Boga'yı yerleştirdi. Nogay'ın oğlu Çeke'yi (Çaka) öldüren Bulgarlar, Dobruca Türkleri'ni rahatsız etmeye başladı. Bunun üzerine Dobruca Türkleri'nden bir kısmı 1307-1311 arasında Anadolu'ya döndü; kalanlar ise Hıristiyanlığı kabul etti. 1365 yılına doğru Dobruca'da Balık ve kardeşi Dobrotiç idaresinde kurulmuş olan Dobruca Despotluğu'nu bu Türkler ile hıristiyan Kumanlar'ın kurdukları kuvvetle ileri sürülebilir. Despotluğun merkezi başlangıçta Kalliakra, Osmanlı Türkleri geldiği sırada ise Varna idi.

Batı Anadolu'yu fetheden Aydınoğulları, Saruhanoğulları ve Karesi beyleri donanmalarıyla Ege denizini geçerek Balkanlar'a akınlar yapmaya başladı. Bu akınların en tanınmış kahramanı Aydınoğulları'ndan Gazi Umur Bey'dir. 749'da (1348) Umur Bey'in vefatıyla Aydınoğulları'nın Latinler'le uğraşmaya mecbur kalması sonucu Rumeli harekâtında öncülük Osmanlılar'a geçti. Sırbistan Kralı Duşan'ın 1345'te ölümünün ardından müttefiki Bizans İmparatoru VI. Ioannes Kantakuzenos'un kızıyla evlenen Orhan Bey, Balkanlar'daki etkisini arttırdı. Bizans İmparatorluğu'nda patlak veren ikinci iç savaşta Sırplar ve Bulgarlar, V. Ioannes Palaiologos'u desteklerken Osmanlılar, Kantakuzenos'un yanında yer aldı. Orhan Gazi'nin, oğlu Süleyman Paşa kumandasında gönderdiği 10.000 kişilik bir kuvvet V. Ioannes'i destekleyen Sırp-Yunan kuvvetlerini bozguna uğrattı. 753 (1352) sonbaharında kazanılan bu zafer Osmanlılar'ın Rumeli'de yerleşmesini sağlayan bir dönüm noktasıdır. Bu tarihe doğru Rumeli artık Anadolu gazileri için dâimî bir faaliyet sahası haline geldi. Kendiliğinden toplanan gazi grupları, Bizans'ın iç mücadelelerine katılmak yahut Sırplar'a ve Bulgarlar'a karşı yapılan harekâtı desteklemek ve akın yapmak üzere sık sık Rumeli'ye geçmeye başladılar.

Kantakuzenos, Süleyman Paşa’nın bu sefer esnasında Trakya’da bazı noktaları ele geçirdiğini ve boşaltmak istemediğini bildirir ve bunlar arasında yalnız Tzympe’yi (Çimbi, Cinbi, Cimbini) zikreder. Osmanlı kronikleri ise onun Çimbihisarı’nı, Aya-Şiline’yi (Aya-Şilonya), Od-Köklek’i (Balabancık), Eksamilye’yi (bugün Eksamil), Akça-Burgos’u fethettiğini yazar. 1352’de Süleyman Paşa’nın işgal ettiği ve Kantakuzenos’un boşaltılmasına çalıştığı yerler bu hisarlar olmalıdır. Buna göre Osmanlılar’ın Rumeli’de ilk yerleşmesi 1352 yılında Gelibolu’nun berzah kısmında vuku bulmuştur. Gelibolu’nun fethi bundan iki yıl sonradır. Güvenilir çağdaş bir kaynağa dayandığı bugün kesin olarak meydana çıkan Enverî’nin Düstûrnâme’sine göre Osmanlılar’ı Rumeli’ye geçip yerleşmeye teşvik eden Gelibolu tekfuru Asen’in oğludur. Bu zat Müslümanlığı kabul etti ve Melik adını aldı. Onun teşvikiyle Lapseki’de bir gemi yapıldı ve asker sevkedilerek karşı sahilde önce baskınla Akça-Burgos zaptedildi, ardından Kozludere’ye 3000 asker geçip Bolayır’ı aldı. 2 Mart 1354’te bir deprem neticesinde kale surlarının yıkılması üzerine Osmanlılar gelip müdafaasız Gelibolu’yu ele geçirdiler. Kantakuzenos’un verdiği bilgiye göre kendisi 10.000 altın gönderip Çimbihisarı’nı Süleyman’dan almaya çalıştığı bir sırada “Allah’ın takdiri” ile şiddetli bir deprem Trakya’daki şehirlerin hemen hemen tamamını harap etmiş, halk henüz surları ayakta duran

şehirlere kaçıp sığınmıştır. Süleyman Paşa bu şehirleri ve bu arada Gelibolu’yu zaptetti. Anadolu’dan Türk halkını getirterek bu şehirlere yerleştirdi. Osmanlılar’ın Rumeli’de yerleşmesi İstanbul’da büyük heyecan ve telâş uyandırdı, bundan sorumlu tutulan Kantakuzenos imparatorluk tahtından ayrılmak zorunda kaldı.

Süleyman Paşa, Gelibolu’yu Rumeli’de merkez edinip akınlardan sonra oraya dönerdi. Onun Rumeli’deki fetihleri Migalkara (Malkara), İpsala, Seyitkavağı, Bolayır ve Gelibolu’dur. Osmanlılar, Gelibolu berzah şehirlerinde ve Gelibolu’da yerleştikten sonra üç istikamette uçlar teşkil ederek fetihlere devam ettiler. Birinci uç sahilden Tekfurdağı, Çorlu ve İstanbul; ikinci uç ortadan Konrudağı (Konurhisar, bugün Kurudağ) üzerinden Malkara, Hayrabolu, Vize; üçüncü uç Meriç vadisinde İpsala, Dimetoka ve Edirne istikametinde yapılan fetihlere üs oldu. Osmanlılar’ın

Rumeli fütuhatında bu uç sistemi muhafaza edilecek ve fetihler ilerledikçe uçlar üç koldan daha ileri bölgelere kaydırılacaktır. Süleyman Paşa'nın ölümü (758/1357), Orhan Gazi'nin yaşlılığı ve hastalığı yüzünden burada önemli bir sarsıntı ve gerileme oldu. Süleyman Paşa zamanında alınmış bazı şehirler sonradan yeniden fethedildi. Bu dönemde sol kol ucunda Hacı İlbey ve Evrenos Bey faaliyetteydi. Ardından bu uçlar sırası ile İpsala, Gümülcine, Serez, Kara Feriye ve oradan iki kola ayrılıp Tırhala ve Üsküp'e, sağ koldaki uç ise Yanbolu, Karin ovası, Pravadi'ye, oradan ikiye ayrılarak biri Tırnova ve Niğbolu'ya, diğeri Dobruca'ya intikal edecektir. Orta uç Çirmen, Zağra, Filibe'ye, orada ikiye ayrılıp Sofya'ya, Niş'e veya Köstendil ve Üsküp'e geçecektir. Bu üç istikamette yapılan fetihler Rumeli'nin sağ kol, sol kol ve orta kol sancaklarını teşkil etti. Osmanlılar'ın orta kol sancakları durumundaki Edirne ve Sofya beylerbeyi merkezleri oldu. Türk göç ve yerleşme hareketi de bu uç bölgelerini takip etti. Süleyman Paşa'nın yaptığı gibi Osmanlılar, Rumeli'de her yeni ucun teşekkülü ile beraber Anadolu'dan o bölgeye muhacirler ve özellikle savaşçı yörük grupları sevkettiler. Bu uç bölgeleri ileriye intikal ettikçe geride kalan eski uç merkezleri kalabalık medenî Türk şehirleri halinde yükseldi. Bilhassa vakfa dayanan dinî ve ticarî müesseseler bu şehirlerin gelişmesinde esas rolü oynadı. Edirne, Filibe, Serez, Üsküp, Sofya, Silistre, Tırhala, Yenişehir, Manastır bu şekilde başlangıçta uç merkezleri olarak gelişti, uç beylerinin vakıfları ile donatıldı, daha sonra da Rumeli'nin bugüne kadar önemini koruyan başlıca şehirleri haline geldi.

Süleyman Paşa idaresindeki Osmanlılar, Rumeli'de ilk fetihlerini yaparken yerli halka kendilerine meylettirecek şekilde muamele ettiler (istimâlet siyaseti). Âşıkpaşazâde'nin, "Onlar bu yerlerin kâfirlerini incitmediler ... İçinden birkaç bellice kâfirlerini tuttular. Cimbi kâfirleri bu gaziler ile müttefik oldular" şeklindeki ifadeleri bu durumu yansıtır (Târih, s. 123). Osmanlılar, Rumeli fütuhatında bu siyasete daima sadık kaldılar. Uçlarda gazâ akınları sürerken devlet kendi himayesine giren hıristiyanları ve özellikle köylü ahaliyi korumaya ve kendi tarafına kazanmaya çalışıyordu. Mahallî hıristiyan derebeyler bertaraf ediliyor, karşı koymadıkları takdirde bunlar da Osmanlı askerî tımar kadrolarına alınıyordu. II. Murad ve Fâtih Sultan Mehmed devirlerinde dahi Rumeli'de eski Bizans timar (pronya) topraklarında Osmanlı timar sipahisi olarak bırakılmış hıristiyan asker ailelerine rastlanır. Yine Duşan idaresinde eyaletlerde "voynik" (savaşçı)

adı altında görülen küçük arazi sahibi askerler Osmanlı devrinde de voynuk adıyla yeni devletin askerî kadrolarında muhafaza edildi. XV. yüzyılda bunlar Makedonya, Tesalya ve Arnavutluk'ta aynı isimle önemli bir miktara varıyordu. Tuna üzerinde kalelerdeki martoloslar ve "eflâk" adı altında askerî nizama tâbi hıristiyan göçebeler de kendi beyleri idaresinde Osmanlı askerî kadrosuna alındı. Bu siyaset Osmanlılar'ın Rumeli'de yayılışını kolaylaştırdı. Fakat asıl Ortodoks kilisesini korumaları ve onlara kolaylık sağlamaları Osmanlı idaresinin geniş halk kitleleri ve köylü sınıfı tarafından benimsenmesini sağladı. Bu faaliyetler Balkanlar'da Bizans İmparatorluğu'nun, Bulgar Çarlığı'nın ve Duşan İmparatorluğu'nun parçalandığı bir döneme rastlar. O sırada derebeylik âdetleri Balkanlar'da yerleşmeye ve merkezî kuvvetin yokluğu dolayısıyla derebeylik yayılmaya başlamıştı. Osmanlılar'ın "tekfur" adı altında gösterdikleri bu mahallî senyörler toprağı daha sıkı bir şekilde şahsî kontrolleri altında tutmaya çalışmaktaydılar. Osmanlılar, önce ziraat topraklarını mîrî arazi olarak tamamıyla devletin kontrolü altına sokup mahallî derebeyliğe son verdiler; angaryaları sistemli bir şekilde kaldırıp angarya hizmetlerini bir vergi ile (çift resmi) karşıladılar. Osmanlı yayılması karşısında köylü kitlelerinin desteğini sağlayamayan senyörler, Haçlı bayrağı altında batıdan gelen Latinler'in ve Macarlar'ın himayesini aramaktaydılar. Katolik olan Latinler ve Macarlar, Râfizî saydıkları yerli Ortodoks halktan nefret etmekte, onları zorla Katolikliğe sokmak için şiddet kullanmaktaydılar. Osmanlılar ise her gittikleri yerlerde metropolitleri tanımak ve himaye etmekle kalmıyor, onlara timarlar veriyor, böylece kendilerini doğrudan doğruya devlet memuru durumuna getiriyordu.

XIV. yüzyılda Balkanlar'da Türk iskânı da geniş ölçüde kendini göstermiştir. Timur istilâsı Anadolu'dan Rumeli'ye büyük bir göç dalgasına yol açtı. Bundan sonra Osmanlılar, Rumeli'yi gerçek yurtları saymaya başladı ve Edirne devletin başşehri durumuna yükseldi. Osmanlı Devleti'nin Rumeli'de kurulduktan sonra Anadolu'yu içine aldığı iddiası şüphesiz büyük bir hakikat payı taşır. Bu göçler neticesinde Trakya, Doğu Bulgaristan, Meriç vadisi ve ardından Dobruca süratle Türkleşti. Tahrir defterlerine göre yapılan incelemeler, bu bölgelerde XVI. yüzyılda nüfus çoğunluğunun Türkler'de olduğunu kesin biçimde meydana çıkarmıştır. Bu yerleşmenin başlıca vasıflarından biri devletin uyguladığı iskân usulüdür. Bununla beraber daha Orhan Bey zamanından beri süren kendiliğinden

göçler de önemlidir. Bu yerleşmenin şartları hakkında bölgede yer adlarının incelenmesi tarihî kayıtları teyit eden neticeler vermiştir. XV. yüzyıl tahrir defterlerinde Trakya ve Meriç vadisindeki köy adlarının Kayı, Salurlu, Türkmen, Akça Koyunlu gibi göçebe yörük gruplarına; Saruhanlı, Menteşeli, Simavlı, Hamitli, Efluganlı gibi Anadolu'da bir yer adıyla alâkalı yerleşik veya göçebe topluluğa; Dâvudbeyli, Turahanlı gibi meşhur askerî önderlere bağlı olanlara; Doğancı, Çavuş, Damgacı, müderris, kadı, sekban gibi Osmanlı askerî sınıf mensuplarına; Karaca Resul, Hacı Timurhan gibi şahıslara, bir zâviye veya vakfa, nihayet Kayacık, Ada, Hisarlı, Yarıcılar, Çömlekçi, Eskicepazar gibi coğrafî görünüşe veya iktisadî duruma bağlı olduğu görülür. Zâviyelerin Türk köylerinin teşekkülünde çok önemli bir rol oynadığına ayrıca işaret etmek gerekir. Adı geçen bölgelerde eski yer adlarının azınlıkta kalması ve daha ziyade kasaba adlarında yaşaması kayda değer bir husustur. Türk göçmenleri genellikle müstakil köyler kurmuş ve bunlar duruma göre çeşitli Türk adları almıştır. Genellikle köylerde ve şehirlerde Anadolu'dan gelen müslüman Türkler yerli hıristiyan halkla karışmamıştır. Şehirlerde dahi hıristiyan mahalleleri ayrıdır. XIV ve XV. yüzyıllarda İslâmlaşma olduğu da görülür. Bu daha ziyade Doğu

Balkan geçitleri, Meriç vadisi ve Via Egnatia yolu civarındaki askerî bölgeleri kapsar. 893-896 (1488-1491) tarihli Cizye Defteri'ne göre üç yılda din değiştirenlerin sayısı 255 kişidir; devşirme alınanlar bu sayıya dahil değildir. Ana dilini kullanmayı sürdürenler söz konusu İslâmlaşma'nın en önemli delilini oluşturur. Boşnaklar, Arnavut müslümanları ve Pomaklar bu gibi büyük gruplar olarak dikkat çeker. Sadece Türkçe veya iki dil konuşan müslüman gruplar içinde ana dili Türkçe olanlar tamamıyla Anadolu menşelidir. Kuzey Karadeniz steplerindeki Türkler, Deliorman, Dobruca, Varna yöresindeki Türkler veya Tatarlar, Meriç vadisindekiler gibi bu kategoriye dahil edilebilir. Moldova, Bucak ve Dobruca'daki Nogaylar da bunlara eklenebilir.

Rumeli'de XVI. yüzyılda ziraat sahalarının genişlediği tahrir defterlerinde pek çok ifrazat kaydından anlaşılır. 1535 yılına doğru nüfusun 5 milyona ulaştığı tahmin edilmektedir. Türkler, Balkanlar'a pamuk ve pirinç ziraatını sokmuş ve yaymıştır. İstanbul gibi kalabalık bir merkezin (XVI. yüzyılda nüfusu 400.000 tahmin edilmektedir) ortaya çıkışı Trakya ve Bulgaristan

için büyük bir pazar sağladı ve her türlü tarım üretimi teşvik edildi. Osmanlı devrinde Rumeli'de madencilik faaliyeti arttı, yeni maden ocakları açıldı. Sırbistan'da Novobrdo, Kratovo, Rudnik, Trepča, Zaplanina'da bakır, kurşun, altın, demir ve bu arada önemli miktarda gümüş elde edilmekteydi. En önemli gümüş istihsal merkezi Selânik yakınında Sidrekapsi idi. Bosna-Hersek'te çeşitli maden merkezlerinde gümüş ve kurşun çıkarılıyordu. En önemli demir üretimi merkezleri Bulgaristan'da Samakov, Sırbistan'da Vlasina ve Rudnik idi.

Süleyman Paşa, Gelibolu'da devletin esas kuvvetlerinin başkumandanı sıfatıyla beylerbeyi durumunda idi. I. Murad, Edirne'yi alınca (762/1361) lalası Şâhin'i Eski Zağra (Stara Zagora) ve Filibe istikametinde fütuhatta bulunmak üzere orta uca tayin etti. İlk beylerbeyi merkezi Edirne oldu. Böylece Rumeli bir beylerbeyi idaresinde ayrı bir askerî-idarî bölge olarak meydana çıktı. Bu bölgenin denizle ayrılmış olması devletin fiilen iki idarî bölge halinde ayrılmasını gerektirmekteydi. Osmanlı Devleti'nin ilk beylerbeyiliği olan Rumeli beylerbeyiliği diğer beylerbeyilikler teşekkül ettikten sonra da özel mevkiini muhafaza etti. XIV-XV. yüzyıllarda Rumeli beylerbeyileri umumiyetle merkezde bulunur, vezirler gibi paşa unvanı taşır ve divan toplantılarının üyesi olarak müzakerelere katılırdı. Rumeli beylerbeyi devletin timarlı sipahilerinden oluşan en önemli ordusuna kumanda ettiği için Fâtih Sultan Mehmed'in vezîriâzamı Mahmud Paşa ve Kanûnî Sultan Süleyman'ın vezîriâzamı Makbul İbrâhim Paşa aynı zamanda Rumeli beylerbeyiliğini kendi ellerinde tutmuşlardır.

XV. yüzyılda Balkanlar'da yapılan bütün fetihler Rumeli beylerbeyiliğine eklendi. Yalnız Tuna'nın güneyindeki arazi değil Tuna'nın ötesindeki Kili ve Akkirman da bu beylerbeyiliğe bağlandı (889/1484). Ancak 1541'de Budin beylerbeyiliğinin teşkili üzerine Avrupa'da Osmanlı beylerbeyiliklerinin sayısı arttı. Aynı tarihlerde Bosna da bir beylerbeyilik haline getirildi. 1475'te Promontorio de Campis'in verdiği listede Rumeli'de (Grecia) şu on yedi sancak beyliği zikredilir: İstanbul, Gelibolu, Edirne, Niğbolu ve Zagora, Vidin, Sofya, Sırbiya (Laz-ili), Sırbiya (Despot-ili), Vardar (Evrenosoğulları), Üsküp, Arnavut-ili (İskender Bey'e ait), Arnavut-ili (Araniti'ye ait), Bosna (krala ait), Bosna (Stefan'a ait); Arta, Zituni ve Atina; Mora, Manastır. Rumeli beylerbeyi bu on yedi sancaktan yaklaşık 22.000 timarlı asker çıkarıyordu. Ayrıca 8000 akıncı, 6000 azeb

vardı.

Kanûnî Sultan Süleyman'ın ilk zamanlarına ait bir Osmanlı belgesinde Rumeli sancakları, bunları o zaman tasarruf eden beylerin derecesine göre livâların isimleri ve sancak beyi hasları gösterilerek şöyle sıralanmaktadır: Paşa, Bosna (sancak beyi hassı: 739.000), Mora (606.000), Semendire (622.000), Vidin (580.000), Hersek (560.000), Silistre (560.000), Ohri (535.000), Avlonya (535.000), İskenderiye / İşkodra (512.000), Yanya (515.000), Gelibolu (500.000), Köstendil (500.000), Niğbolu (457.000), Sofya (430.000), İnebahtı (400.000), Tırhala (372.000), Alacahisar (360.000), Vulçıtrın (350.000), Kefe (300.000), Prizren (263.000), Karlı-ili (250.000), Eğriboz (250.000), Çirmen (250.000), Vize (230.000), İzvornik (264.000), Florina (200.000), İlbasan (200.000), Çingene (190.000), Midilli (170.000), Karadağ (100.000), Müsellemân-ı Kırkkilise (81.000), Voynuk (52.000).

Bunlardan Çingene, Müsellem ve Voynuk sancakları muayyen bir mahalle ait sancaklar değildir. Dağınık olan bu zümrelerin her biri bir sancak beyi idaresi altına konmuştur. Tahminen 1534 tarihli bir resmî listede Sofya, İnebahtı ve Florina hariç yukarıdaki bütün sancaklar yer alır. Ayrıca Selânik livâsı zikredilmiştir. Umumiyetle Selânik padişah hasları arasına alınmakta veya emeklilik olarak vezirlere verilmekteydi. Sofya da bu tarihlerde padişah hasları arasına alınmıştır. Paşa sancağı Kanûnî Sultan Süleyman'ın ilk zamanlarında Üsküp, Pirlepe, Manastır, Kastorya (Kesriye) şehirlerini içine almakta ve Rumeli'de geniş bir bölgeye yayılmaktadır. Sonraları bu şehirler sancak beyi merkezleri olmuştur.

1018 (1609) yılına doğru Ayn Ali Efendi'nin verdiği listede Sofya ve Manastır, Paşa sancağına eklenmiştir. Bu listede Selânik, Üsküp, Dukakin, Delvine, Kırkkilise, Akkirman (Bender ile beraber) sancaklarına da rastlanır. Buna karşılık bu tarihten önce Rumeli'nin bazı sancakları yeni teşekkül eden Cezâyir-i Bahr-i Sefîd, Kefe ve Bosna eyaletlerine verilmiştir. Cezâyir-i Bahr-i Sefîd eyaletine verilen sancaklar Gelibolu, Eğriboz, İnebahtı, Karlı-ili ve Midilli'dir. Bosna eyaletine bağlanan sancaklar ise Kilis (Klis), Hersek, Pojega, İzvornik (Zvornik), Zaçana (Zaçasna veya Pakrac), Rahovica (Orahovica), Kırka'dır (Krka). Cezâyir-i Bahr-i Sefîd eyaleti 1533'te Barbaros Hayreddin Paşa'ya beylerbeyilik verilmek

suretiyle meydana çıkmıştır. Özi veya Silistre eyaletine Rumeli'den Silistre, Niğbolu, Çirmen, Vize, Kırkkilise, Bender ve Akkirman sancakları katılmıştır. 1054 (1644) tarihli bir ruûs defterinde Rumeli sancakları Köstendil, Tırhala, Prizren, Yanya, Delvine, Vulçıtrın, Üsküp, İlbasan, Avlonya, Dukakin, İşkodra ve Voynuk olarak geçer. XVIII. yüzyılda Mora, Rumeli eyaletinden ayrılarak ayrı bir eyalet haline getirilmiş ve zaman zaman muhassıllık şeklinde idare edilmiştir.

XIX. yüzyılda Tanzimat devrinde Rumeli'nin idarî taksimatı birçok değişikliğe uğradı ve küçük eyaletler teşkil edildi. 1847 yılına doğru Üsküp, Bosna, Yanya, Selânik eyaletleri kuruldu; asıl Rumeli eyaleti ise İşkodra, Ohri ve Kesriye sancaklarından ibaret kaldı. 1864'te ilk vilâyet teşkilâtı uygulandığı zaman Rumeli eyalet merkezi Manastır olarak Kesriye ve Ohri, İşkodra livâlarından ibaretti. 1864'te Tuna vilâyeti (livâları: Rusçuk, Tulçı, Vidin, Sofya, Tırnova, Niş ve Varna) oluşturulduktan sonra birbiri arkasından yeni vilâyetler meydana getirildi (Bosna vilâyeti, İşkodra, Yanya, Selânik ve Edirne) ve Rumeli artık coğrafî bir tabirden ibaret kaldı. Yeni Selânik vilâyeti Selânik, Manastır, Serez, Drama ve Üsküp livâlarını içine almaktaydı. Bulgaristan ayrıldıktan sonra 1894'te Rumeli Edirne, Selânik, Kosova, Yanya, İşkodra, Manastır vilâyetlerine ayrılmış bulunuyordu.

BİBLİYOGRAFYA :

Hicri 835 Tarihli Suret-i Defteri Sancak-ı Arvanid (nşr. Halil İnalcık), Ankara 1954, s. 58, 73; Enverî, Düstûrnâme, tür.yer.; Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s. 123, 125; Neşrî, Cihannümâ (Taeschner), I, 49; Ayn Ali, Risâle-i Vazîfehorân, s. 11-13; Kâtib Çelebi, Rumeli und Bosna (trc. J. V. Hammer), Wien 1812; Kantakuzenos, Histoire de Constantinople (trc. Cousin), Paris 1674, s. 206 vd., 230, 232, 236, 245-248, 260-295; Turcicae Descriptio (Notes et extraits pour servir à l'histoire des croisades au XVe siècle [ed. N. Iorga] içinde), Bükreş 1915, V, 338-339; W. de Tiesenhausen, Altınordu Devleti Tarihine Ait Metinler (trc. İsmail Hakkı İzmirli), İstanbul 1941, s. 221, 282; R. Anhegger, Beiträge zur Geschichte des Berghaus im Osmanischen Reiches, İstanbul 1943, s. 131-212; Z. Velidî Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1946, s. 256, 325; D. A. Zakythinos, Processus de féodolisation l'Hellenisme contemporain, Atina 1948, II, 499-

514; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 125-150; a.mlf., Rumelide Yürükler, Tatarlar ve Evlâd-ı Fâtihân, İstanbul 1957; a.mlf., “Kanuni Sultan Süleyman Devri Başlarında Rumeli Eyaleti, Livaları, Şehir ve Kasabaları”, TTK Belleten, XX/78 (1956), s. 247-286; Halil İnalcık, Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar I, Ankara 1954, s. 22; a.mlf., “Ottoman Methods of Conquest”, St.I, II (1954), s. 103-129; a.mlf., “Osmanlılar’da Raiyyet Rusumu”, TTK Belleten, XXIII/92 (1959), s. 575-581; a.mlf., “Rumeli”, EI[2] (İng.), VIII, 607-611; Fr. Babinger, Die Aufzeichnungen des Genuesen lacopo de Promotorio de Compis über dem Osmanenstaat um 1475, München 1957, s. 48-55; Hazim Šabanović, Bosanski Pašaluk, Sarajevo 1959, tür.yer.; J. R. Lampe - M. R. Jackson, Balkan Economic History: 1550-1950, Bloomington 1982, tür.yer.; N. Todorov, The Balkan Town: 1400-1900, Seattle 1983, tür.yer.; E. Hösch, Geschichte der Balkanländer von der Früzeit bis zur Gegenwart, Münich 1988, tür.yer.; F. Adanır, “Tradition and Rural Change in South-Eastern Europa during Ottoman Rule”, The Origins of Backwardness in Eastern Europe: Economics and Politics from the Middle Ages until the Early Twentieth Century (ed. D. Chirot), Berkeley 1989, s. 117-176; Bilal Şimşir, Rumeli’de Türk Göçleri, Ankara 1989, tür.yer.; B. Jelavitch, History of Balkans, Cambridge 1991, tür.yer.; P. Wittek, “Le sultan de Rūm”, Annuaire de l’institut de philo et d’histoire orientales et slaves, VI, Bruxelles 1938, s. 361-390; a.mlf., “Yazidgioghlu Ali on the Christian Turks of the Dobruca”, BSOAS, XIV (1952), s. 639-668; Münir Aktepe, “Osmanlı’nın Rumeli’de İlk Fethettikleri Çimbi Kalesi”, TD, I (1950), s. 303, 304; Ö. Lutfi Barkan, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler”, İFM, XV/1-4 (1955), s. 209-237.

Halil İnalcık

# RUMELİ AĞASI

Osmanlılar’da Acemi Ocağı’nın Balkanlar’dan yapılan devşirme işleriyle görevli yüksek rütbeli zâbitlerinden birinin unvanı

(bk. DEVŞİRME).

# RUMELİ DEMİRYOLU

İstanbul'u Balkan şehirleriyle Avrupa'ya bağlayan demiryolu hattı.

İngiliz mühendisi Stephenson'un girişimiyle ilk tren 1830 yılında Liverpool-Manchester arasında işlemeye başladı ve bundan kısa bir süre sonra demiryolu Osmanlı Devleti'nin gündemine de girdi. İngiltere'nin Hindistan yolunu kısaltma teşebbüsleri çerçevesinde Albay François Chesney, 1836'da İskenderun-Birecik arasında bir demiryolu yapımı için faaliyete geçtiyse de proje sonuçlandırılamadı. Demiryolunun ortaya çıkışından itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nda öncelikle devlet imkânları ile demiryolu yapılması düşünüldüyse de bunun için yeterli sermaye ve teknik eleman bulunmaması yüzünden yabancı şirketlere imtiyazlar verilmesi yoluna gidildi.

1855 yılının sonlarında Osmanlı hükümeti basın aracılığı ile Avrupa sermaye çevrelerine bir çağrıda bulundu. Buna göre hükümet İstanbul-Belgrad arasında bir demiryolu yaptırmak istediğini, bu sebeple Avrupa'nın tecrübe ve sermayesine ihtiyacı bulunduğunu duyuruyordu. Devlet ilk demiryolu yatırımını, bu yıllarda Balkanlar'da artma eğilimi gösteren isyanların bastırılmasında ve muhtemel bir Rus savaşında asker sevkiyatını kolaylaştırmak için Rumeli'ye yapmayı düşünüyordu. Yine bu yıllarda Avrupa ile siyasî bütünleşme arzusu vardı ve Avrupa hatları ile irtibat kuracak bir demiryolu bu bütünleşmeyi sağlayacaktı. Ayrıca Balkanlar'ın tarım ürünleri demiryolu sayesinde kolayca taşınabilecek, Balkan prensliklerinin ticareti Osmanlı Devleti üzerinden gerçekleşeceğinden bu beylikler devlete daha fazla bağlanma ihtiyacı hissedeceklerdi. Osmanlı Devleti'nin çağrısına ilk cevap İngiliz par

lamenteri Labro'dan geldi ve kendisiyle 23 Ocak 1857 tarihinde mukavele yapıldı. Buna göre İstanbul'dan Edirne ve Şumnu yoluyla Rusçuk'a, Edirne'den Ege denizi kıyısında bulunan Enez'e demiryolu yapma imtiyazı doksan dokuz yıl müddetle Labro'ya verildi. Labro hemen hazırlıklara

giriştiyse de gerekli sermayeyi temin edemediğinden imtiyazı feshedildi. Bu

sırada İngiliz şirketlerine verilen çeşitli imtiyazlarla 1851-1856 yılları arasında 211 kilometrelik İskenderiye-Kahire, 1857-1860 yıllarında 66 kilometrelik Köstence-Çernavoda ve 1856-1866 arasında 130 kilometrelik İzmir-Aydın hattı yapıldı. Bunlar ülkenin Afrika, Avrupa ve Asya topraklarındaki ilk demiryolu hatlarını oluşturuyordu.

Rumeli demiryolları için ikinci imtiyaz 1860'ta Charles Liddell, Lewis Dunbar, Brodie Gordon ve Thomas Page adlı müteşebbislere verildi. Fakat bunlar da yükümlülüklerini yerine getiremediklerinden mukaveleleri feshedildi. 31 Mart 1868'de Belçikalı Van der Elst kardeşlerle yeni bir mukavele imzalandı. İmtiyazı alan Van der Elst Kumpanyası, İstanbul-Küçükçekmece arasında inşaat çalışmalarına başladı. Bu bölümün 1 Mart 1869 tarihinde bitirilmesi gerekiyordu. Bu tarih yaklaştığı halde inşaatta bir ilerleme sağlanamayınca şirketin işi yürütemeyeceği anlaşıldı. Bunun üzerine Ermeni asıllı Nâfia Nâzırı Dâvud Paşa Avrupa'ya gönderildi. Burada çeşitli temaslarda bulunan Dâvud Paşa yahudi banker Baron Hirsch ile görüştü. Hirsch büyük iddialarla inşaata tâlip oldu ve gerekli sermayeyi kendisinin sağlayacağını taahhüt etti. 17 Nisan 1869 tarihinde Dâvud Paşa ile Hirsch arasında Rumeli Demiryolları Mukavelesi imzalandı. Mukaveleye göre İstanbul'dan başlayarak Bosna'dan geçip Edirne, Filibe, Enez, Burgaz ve Selânik'e uğrayarak Sava nehrine kadar 2000 km. civarında bir demiryolu hattı

inşa edilecekti. İmtiyaz tarihi 1876 Temmuzunda başlayacak ve doksan dokuz yıl süre ile geçerli olacaktı. İmtiyaz sahibi, demiryollarının işletme hakkını Rothscdhild ailesine ait Avusturya Güney Demiryolları (Lombar) Kumpanyası'na ihale edecekti. Osmanlı Devleti, imtiyaz süresi boyunca müteahhide kilometre başına 14.000 frank olmak üzere 2000 km. için yılda 28 milyon frank ödeyecek, Lombar Kumpanyası inşaat şirketine her yıl kilometre başına 8000 frank verecekti; böylece Baron Hirsch kilometre başına 22.000 franklık bir kârı garanti etmiş oluyordu. Ancak bu mukavele İstanbul'da kabul görmedi ve Dâvud Paşa'nın şartları yeniden görüşmesi kararlaştırıldı. Fakat şartlarda pek iyileşme sağlanamadığı gibi Lombar Şirketi'nin dayatması ile devlet adına yeni taahhütler üstlenildi. Lombar Şirketi, inşaat süresince gelir elde edemeyeceğini öne sürerek kilometre başına ödemek zorunda olduğu 8000 frankı devletin on yıl süre ile üstlenmesini istemişti. 14 Ağustos 1869'da yapılan mukavele ile bu

hususlar kabul edildiği halde iki gün sonra şirket âni bir karar alarak Rumeli demiryolları işletmeciliğinden çekildiğini açıkladı. Çok zor durumda kalan Osmanlı Devleti, Baron Hirsch'in işletmeyi kendisinin yürütmesi teklifini kabul etmek zorunda kaldı.

7 Ekim 1869 tarihinde Rumeli demiryolları imtiyazı fermanını elde eden Hirsch, 5 Ocak 1870'te inşaatı yürütecek olan Rumeli Demiryolları Şirket-i Şâhânesi'ni, 7 Ocak 1870'te işletmeyi üstlenen Rumeli Demiryolları İşletme Kumpanyası'nı kurdu. İnşaata gerekli sermayeyi temin için beheri 400 frank olmak üzere 1.980.000 adet tahvilin piyasaya çıkarılması kararlaştırıldı. Bu tahvillerin tamamını Baron Hirsch tanesi 128,5 franktan satın aldı ve hemen arkasından bir bankalar grubuna 150 franktan sattı. Gerekli sermaye bu şekilde sağlandıktan sonra inşaata geçildi ve 4 Haziran 1870 tarihinde Yedikule-Küçükçekmece arasında yapım çalışmalarına başlandı. Bu arada bir değişiklikle hattın Ege denizindeki başlangıç noktası Enez yerine Dedeağaç olarak tesbit edildi. 1870 yılının ikinci yarısında İstanbul-Edirne-Filibe-Sarımbey-Belova, Edirne-Dedeağaç, Selânik-Üsküp ve Banaluka-Avusturya sınırı arasında yaklaşık 1000 kilometrelik bir alanda yapım çalışmaları başladı. Rumeli demiryollarının ilk bölümü olan 15 kilometrelik Yedikule-Küçükçekmece hattı 4 Ocak 1871 tarihinde törenle hizmete girdi. Trenler işlemeye başlayınca Yedikule'nin başlangıç noktası için uygun olmadığı anlaşıldı ve başlangıç noktasının Sirkeci olmasına karar verildi.

İnşaat ilerledikçe Rumeli demiryolları hattının yapımı kolay bölümleri tamamlanıyordu. Mukavelede demiryolunun kilometre maliyeti 200.000 frank olarak öngörülmüştü. Bu bölümlere yapılan harcama ise kilometre başına ortalama 100.000 frank tutmuştu. Balkan dağlarını aşacak hatların maliyeti ise daha fazla tutacaktı. Bu sırada Baron Hirsch, bir teklifle ortaya çıkarak imtiyazını inşaatın kalan bölümlerini tamamlayacak bir şirkete vermeye hazır olduğunu bildirdi. Yapılan görüşmeler sonunda dönemin sadrazamı Mahmud Nedim Paşa'yı ikna eden Hirsch sahip olduğu imtiyazı devlete iade etti. 18 Mayıs 1872 tarihinde yapılan bir dizi mukaveleye göre Balkan dağlarını aşması gereken 1000 km. civarında hattın inşaatını devlet üsleniyordu. Hirsch ise sadece başlamış olduğu hatları tamamlayacak, ayrıca Tırnova-Yanbolu arasında yeni bir demiryolu inşa edecekti. İşletme kumpanyasının inşaat şirketine ödemesi gereken kilometre başına 800 frank

bu defa hükümete ödenecek, buna karşılık hükümet inşaat şirketine fazladan peşin olarak kilometre başına 72.727 frank verecekti. Nitekim Baron Hirsch, yapmış olduğu 1279 km. demiryolu için 93 milyon franklık ilâve ödemeyi hemen tahsil etti. 18 Mayıs 1872 tarihli mukavele ile devlet hatların sahibi haline geldiği gibi Hirsch'e de önemli avantajlar sağlandı. Bu arada Osmanlı Devleti, Balkanlar'ın en sarp kısımlarını aşacak demiryollarını tesbit edilen tarihte bitiremediği takdirde Hirsch'e tazminat ödeyecekti.

Böylece yeni bir döneme giren Rumeli demiryollarının yapım çalışmaları sürdü. Baron Hirsch'in inşa etmekte olduğu 149 kilometrelik Edirne-Dedeağaç, 102 kilometrelik Banaluka-Avusturya sınır hatları ve Selânik-Üsküp hattının 100 kilometrelik bölümü 1872 Haziranında hizmete açıldı. Devlet ise Sarımbey-Sofya-Mitroviçe, Yanbolu-Şumnu ile Yenipazar'dan Saraybosna ve Banaluka'ya uzanacak hatları yapacaktı. Bu arada 24 Eylül 1872 tarihinde Demiryolları İdaresi kuruldu. Osmanlı Devleti, içinde bulunduğu malî imkânsızlıklar yüzünden taahhüt ettiği demiryollarını gerçekleştiremedi; Hirsch ise inşasına giriştiği hatları peyderpey tamamladı. 17 Haziran 1873'te İstanbul-Edirne-Sarımbey-Belova hattı büyük törenlerle işletmeye açıldı. 1875 yılının ilk yarısında Üsküp-Mitroviçe ve Tırnova-Yanbolu hatları tamamlandı. Baron Hirsch, inşa etmiş olduğu hatlardan 350 milyon frank civarında bir kazanç elde ederek Avrupa'nın sayılı zenginleri arasına girdi. Osmanlı Devleti ise Rumeli demiryolları için doksan yıl boyunca her sene 28 milyon ödemeyi taahhüt etmekle 2.772.000.000 franklık bir yükün altına girdi. Ancak bu kadar maddî fedâkarlığın karşılığı alınamadı, hatlar yarım kaldı, özellikle Avrupa ile kurulması düşünülen bağlantı gerçekleştirilemedi. Bunda Baron Hirsch'in dağıttığı rüşvetlerin önemli payı olmuştur. Başta Nâfia Nâzırı Dâvud Paşa olmak üzere Mahmud Nedim Paşa ile bazı devlet adamlarının rüşvet karşılığında Hirsch'in suistimallerine göz yumduğu anlaşılmaktadır. Fakat Baron Hirsch'in yapımını bitirdiği hatların kesin kabulü için hükümet tarafından kurulan bir komisyon hatların mevcut durumuyla teslim alınamayacağına karar verdi. Komisyonun raporu karşısında zor durumda kalan Hirsch bu defa kendisi bir komisyon oluşturarak hatlar hakkında olumlu rapor verilmesini sağladı. Uyuşmazlığın sürmesi üzerine İngiliz hükümetinden tarafsız bir komisyon tayin etmesi istendi. 1875 yılının Temmuz ve Ağustos aylarında

demiryolu şebekesini inceleyen İngiliz komisyonunun raporu da hatların bu durumda kabul edilemeyeceğini gösteriyordu. Bu rapor üzerine Bâbıâli hatların kabulüne yanaşmadı. Bundan sonra uzun süren bir ihtilâf dönemi başladı. 18 Mayıs 1872 tarihli şartnameye göre taraflar ihtilâfın bu ilk safhasında bir hakem heyeti oluşturmuşsa da ülkenin Balkan isyanları ile başlayıp Osmanlı-Rus harbi ile devam eden bir savaş sürecine girmesi yüzünden heyetin toplanması mümkün olmadı. İsyanlar ve Rus harbi esnasında Rumeli demiryollarından bağlantı hatlarının yapılamamış olması ve hatların savaş alanlarına kadar uzamaması sebebiyle ancak sınırlı bir fayda sağlanabildi.

1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan sonra yapılan Berlin Antlaşması ile Osmanlı Devleti, Rumeli demiryolları üzerindeki bütün haklarını muhafaza etti. Yine aynı antlaşma uyarınca Rumeli demiryollarının Avrupa hatları ile birleştirilmesi karara bağlandı. Bu çerçevede Osmanlı Bankası ile Comptoir d'Escompte şirketinin oluşturduğu Rumeli Demiryolları Hutût-ı İltisâkıyyesi İnşaat Şirketi bağlantı hatlarının yapımını üstlendi. Şirket, Belova'dan Bulgar sınırındaki Vakarel'e kadar olan 46 kilometrelik hatla Üsküp'ten Sırp sınırındaki İvronya'ya kadar olan 85 kilometrelik hattın inşaatını gerçekleştirecekti. İnşaatın tamamlanmasından sonra İstanbul'dan Viyana'ya gidecek ilk tren olan ünlü Şark Ekspresi 12 Ağustos 1888 tarihinde Sirkeci Garı'ndan hareket etti. Böylece Tanzimat paşalarının en büyük emellerinden biri olan Osmanlı Devleti'nin demiryolu ile Avrupa'ya bağlanması düşüncesi otuz üç yıl sonra gerçekleşmiş oldu.

Osmanlı Devleti ile Baron Hirsch arasındaki ihtilâf, 1875 yılından 1888'e kadar tarafların karşılıklı talepleri yüzünden âdeta içinden çıkılmaz bir hal aldı. Bu arada Baron Hirsch'in sahibi bulunduğu Rumeli Demiryolları İşletme Şirketi 1878'de Avusturya tâbiiyetine geçti ve Şark Demiryolları Şirketi adını aldı. Osmanlı Devleti, şirketin her yıl hükümete ödemek zorunda olduğu kilometre başına 8000 frankı talep etmekteydi. Şark Demiryolları Şirketi ise devletin yapımını üstlendiği hatları tamamlayamadığı ve bağlantıların kurulamadığı dönemde zarara uğradığını ileri sürmekteydi. 1888'de toplanan hakem heyeti esas ihtilâflarda anlaşma sağlayamadı. Bunun üzerine beşinci hakem olarak Alman hukukçusu Gneist seçildi. 25 Şubat 1889 tarihinde kararını veren Gneist, Baron Hirsch'i Osmanlı Devleti'ne 27.500.000 frank ödemeye mahkûm etti. Ardından

Baron Hirsch, Rumeli demiryolları işletmeciliğinden çekilmeye karar verdi. Deutsch Bank ve Wiener Bank Verein tarafından oluşturulan Şark Demiryolları Bankası, Hirsch'in hisselerini satın aldı. Böylece Rumeli demiryolarında Alman sermayesi hâkim duruma geldi.

Rumeli demiryollarının 1878'den sonra Doğu Rumeli vilâyeti içinde kalan 309 kilometrelik bölümü zaman zaman Bulgar saldırılarına hedef oldu ve Bulgarlar bu hatları denetim altına almanın yollarını aradı. II. Meşrutiyet'ten sonra bir dizi demiryolu grevi meydana geldi. Bu durumu bahane eden Bulgaristan, Şarkî Rumeli'deki demiryolu hatlarını ele geçirdi. Osmanlı Devleti bunu protesto ettiyse de Bulgaristan'ın bağımsızlığını ilân etmesinden sonra 42 milyon franklık bir tazminat karşılığı hatları Bulgarlar'a bıraktı (1909). 1910-1912 yıllarında Sirkeci-Yeşilköy arasında 18 kilometrelik çift hat yapıldı ve aynı dönemde 46 kilometrelik Babaeski-Kırklareli hattı inşa edildi. 1912-1918 yıllarında cereyan eden Balkan ve I. Dünya savaşları neticesinde Osmanlı Devleti'nin Avrupa topraklarındaki demiryolları 337 kilometreye indi. Lozan Antlaşması ile tesbit edilen sınırlara göre İstanbul-Edirne arasındaki hattın 33 kilometresi Yunan topraklarında kaldı. İstanbul'dan Edirne'ye gidecek trenler Yunan toprağına girip buradan tekrar Türk tarafına geçerek Edirne'ye ulaşacaktı. Rumeli demiryolları, işletme şirketiyle yapılan 25 Aralık 1936 tarihli mukavele ile 6 milyon lira karşılığında millîleştirildi. Osmanlı Devleti'nin Rumeli demiryollarından kalan borçları ise 1954 yılına kadar ödenmeye devam edildi. 4 Ekim 1971'de işletmeye açılan 67 kilometrelik Pehlivanköy-Edirne hattı ile İstanbul-Edirne arasındaki bağlantı doğrudan Türk topraklarından geçecek şekilde düzenlendi. Halen İstanbul-Edirne demiryolu 229 kilometredir. Edirne'den 20 km. mesafede bulunan Kapıkule'den Bulgaristan yoluyla Avrupa hatlarına bağlanmaktadır.

## BİBLİYOGRAFYA

Actes de la concession des chemins de fer de la Turquie d'Europe, Constantinople 1874; La question des chemins de fer de la Turquie d'Europe devant l'opinion publique, Constantinople 1875; Ed. Engelhardt,

La Turquie et le Tanzimat, Paris 1884, II, 39, 42; Les chemins de fer de la Turquie d'Europe, Paris 1885; M. S. G. Marghetitch, Etude sur les chemins de fer de l'Empire ottoman, Bruxelles 1894, s. 9-37; Cevdet, Ma'rûzât, s. 202-205; Ch. Morawitz, Les finances de la Turquie, Paris 1902, s. 90-91; A. Du Velay, Essai sur l'histoire financière de la Turquie, Paris 1903, s. 250-260; Décions rendues par la commission arbitrale réunie à Constantinople en 1888, Constantinople 1903; P. Imbert, La renovation de l'Empire ottoman, Paris 1909, s. 61-89; Orhan Conker, Les chemins de fer en Turquie et la politique ferroviaire turque, Paris 1935, s. 18; Şark Demiryolları Satın Alma Mukavelesi, İstanbul 1942; Y. G. Çark, Türk Devleti Hizmetinde Ermeniler, İstanbul 1953, s. 168-171; J. Pecheux, La naissance du rail européen en 1800-1850, Paris 1970, s. 38; Vahdettin Engin, Rumeli Demiryolları, İstanbul 1993; Theodore Bent, "Baron Hirsch's Railway", The Fortnightly Review, new series, XLIV (1888), s. 229-239; Mehmed Câvid, "Rumeli Şimendiferleri", Ulûm-i İktisâdiyye ve İçtimâiyye Mecmuası, I/1, İstanbul 1324, s. 72-123.

Vahdettin Engin

# RUMELİ KAZASKERİ

(bk. KAZASKER).

# RUMELİHİSARI

İstanbul Boğazı’nın Rumeli yakasında XV. yüzyılda inşa edilen kale.

Yapıldığı dönemden itibaren Kal‘a-i Cedîd, Kulle-i Cedîde, Yenicehisar, Yenihisar, Boğazkesen Kalesi, Boğazkesen Hisarı, Nikhisar (Güzelhisar), Başkesen Hisarı diye adlandırılmıştır. İnşa kitâbesi bulunmayan kalenin yapım tarihi dönemin Bizanslı tarihçisi Dukas’ta 1452 Mart ayı sonları olarak bildirilmekte, bunun yanında inşaatının çeşitli kaynaklardan varılan sonuçlara göre dört beş ay kadar sürdüğü kabul edilmektedir (Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi IV,

s. 631). İstanbul’un fethinden önce Boğaz’ı kontrol altında tutmak için Fâtih Sultan Mehmed tarafından yaptırılan bu hisarın çevresinde aynı adla anılan bir semt oluşmuştur (bk. BOĞAZİÇİ; İSTANBUL).

Fetihten önce Boğaz’dan Bizans’a izinsiz geçişleri önlemiş olan kale fetihten sonra stratejik önemini kaybetmiş ve devlet hapishanesi olmuştur. 1509 yılında depremde zarar gören hisar XVII. yüzyılın ortalarında bir yangın geçirmiş, Osmanlı devrinde son olarak Sultan III. Selim zamanında (1789-1807) tamir edilmiştir. Daha sonra kendi haline terkedilen hisar en kapsamlı restorasyonu 1953’te görmüştür. Duvarlar, burçlar, dendanların yıkılan yerleri tamamlanmış, bu arada içeride zamanla oluşan mahallenin ahşap evleri ortadan kaldırılmış, orta alandaki caminin yeri bir sahne olarak düzenlenmiş, karşısındaki yamacın kademelendirilmesiyle seyirciler için oturma yerleri oluşturulmuştur. Bu tamir ile hisar kurtarılmış olmakla birlikte arkada cami yerine inşa edilen açıkhava tiyatrosu başta olmak üzere yapılan bazı ilâveler yapının tarihî karakterine uymaması sebebiyle eleştirilmiştir. Kale günümüzde Hisarlar Müzesi olarak hizmet vermektedir.

Kalenin inşa edildiği yerde vaktiyle bazı Bizans kalıntılarının var olduğu hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür (İA, IX, 774-775). Günümüzde Rumelihisarı adıyla tanınan kale yaklaşık dikdörtgen planda olup kuzey-güney doğrultusunda 250 m. uzunlukta, doğu-batı doğrultusunda 125 m. genişliktedir. Yapıda ayrıca, deniz yönündeki kapının önünde onu koruma

amaçlı bir dış duvar olan Hisarpeçe yapıya paralel bir çıkıntı teşkil ederek yer almaktadır. Kale öncelikle üç büyük burcu ile (kule) göze çarpmaktadır. Bunlar, kuzey-güney doğrultusunda dağ tarafındaki eksende tepelerin zirvelerinde inşa edilen iki büyük burç ile deniz tarafındaki eksende sahilde kuzeydeki büyük burçtur. Kalede üç büyük burçtan başka duvarlar arasında on üç küçük burç ve Hisarpeçe'nin üzerindeki bir küçük burç dahil olmak üzere toplam on yedi burç yer almaktadır. Kalenin inşaatında düzeltilmiş moloz taş ve taş aralarında az sayıda tuğla ile bilhassa kıyıya yakın kısımlarda sınırlı miktarda devşirme taş kullanılmıştır.

Hisarın yapısal özelliklerini tanıtan ilk kapsamlı araştırmayı A. Gabriel gerçekleştirmiştir. 1943'te yayımlanan eserinde yapıda öncelikle kavranan üç büyük kule A, B, C harfleriyle tanımlanmıştır; günümüzdeki yayınlarda da genellikle bu adlandırmaya devam edilmektedir. Bizanslı tarihçi Dukas'tan Fâtih Sultan Mehmed'in üç büyük kule hariç kalenin bütün inşaatının yapımını üstlendiği, üç büyük kulenin yapımını üç paşaya tevdi ettiği, buna göre sahildeki kuleyi (B kulesi) inşa etmeye Çandarlı Halil Paşa'yı görevlendirdiği öğrenilmektedir. Ancak A ve C kuleleri için hangi paşanın hangi kuleyi inşa ettirmekle görevlendirildiği belirtilmeden Sarıca ve Zağanos paşaların adları verilmektedir (Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi IV, s. 627).

Kaledeki üç ana kuleyi yaptıranların kimler olduğu hakkında Dukas'tan farklı düşünenlerin olduğu, ayrıca Kemalpaşazâde kroniğinde Şehâbeddin Paşa'nın bir kule inşa ettirdiği gibi farklı bilgiler de vardır (Eyice, İlgi, sy. 47 [1986], s. 17). Günümüzde kuleler üstü açık iki kademeli dendanlı seğirdim yeriyle sonlanır. Ancak vaktiyle üzerinin kurşun levhalarla kaplı koni biçimli ahşap bir çatı ile örtülü olduğu düşünülmektedir. Bu durumu gösteren bazı resimler günümüze kadar gelmiştir. Kulelerin içinde kule yüksekliği boyunca silindir şeklinde büyük bir boşluk yer alır. Kulelerin duvar kalınlıkları içinde merdivenler, odalar ve havalandırma bacaları bulunmaktadır. Üzerlerinde bazı noktalara mazgallar açılmış, bazı yerlere çörtenler eklenmiştir. Her kulenin kale içine açılan bir kapısı vardır.

A Kulesi (Sarıca Paşa Kulesi). Kalenin kuzeybatı köşesinde yer alan daire planlı kule 28 m. yüksekliğinde, dıştan 23,80 m. genişliğinde olup duvarı 7 m. kalınlığındadır. Üstte yuvarlak kemerli, altta lentolu açıklıklı kapı

üzerinde yer alan kitâbe taşı boştur. Kulenin ortasında silindir şeklindeki boşlukta yedi ahşap kat yer alır. Katlar ortada bir direkle yanda duvara bindirilen meşe kirişlere oturtularak oluşturulmuştur. Sadece zemin katta ortadaki taşıyıcı direk korint başlıklı mermer sütundur, diğer katlardaki direkler meşe ağacından yapılmıştır. Yedinci katın üstü kubbe ile örtülüdür. Duvar kalınlığı içerisinde merdiven ve odalar yer alır. Odalardan biri geniş, penceresiz ve kuyu gibi derin oluşuyla farklılık arzeder. Zemin kattaki sütun ve başlık dışında kapının iki yanındaki söveler de devşirme sütundur.

B Kulesi (Çandarlı Halil Paşa Kulesi). Kalenin deniz tarafındaki eksende kuzey-güney doğrultusunda sahilde sıfır noktasında yer alır. Onikigen planlı kule 22 m. yüksekliğinde, dıştan 23,30 m. genişliğinde olup duvarı 6-6,50 m. kalınlığındadır. Üstte kemerli, altta mermer söveli ve lentolu açıklıklı kapı üzerinde kitâbe yoktur. Kulenin duvar kalınlığı içerisinde merdiven ve odalar yer alır. Ortasında vaktiyle alttaki bodrum katı dahil olmak üzere toplam dokuz ahşap zeminli katın olduğu anlaşılmakla birlikte bugün bu katlar mevcut değildir. Günümüzde üstteki dendanlı seğirdim yerinin tabanı betonarme olarak inşa edilmiş, buraya ulaşımı sağlayan bir asansör yerleştirilmiştir. Devşirme malzeme açısından zengin olan kulede özellikle deniz

cephesinde çeşitli parçalar görülür. Kulenin doğu yönündeki iki yüzünde tuğlalarla kare şeklinde ele alınmış Osmanlı ahşap işleri formunda birer süs panosu vardır.

C Kulesi (Zağanos Paşa Kulesi). Kalenin güneybatı köşesindedir. Daire planlı kule 21 m. yüksekliğinde, 26,70 m. genişliğinde olup duvarı 5-7 m. kalınlığındadır. Dıştan basık kemerli olarak düzenlenen kapı üzerinde nesih hatla Arapça bir kitâbe yer alır. Kitâbede Fâtih Sultan Mehmed ile Zağanos Paşa'nın adının geçtiği, yapının Receb 856 (Temmuz-Ağustos 1452) tarihinde tamamlandığı belirtilmektedir (Gabriel, s. 95). Kulenin duvarı belli aralıklarla tuğla hatıllara sahiptir. Duvar kalınlığı içerisinde merdiven ve odalar yer alır. Kulenin ortasındaki boşluğun üstü günümüzde açıktır. Bu boşluğun merkezinde aşağıdan yukarıya doğru hafifçe sivrilen kâgir bir pâye yükselmektedir. Orta boşluğun vaktiyle beş ahşap katlı olarak düzenlendiği mevcut izlerden anlaşılmaktadır. Kulenin içinde seğirdim yerine çıkmak için duvar yüzeyine spiral şeklinde demirden bir merdiven

yerleştirilmiştir. Güney yönünde tuğlalarla düzenlenmiş çeşitli şekillerde süs panoları bulunmaktadır.

Küçük Burçlar. Kale duvarları arasında yer alan on üç küçük burç çeşitli aralıklarda ve birbirine yakın ölçülerdedir. Ancak bunlardan biri, Zağanos Paşa'nın adını taşıyan kitâbesinden dolayı Küçük Zağanos Paşa burcu adıyla tanınmakta olup diğer burçlardan biraz daha büyüktür. Kalede kuzey-güney doğrultusunda deniz tarafındaki eksende güneydoğu köşesinde yer alır. Kulenin deniz seviyesinden dendanlara kadar yüksekliği 25 m. olup altı köşeli yamuk planlıdır. Ortasında silindir şeklinde bir boşluk bulunmaktadır. Kulenin doğuya bakan cephesinde oldukça yüksek bir konumda yer alan Arapça kitâbe iki satır halinde nesih hatlıdır. Bu kitâbenin Zağanos Paşa Kulesi'ndeki kitâbe ile aynı ifadeyi taşıdığı belirtilmektedir (Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi IV, s. 661). Devşirme malzemenin kullanıldığı kulede doğu cephesinde aslan başlı çörten yer alır. Kulenin üzerinin vaktiyle konik bir külâhla örtülü olduğu düşünülmektedir. Küçük burçların Hisarpeçe'deki iki katlı olanı hariç diğerleri tek katlıdır. Fakat bunlardan bazılarının birkaç katlı olduğu ileri sürülmüştür (Gabriel, s. 62). Günümüze değişerek içleri boşluk halinde gelmiştir. Küçük kulelerden sadece biri tam daire biçimindedir, diğerleri dikdörtgen, yamuk, yarım daire ve çok kenarlı şekillerde olup yanlarındaki duvarlardan itibaren yükseklikleri 2-3 metredir. Sarıca Paşa Kulesi'nin doğusundaki kapının yanında devriye yolu üzerinde nöbetçi kulübesi olduğu ifade edilen, kare planlı bir kulenin varlığından söz edilmektedir (a.g.e., s. 57).

Duvarlar (surlar). Kalenin üzerinde yer alan kuleleri birbirine bağlayan surların yüksekliği arazinin meyline göre 5-10 m. arasında değişmektedir. Kalınlığı ise düşman saldırısı ihtimali yüksek olan yerlerde 5 m., sarp yamaçta yer alan güney duvarında 3 metredir. Duvarların üst kısmında devriye yolu (seğirdim yolu) yer alır. Bu yollar arazinin durumuna göre düz veya merdivenli olarak düzenlenmiştir. Buraya çıkış, kalenin iç alanındaki on sekiz yerden duvarın iç yüzeyine işlenmiş olan, genellikle 1 m. genişliğindeki merdivenlerle sağlanır. Duvarlar ve kulelerin üzerinde yer alan devriye yolları dış yönde 2 m. yükseklikte ve 0,80 m. kalınlıkta olup üstü dendanlı bir korkuluk duvarı ile çevrilmiştir.

Kapılar. Kalede duvarlardan dışarıya açılan beş kapı vardır. Bunlar kuzey,

güney, doğu, batı cephelerinde ve Hisarpeçe'nin doğuya açılan duvarındadır. Kapılardan sadece güney cephesindeki tek, diğerleri çift ahşap kanatlıdır. Kapılar dıştan demir levhalarla perçinlenerek kaplanmıştır. Kuzey, doğu ve batı kapıları içten arkalarına yatay konumda yan duvarlara yerleştirilen meşe direk sürgüleme sistemiyle kapatılmaktadır. Evliya Çelebi dışa açılan kapıları konumlarını tarif etmeksizin Hisarpeçe Kapısı, Dizdar Kapısı, Sel Kapısı ve Dağ Kapısı diye adlandırmıştır (Seyahatnâme, I, 455).

Hisarpeçe. Kale kapısı önünde yer alan, kapıyı düşmandan koruma işlevli bir dış duvardır. Sahildeki büyük kulenin kuzeyinde kale kapısının yanından başlar, önce kuzeye çıkıntı yapar, daha sonra doğuya dönüp bir ay çizerek güneye yönelir. Günümüzde büyük kulenin önlerinde yıkık durumda olan bölümün vaktiyle nasıl sonlandığı anlaşılamamaktadır. Yapıyı teşkil eden duvar kuzeyden güneye doğru hafifçe alçalır. Duvarın doğuya döndüğü başlangıç kısmında Hisarpeçe'ye giriş kapısı bulunur. Bu kapı ile kaleye giriş kapısı aynı kotta inşa edilmiştir. İki kapı arasındaki hendek sonradan yapılan dolgu ile aynı düzeye getirilmiştir. Duvarların alt kısmında kapıdan itibaren güneye doğru toplam sekiz mazgal yer alır. Bunlardan beş mazgal yerden yüksektedir ve duvarın içine açılmıştır; güneydeki üç mazgal ise daha büyük olup zemin kotunda rıhtım seviyesindedir. Yakın geçmişte bu yapının önüne deniz doldurularak sahil yolu inşa edilmiştir. Günümüzde Hisarpeçe'nin içi karşılıklı dikilmiş Bizans başlıklı iki sütun, çeşitli sütun başlıkları ve Fâtih Sultan Mehmed dönemi toplarının yerleştirildiği bir bahçe-müze görünümündedir.

Cami. Kale içindeki cami günümüze kadar gelmemiştir. Sadece yıkık durumdaki minaresiyle temel duvarları ayaktadır. Yapının temelleri 15,65 m. çapında yuvarlak

bir sarnıcın içerisine oturtulmuştur. Buna göre caminin 10,62 × 10,67 m. ölçülerinde kare planlı bir yapı olduğu anlaşılmaktadır. Sarnıcın üzeri restorasyonda ortadaki kalın bir beton kolona oturtulan betonarme örtü ile kapatılmıştır. Yapının güneybatı köşesinde yer alan minarenin kare kaidesi ile pabuç kısmı bir sıra kesme taş, bir sıra tuğla hatıllı olup üzerinde tuğladan silindirik gövde yükselmektedir. Yıkık olan şerefenin altındaki dışa taşkın başlangıcı belli olmaktadır. Girişi kapalı tutulan minarenin içinde tek parça meşe tomruğunun oyulması ile meydana getirilen ahşap

merdivenin yer aldığı ve bu işçiliğin başka bir uygulamasının bulunmadığı belirtilmektedir (Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi IV, s. 658).

## BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 455; Esat Sezai Sünbüllük, Anadolu ve Rumeli Hisarları Tarihi, İstanbul 1953, s. 7-24; A. Süheyl Ünver, İstanbul Fethiyle Kalelerinin Manzum ve Mensur Tarih İbareleri, İstanbul 1953, s. 33-49; Rumeli Hisarı, İstanbul 1957; A. Gabriel, İstanbul Türk Kaleleri (trc. Alp Ilgaz), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 Temel Eser), s. 49-109; Çelik Gülersoy, Rumeli Hisarı, İstanbul 1968; Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi IV, s. 626-661; a.mlf., “Rumeli Hisarı ve İstanbul’da İlk Osmanlı Kitabesi”, Fâtih ve İstanbul, I/1, İstanbul 1953, s. 63-68; Semavi Eyice, Bizans Devrinde Boğaziçi, İstanbul 1976, s. 31-34; a.mlf., “Rumelihisarı”, İlgi, sy. 47, İstanbul 1986, s. 16-23; a.mlf., “Rumeli Hisârı”, İA, IX, 773-777; a.mlf., “Rumeli Hisarı”, DBİst.A, VI, 355-357; Cahide Tamer, Rumeli Hisarı Restorasyonu, İstanbul 2001; Hüseyin Dağtekin, “Rumeli Hisarı’nın Askerî Ehemmiyeti”, Fâtih ve İstanbul, I/1 (1953), s. 117-137; a.mlf., “Rumeli Hisarı’nın Askerî Ehemmiyeti”, a.e., I/2 (1953), s. 177-191; a.mlf., “Rumeli Hisarı Hisar Beççesi’nde Yaptığım Kazı”, TTK Bildiriler, VI (1967), s. 329-342; Elif Naci, “Rumeli Hisarı Restorasyonu”, Türk Düşüncesi, IX, İstanbul 1958, s. 16-19; Enis Karakaya, “Boğaziçi”, İlgi, sy. 77 (1994), s. 8-13.

Abdullah Mehmet Avunduk

# RÛMÎ

(رومی)

Türk süsleme sanatında hayvansal kaynaklı olduğu ileri sürülen, kullanım alanı çok geniş bir motif çeşidi

(bk. TEZHİP; TEZYİNAT).

# RÛMÎ YIL

Güneşin hareketine göre belirlenen, Osmanlı malî bürokrasisinde yılbaşı mart ayı olarak kabul edilen takvim yılı

(bk. TAKVİM).

# RÛMİYYE

(الرومیّة)

Kādiriyye tarikatının İsmâil Rûmî’ye (ö. 1041/1631) nisbet edilen bir kolu.

Tarikat kurucusunun “Rûmî” nisbesinden dolayı Rûmiyye diye anıldığı gibi adına nisbetle İsmâiliyye olarak da bilinir. Kādiriyye İstanbul’da ilk defa Rûmiyye kolu ile temsil edilmiştir. İsmâil Rûmî’nin tarikat silsilesi, biri Bağdat’ta Kādirî Âsitânesi şeyhi Abdülkādir-i Geylânî neslinden Feyzullah Efendi ile, diğeri Geylânî’nin oğlu Abdürrezzâk koluna bağlı Ahmed b. Süleyman Rûmî ile olmak üzere iki ayrı yolla tarikatın pîri Abdülkādir-i Geylânî’ye ulaşır. İsmâil Rûmî Kastamonu, Tosya, Bursa, İzmir, İzmit, Manisa, Tekirdağ, Edirne, Selânik, Girit, İştip, Köstence, Filibe, Serez, Tımışvar gibi şehirlerde ve Mısır’da tekkeler kurdurduktan sonra 1020’de (1611) İstanbul’a gelerek Sofular Camii’nde irşad faaliyetine başlamış, ardından bu faaliyetleri Tophane’de yaptırdığı Kādirîhâne’de sürdürmüştür. Kurdurduğu tekkelerin sayısının kırk sekizi bulduğu kaydedilmektedir (Seyyid Sırrı Ali, s. 52). Kādirîhâne, kuruluşundan tekkelerin kapatıldığı 1925 yılına kadar Rûmiyye koluna bağlı kalmış, yalnızca pîr makamı olduğu Rûmiyye kolunun değil genelde Kādiriyye tarikatının Osmanlı başşehrindeki âsitânesi sıfatını taşımış, bu sebeple diğer Kādirî kollarına ait icâzetnâmeler de burada görev yapan şeyhler tarafından onaylanmıştır. Kādirîhâne postuna oturan şeyhler bir dönemden sonra Eşrefiyye kolundan da icâzet aldıkları için salı günleri öğleden sonra yapılan tarikat âyinini hem Rûmiyye hem Eşrefiyye usulü üzere icra etmişler, müridleri Rûmiyye veya Eşrefiyye prensiplerine göre yetiştirmişlerdir (Tomar-Kādiriyye, s. 54).

I. Ahmed tarafından davet edildiği Sultan Ahmed Camii’nin açılış töreninde İsmâil Rûmî cuma namazından sonra camide Kādirî âyini icra etmiş ve bu gelenek sonraki asırlarda da Kādirî şeyhleri tarafından sürdürülmüştür. Hüseyin Ayvansarâyî, Sultan Ahmed Camii’nin yerinde daha önce bir Kādirî tekkesi bulunduğunu, o sebeple burada Kādirî âyininin icra edildiğini belirtmektedir (Hadîkatü’l-cevâmi‘, I, 19). Mehmed Rifat el-Kādirî muhtemelen aynı sebeple bu camiyi İsmâil Rûmî’nin tekkelerinden

biri olarak kaydetmiştir (Nefhatü'r-riyâzi'l-âliye, vr. 37b).

İsmâil Rûmî, henüz hayatta iken halifesi ve damadı Şerif Halil Efendi'yi Kādirîhâne'ye şeyh tayin etmiştir. Bağdat'taki Kādirî Âsitânesi'nin şeyhi Feyzullah Efendi'nin oğlu olan Halil Efendi, Kādirîhâne meşihatını 1925 yılına kadar üstlenen ve "Şerifler hânedanı" olarak bilinen şeyh ailesinin tekke yönetimindeki ilk temsilcisidir. Şerîf-i evvel diye tanınan Halil Efendi'nin ardından posta sırasıyla Fâzıl Mehmed Efendi, Abdurrahman Efendi (şerîf-i sânî), Hüseyin Efendi, Halil Efendi, Mehmed Efendi, Ahmed Efendi, Mehmed Sırrı Efendi, Abdurrahman Efendi, Mehmed Fahreddin Efendi, Mehmed Emin Efendi, Ali Rızâ Efendi, Abdüşşekûr Efendi (Büyük Şekûr), Mehmed Şerefeddin Efendi, Ahmed Muhyiddin Efendi, Abdüşşekûr Efendi (Pamuk Efendi), İsmâil Gavsî Efendi oturmuştur.

Abdurrahman Efendi (şerîf-i sânî) (ö. 1123/1711), Halvetiyye-Sinâniyye şeyhi Halepli Şerif Mehmed'in oğlu Şeyh Hasan Efendi'ye damat olmuş ve kendisinden Halvetiyye icâzeti alarak Rûmiyye ile Halvetiyye'yi şahsında birleştirmiş, bu birlikteliğin sembolü olarak Halvetî-Sinânî tacının üstüne Kādirî gülü koydurmuştur. Sonraki Kādirîhâne şeyhleri de bu tacı özel günlerde kullanarak onun hâtırasını yaşatmıştır. Yine Kādîrihâne şeyhlerinden Mehmed (Ahmed) Efendi'nin Halvetiyye-Cerrâhiyye Âsitanesi'nin şeyhi Yahyâ Efendi'ye damat olması sebebiyle iki tarikat arasında yakınlık meydana gelmiş, Mehmed Efendi kayınpederini Cerrâhî Âsitânesi'nde ziyareti sırasında Yahyâ Efendi, zikrin bir aşamasından sonra Abdülkādir-i Geylânî'ye hürmeten Kādirî evrâdı okuyarak devranı Kādirî usulüne göre icra etmesi için damadına bırakmıştır. Bu usul Kādirî ve Cerrâhî şeyhleri arasında bayram kutlamaları sırasında devam ettirilmiştir.

Rûmiyye ile Halvetiyye tarikatları arasında şeyhlerin akrabalık bağları dolayısıyla oluşan bu yakınlığın bir benzeri Nakşibendiyye ile meydana gelmiştir. Kādirîhâne postnişinlerinden Ahmed Efendi (ö. 1216/1801), kızı Fatma Hanım'ı Dolmabahçe'deki Nakşibendiyye'ye ait Çakır Dede Tekkesi'nin (Karaabalı Tekkesi) şeyhi Tâhir Efendi ile evlendirdiği ve damadına Rûmiyye'den icâzet verdiği gibi Çakır Dede Tekkesi şeyhlerinden Attar Mehmed Efendi de kızını Kādirîhâne postnişinlerinden Mehmed Emin Efendi ile (ö. 1261/1845) evlendirip Nakşibendiyye'den hilâfet vermiştir.

XVIII. yüzyılda Hüseyin Efendi ile onun yerine geçen Halil Efendi'nin meşihat dönemlerinde saray çevresiyle geliştirdikleri ilişkiler Rûmiyye'nin İstanbul'da daha da yaygınlaşmasını sağlamıştır. 1860 yılında posta oturan Mehmed Şerefeddin Efendi'nin

Meclisi Meşâyih'in kurulmasında katkıları olmuş ve 1868-1880 yılları arasında bu mecliste görev yapmıştır. Oğlu Ahmed Muhyiddin Efendi, Aralık 1896'da getirildiği Meclisi Meşâyih başkanlığını Rodos'a sürgün edildiği 1906 yılına kadar sürdürmüştür.

İstanbul'da Rûmiyye'ye ait tekkelerden Silivrikapı'daki Körükçü Tekkesi, İsmâil Rûmî'nin emriyle halifelerinden Körükçü Mehmed Efendi tarafından inşa ettirilmiş, 1172 (1758) yılından sonra Sa'diyye, Halvetiyye-Sünbüliyye ve Kādiriyye-Eşrefiyye'nin tasarrufuna girmiştir. XVII. yüzyılın sonlarında Fatih'te Kubbe Tekkesi'ni kuran Süleyman Efendi, İsmâil Rûmî'nin Rumeli'deki halifelerinden Osman Karadâğî'den gelen silsileye mensuptur. 1180'de (1766) Rifâiyye tarikatına intikal eden bu tekkenin önemi, XVIII. yüzyılda Fatih Şehremini'ndeki Remlî Tekkesi ile Altımermer'deki Sinek Şeyh Halil Efendi Tekkesi'nin şeyhlerini yetiştirmiş olmasından gelir. Remlî Tekkesi 1775-1839 yılları arasında Sa'diyye tarikatının kontrolüne geçmişse de tekrar Rûmiyye'ye bağlanmış ve son dönemlere kadar faaliyetini sürdürmüştür. Sinek Şeyh Halil Efendi Tekkesi 1797'den sonra Mevlevî şeyhlerinin tasarrufuna geçmiştir. Fatih'teki Çenezâde Tekkesi XVIII. yüzyılda Ziyâeddin Mehmed Efendi tarafından kurulmuş, Ziyâeddin Efendi'den sonra tekkenin şeyhliğini oğlu Ahmed Efendi üstlenmiştir. Bu yüzyılda Rûmiyye adına Eyüp'te iki tekke inşa edilmiştir. Bunlardan Mahmud Efendi Tekkesi, Osman Karadâğî'den gelen silsileye mensup Mahmud Efendi tarafından yaptırılmıştır. Eyüp'te kurulan diğer Rûmiyye tekkesi Hatuniye Tekkesi'dir (Çakmak Hasan Efendi Tekkesi / Hoca Hüsam Tekkesi). Seyyid Hasan Efendi'nin kurduğu bu tekke XIX. yüzyılda Selim Sırrı Efendi ile birlikte Nakşibendiyye'ye intikal etmiştir. Haseki'de Şeyh Tâhâ Tekkesi, Sultanahmet'te Kaygusuz Tekkesi, Hasköy'de Abdüsselâm Camii'ne meşihat konulmak suretiyle kurulan Abdüsselâm Camii Tekkesi, Fındıklı'daki Ali Baba Tekkesi, Rumelihisarı'nda Ahmed Sıdkı Efendi Tekkesi, Emirgân'da Haffaf Hüseyin Efendi Tekkesi, Çengelköy'de Şeyh Nevruz Tekkesi, Kasımpaşa'da Aynî Ali Baba Tekkesi XIX. yüzyılda

İstanbul’da açılan diğer Rûmiyye tekkeleridir.

Rûmiyye adına kurulan tekkelerden bazıları zamanla diğer tarikatlara intikal etmiş, bu arada başka tarikatlardan Rûmiyye’ye bağlanan tekkeler de olmuştur. Halvetiyye’ye ait Eminönü’ndeki Aydınoğlu Tekkesi’nin şeyhliğini 1664-1683 yılları arasında Kādirîhâne şeyhlerinden Fâzıl Mehmed Efendi yürütmüştür. Kasımpaşa’da Halvetiyye-Sivâsiyye’ye mensup Muabbir Tekkesi, 1733’te Ali Vâhidî Efendi tarafından Rûmiyye’ye bağlanmıştır. Muabbir Tekkesi’nin şeyhliği daha sonra Nakşibendiyye’nin kontrolüne geçmiştir. Hulvî, Karabaş, Ağaçayırı, Peyk Dede ve Kasım Çavuş tekkeleri Halvetiyye’den Rûmiyye’ye intikal eden diğer tekkelerdir. Tophane’de Kādirîhâne’ye çok yakın bir mevkide bulunan Karabaş Tekkesi 1784’te Debbağzâde Mustafa Muhsin Efendi, Kocamustafapaşa’da bulunan Ağaçayırı Tekkesi 1792’de Ebûbekir Efendi, Silivrikapı’da Halvetiyye-Gülşeniyye’ye ait Peyk Dede Tekkesi Hilâlci İbrâhim Efendi, Kasımpaşa’da Kasım Çavuş Tekkesi 1838’de İsmâil Aşkî Efendi tarafından Rûmiyye’ye intikal ettirilmiştir.

Bayramiyye’ye ait Şehremini’ndeki Yavaşça Mehmed Ağa Tekkesi 1770’te Kādirî şeyhlerinden Mehmed Emin Sırrı ile Rûmiyye’ye geçmiş ve XIX. yüzyılın sonuna kadar faaliyetini sürdürmüştür. Bayramiyye-Melâmiyye’ye ait Kasımpaşa’daki Saçlı Emîr Tekkesi XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Ali Efendi tarafından Rûmiyye’ye bağlanmış, tekke son dönemlerde Bektaşîler’e intikal etmiştir. Bayramiyye’den Rûmiyye’ye geçen bir başka tekke Paşmakçı Tekkesi’dir. Tekkeyi sonraki dönemlerde Rifâî-Bayrâmî şeyhleri yönetmiştir. Bayramiyye-Himmetiyye’ye ait Çarşamba’daki Mehmed Ağa Tekkesi, 1855-1868 yılları arasında Rûmiyye’nin tasarrufuna geçmiştir.

Edirnekapı Otakçılar’daki Emîr Buhârî Nakşibendî Tekkesi 1086’da (1675) Halvetiyye-Sivâsiyye’ye, 1144’te (1731-32) Abdurrahman Edirnevî ile Kādiriyye’ye bağlanmış, 1240 (1824-25) yılına kadar bir asra yakın bir süre Rûmiyye’nin tasarrufunda kalmıştır. Ayrıca Silivrikapı’daki Vânî Tekkesi’nin şeyhliği 1830-1904 yılları arasında Kādiriyye’den Abdullah Bağdâdî ve Mehmed Emin Efendi tarafından üstlenilmiştir. Kādiriyye şeyhlerinden Mehmed Râşid Efendi’nin Rifâiyye’ye ait Kelâmî Tekkesi’nde 1853-1878 yılları arasında şeyhlik yapması buranın da belirtilen tarihte

Rûmiyye’nin tasarrufuna geçtiğini göstermektedir. XIX. yüzyıl ve sonrasında Eyüp’te Hâkî Baba, Câfer Paşa, Âşık Efendi, Ümmî Şeyh Süleyman, Molla Çelebi ve Yâvedûd tekkelerinde, Üsküdar’da Bektaşîlik’ten geçen Yarımca Baba Tekkesi ile Halim Gülüm Dede, Bâlî Çavuş, Kartal Dede, Abdülhay Efendi, Avnizâde ve Serbölük Ahmed Efendi tekkelerinde belli aralıklarla faaliyetleri görülen Kādirî şeyhleri de muhtemelen Rûmiyye’ye bağlı idi.

Rûmiyye, İsmâil Rûmî’nin döneminden itibaren İstanbul’un yanı sıra bazı Anadolu ve Rumeli şehirlerine de yayılmıştır. Tarikat Kastamonu ve çevresinde aralarında bizzat İsmâil Rûmî tarafından yaptırılanlarının da bulunduğu en az yedi tekkede faaliyet göstermiş, bunlardan sadece Yılanlı Dergâhı son döneme kadar gelebilmiştir. Bursa’da Rûmiyye adına iki tekke açılmıştır. İsmâil Rûmî’nin halifelerinden Saçlı Ahmed Efendi’nin 1628’de yaptırdığı tekke, Yıldırım Bayezid döneminden kalma bir hamamın yerine inşa edildiği için “hamam tekke” olarak anıldığı gibi İsmâil Rûmî Tekkesi olarak da bilinmektedir. Ahmed Efendi’nin vefatından sonra meşihatı bir müddet oğlu üstlenmiş, ardından tekke Sa‘diyye ve Rifâiyye’ye, onlardan da Kādiriyye-Eşrefiyye’ye intikal etmiştir. Bursa’daki diğer Rûmiyye tekkesi Gîsûdâr Ahmed Kādirî’nin kurduğu Kasap Cömert Tekkesi’dir. Ahmed Kādirî’den sonra buranın Rûmiyye’nin tasarrufunda kalıp kalmadığı bilinmemektedir. Amasya’da İsmâil Rûmî’nin halifelerinden Hamza Amasyevî’nin açtığı tekkenin ne kadar devam ettiği belli değildir. Tekirdağ’da Aynî Hatun Dergâhı olarak bilinen tekke, İsmâil Rûmî’den sonra Kādirîhâne’de makamına geçen Şerif Halil Efendi’nin halifesi Muslihuddin Efendi tarafından yaptırılmıştır. Tekkenin XVIII. yüzyılın ikinci yarısında faal durumda olduğu görülmektedir. Edirne’de birçok Kādirî tekkesi bulunmakta olup bunlardan ikisinin Rûmiyye’ye aidiyeti kesindir. Edirne Kādirîhânesi olarak bilinen ilki, Edirne nakîbüleşrafı Mûsâ Efendi’nin oğlu Mehmed Rûhî’nin 1613 yılında konağını Kādirîhâne’ye dönüştürüp vakfetmesi suretiyle meydana gelmiştir. İsmâil Rûmî’nin

halifelerinden Mehmed Rûhî burada vefatına kadar uzun müddet faaliyet göstermiş, ardından şeyhlik görevini çocukları sürdürmüştür. 1703’te yanan dergâh III. Ahmed tarafından tekrar yaptırılmış, ardından birkaç defa tamir geçirmiş, son olarak 1888’de bazı ilâvelerle yenilenmiştir. Edirne’de diğer Rûmiyye tekkesinin İsmâil Rûmî adına Kanije fâtihi olarak bilinen

Sadrazam Damad İbrâhim Paşa tarafından yaptırıldığı belirtilmektedir. Girit adasında biri Resmo'da, diğeri Kandiye'de olmak üzere iki Rûmiyye tekkesi kurulmuştur. Resmo'daki tekkenin ada fethedilmeden önce İsmâil Rûmî tarafından açıldığı, burada görevlendirdiği halifelerinin gayri müslim halk tarafından şehid edilmesi üzerine Körükçü Tekkesi'ni kuran halifesi Körükçü Mehmed Efendi'yi adaya gönderdiği kaydedilmektedir (Mehmed Rif'at el-Kādirî, vr. 296a-b). XIX. yüzyılda Resmo Tekkesi'ne Abdüşşekûr Efendi'nin halifelerinden Mehmed Sâdık Baba gönderilmiş, onun vefatı üzerine yerine oğlu Mustafa Hakkı Efendi, ondan sonra da torunu Şerefeddin Efendi geçmiştir. Kandiye'deki tekke ise Tophane'deki Kādirîhâne şeyhlerinin birinden hilâfet aldığı belirtilen Hanyalı Ali Efendi tarafından XVIII. yüzyılda kurulmuştur. Tekkenin XIX. yüzyılın son çeyreğinde faal olduğu görülmektedir.

İsmâil Rûmî'nin ihdas ettiği Rûmiyye tacı kreme yakın beyaz renkte, üst ortasında kendi çuhasından düğmeli ve sekiz terklidir. Tepe kısmında besmelenin on dokuz harfini sembolize eden on dokuz tığlı ve yedi esmâyı ifade eden yedi renkte ibrişimle dikilmiş, ortasında beş köşeli Süleyman mührünün olduğu Kādirî gülü bulunmaktadır. Seyrü sülûkte yedi esmâ usulünü esas alan Rûmiyye'de ayrıca "fürû es-mâsı" denilen vehhâb, fettâh, vedûd, vâhid, ahad, samed isimleriyle de zikir yapılmaktadır. Kādiriyye'de devran ile zikir usulü İsmâil Rûmî tarafından başlatılmıştır. Rûmî'nin ayrıca Kādirî evrâdına bazı ilâveler yaptığı belirtilmektedir.

Rûmiyye'nin merkezi olan Kādirîhâne'nin XVIII. yüzyıldaki zâkirbaşıları Molla Mustafa Efendi ile Mahmud Efendi İstanbul'un tanınmış ilk Kādirî mûsikişinaslarıdır. Yine bu dönemde yaşamış Bağdatlı Mehdî, Kādirîhâne'ye mensup bir şair ve mûsikişinastı. Tophane yakınlarındaki Karabaş Tekkesi'nin şeyhi Hopçuzâde Mehmed Şâkir Efendi de Kādirîhâne'nin zâkirbaşısıydı. Şâkir Efendi aynı zamanda usta bir tamburî ve çok başarılı bir bestekârdır. Kādirîhâne şeyhlerinden Mehmed Şerefeddin Efendi güzel kıraati ve mûsikişinaslığıyla Sultan Abdülaziz'in takdirlerine mazhar olmuştur. Yerine geçen oğlu Ahmed Muhyiddin Efendi'nin devran âyininde okunmak üzere otuz altı beste yaptığı belirtilmektedir. Kādirîhâne'nin 1925 öncesi son şeyhi İsmâil Gavsî Efendi de mûsikiye vâkıftı.

Rûmiyye’nin İstanbul’un tarikat folkloruna da katkıları olmuştur. İstanbul halkı arasında yaygın bir şöhrete sahip olan “erbaîn helvası” (irmik helvası) Kādirîhâne’de etvâr-ı seb‘ayı temsilen yedi derviş tarafından belirli kurallar çerçevesinde ve Kur’an hatmi eşliğinde yılda bir defa yapılırdı. Bu helvanın yanı sıra diğer pek çok tarikat âsitânesinde yapılan aşure de muharrem aşuresi ve safer aşuresi olmak üzere yılda iki defa pişirilirdi. Tekkedeki dervişler ve misafirlerin yanı sıra civardaki komşulara dağıtılan bu helva ve aşureler ayrıca özel bir törenle saraya da gönderilirdi.

## BİBLİYOGRAFYA

Belîğ, Güldeste, s. 148-151; Şeyhî, Vekāyiu’l-fuzalâ, III, 570-571; IV, 412-413, 422-423; Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, I, 19; II, 67-69; Mehmed Rif‘at el-Kādirî, Nefhatü’r-riyâzi’l-âliye fî beyâni tarîkati’l-Kādiriyye, Millet Ktp., Ali Emîrî, Şer‘iyye, nr. 1127, tür.yer.; Harîrîzâde, Tibyân, II, 69b-70b; Seyyid Sırrı Ali, Tuhfe-i Rûmî: Kâdirîler Âsitânesi’nin Manzum Tarihçesi (nşr. Mustafa S. Kaçalin), İstanbul 1992, tür.yer.; Mehmed Râif, Mir’ât-ı İstanbul, İstanbul 1314, I, 376-385; İsmet, Tekmiletü’ş-Şekāik, s. 367-369; Hocazâde Ahmed Hilmi, Ziyâret-i Evliyâ, İstanbul 1325, s. 79-83; Mehmed Şükrü, Silsilenâme, Hacı Selimağa Ktp., Aziz Mahmud Hüdâyî, nr. 1098, s. 5-8; Osmanlı Müellifleri, I, 25-26; Tomar-Kādiriyye, s. 50-54; Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ (haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz), İstanbul 2006, s. 117-130; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 8, 13, 30-31, 42, 45-47, 51-52, 54; Mehmed Şemseddin [Ulusoy], Bursa Dergâhları: Yâdigâr-ı Şemsî (haz. Mustafa Kara - Kadir Atlansoy), Bursa 1997, s. 331-337, 467-468; Necdet Yılmaz, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (17. Yüzyıl), İstanbul 2001, s. 402-409; Cemaleddin Server Revnakoğlu, Eski Sosyal Hayatımızda Tasavvuf ve Tarikat Kültürü (nşr. M. Doğan Bayın - İsmail Dervişoğlu), İstanbul 2003, s. 107-120; a.mlf., “Tarikatlerin Tarihine Toplu Bir Bakış”, Yeni Tarih Dünyası, I/1, İstanbul 1953, s. 17-19; I/6 (1953), s. 254-256; I/7 (1953), s. 300-301; I/8 (1953), s. 348-350; II/10 (1954), s. 431-434; Ramazan Muslu, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl), İstanbul 2003, s. 375-376, 391-403; Hür Mahmut Yücer, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl), İstanbul 2003, s. 343-353; Adalet

Çakır, Mehmed Rif’at Efendi’nin Nefhatü’r-riyâzi’l-âliye Adlı Eseri Işığında Anadolu’da Kadirîlik (doktora tezi, 2007), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Mehmet Akkuş, “İsmâil Rûmî”, DİA, XXIII, 120; M. Baha Tanman, “Kādirîhâne Tekkesi”, a.e., XXIV, 129-130; Nihat Azamat, “Kādiriyye”, a.e., XXIV, 132-133; Ekrem Işın, “Kadirîlik”, DBİst.A, IV, 372-377; Ömer Tuğrul İnançer, “Kadirîlik”, a.e., IV, 377-378.

Reşat Öngören

# RUMMÂNÎ

(الرمّاني)

Ebü’l-Hasen Alî b. Îsâ b. Alî er-Rummânî el-Bağdâdî (ö. 384/994)

Arap dili ve belâgatı âlimi, Mu‘tezile kelâmcısı.

Aslen Sâmerrâlı olup 296 (908) yılında Bağdat’ta doğdu. Nar veya nar satıcılığına ya da Vâsıt şehrindeki Rummân Kasrı’na izâfetle Rummânî, hocası İbnü’l-İhşîd’e izâfetle İhşîdî nisbeleriyle ve geçimini eser istinsahıyla sağladığı için Verrâk lakabıyla anılır. Zeccâc, İbnü’s-Serrâc ve İbn Düreyd gibi dil âlimlerinin derslerine devam etti. Nahiv ilminde Basra mektebine, kelâm ilminde İbnü’l-İhşîd’in önderliğini yaptığı İhşîdiyye Mu‘tezile ekolüne mensuptur. Ebû Ali el-Fârisî ve Ebû Saîd es-Sîrâfî gibi önde gelen dil, nahiv ve edebiyat âlimleri arasında sayılan, aynı zamanda önemli bir Mu‘tezile kelâmcısı olan Rummânî’nin talebeleri arasında Şeyh Müfîd, Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Ebü’l-Kāsım Ali b. Ubeydullah ed-Dakīkī, Ali b. Muhassin et-Tenûhî, Hilâl b. Muhassin es-Sâbî ve Hasan b. Ali el-Cevherî zikredilir. Rummânî, terminolojisiyle birlikte mantık ilmini Arap nahvine ilk uygulayanlardan sayılır. Bu sebeple dönemindeki bazı nahiv âlimleri tarafından eleştirilmiş, Ebû Ali el-Fârisî, “Eğer nahiv Rummânî’nin söylediği şey ise bizim ondan bir payımız yoktur, eğer bizim söylediğimiz ise bu takdirde onun bundan hiçbir nasibi yoktur” demiştir. Bazı kaynaklarda Rummânî’nin Şiî hatta Râfizî olduğu zikredilirse de Bağdat Mu‘tezile âlimleri arasında Resûlullah’tan sonra en faziletli kişinin Hz. Ali olduğu görüşünün (Şîa-i mufaddıla) yaygınlığı göz önüne alındığında onun Şiîliğinin bu görüşle sınırlı kaldığı sonucuna varılabilir (Mâzin el-Mübârek, s. 54-55). Çağdaşı İbnü’n-Nedîm, Rummânî’nin Şîa taraftarı eserler kaleme almasını bu mezhebi kabul etmesine değil döneminde Şîa’nın yaygın olması sebebiyle takıyye yapmasına bağlamaktadır (İbn Hacer, IV, 248). 11 Cemâziyelevvel 384 (23 Haziran 994) tarihinde Bağdat’ta vefat eden Rummânî, Şûnîziyye Mezarlığı’nda Ebû Ali el-Fârisî’nin kabrinin yanına defnedildi.

Eserleri. Rummânî'nin kaynaklarda 100 kadar eseri zikredilmekle birlikte bunların pek azı günümüze ulaşmıştır. 1. el-Ḥudûd fi'n-naḥv. Müellifin bu muhtasar eserinde ispat yerine îcab, nefiy yerine selb, ayrıca mevzû ve mahmûl, sûret ve madde,

cins ve nevi gibi mantık terimlerini kullanması eleştirilmişse de onun bu davranışı, bazı şarkiyatçılar tarafından evrensel bir gramerin terimlerini belirleme girişimi olarak değerlendirilmiştir (Carter, s. 218-219). Eser birkaç defa yayımlanmıştır (nşr. Mustafa Cevâd - Yûsuf Yaʻkūb Meskûnî, Resâʾil fi'n-naḥv ve'l-luġa içinde, Bağdad 1969, s. 37-50; nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî, Risâletân fi'l-luġa içinde, Amman 1984, s. 63-88). 2. Meʿâni'l-ḥurûf (Kitâbü'l-Ḥurûf). Arap dilindeki edatlara dair olan esere (nşr. Abdülfettâh İsmâil Şelebî, Kahire 1973; Cidde 1401/1981) Ali b. Faddâl el-Mücâşiî bir şerh yazmıştır. Kitabın bazı kısımları Menâzilü'l-ḥurûf adıyla daha önce neşredilmiş olup (nşr. Muhammed Hasan Âl Yâsîn, Bağdad 1955) aynı adla başka neşirleri de yapılmıştır (nşr. Mustafa Cevâd - Yûsuf Yaʻkūb Meskûnî, Resâʾil fi'n-naḥv ve'l-luġa içinde, Bağdad 1969, s. 51-78; nşr. Rânâ Muhammed Nasrullah - İhsân el-İlâhî, Lahor 1972; nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî, Risâletân fi'l-luġa içinde, Amman 1984). 3. en-Nüket fî iʿcâzi'l-Ḳurʾân (nşr. Abdülalîm, Delhi 1934; nşr. Muhammed Halefullah - Muhammed Zağlûl Sellâm, S̱elâs̱ü resâʾil fî iʿcâzi'l-Ḳurʾân içinde, Kahire 1955, s. 105-144; Kahire 1387/1968, s. 73-113). Eser Farsça'ya tercüme edilmiştir (Tahran 1382). Rummânî, Kur'an'ın iʻcâzını benzerinin telif edilmesi hususunda meydan okunması (tehaddî), buna rağmen fiilen yazılamamış olması, ediplerin böyle bir eseri meydana getirme gücünün ellerinden alınması (sarfe), Kur'an'ın erişilmez belâgatı, alışılmışın dışında edebî bir tarza sahip olması, gelecekten haber vermesi, diğer peygamberlerin mûcizeleriyle mukayese edilebilir olması şeklinde yedi açıdan incelemiştir. Ancak onun eserinin büyük bir kısmını belâgata ayırması ve diğer iʻcâz şekillerini risâlenin sonunda kısaca açıklaması Kur'an'ın iʻcâzında temel unsur olarak belâgatı gördüğüne işaret eder. Rummânî "en güzel lâfızlarla mânanın kalbe ulaştırılması" diye tanımladığı belâgat için üst, orta ve alt olmak üzere üç seviye belirlemiş, Kur'an'ın belâgatını üst düzeye oturtmuş ve belâgatı iʻcâz, teşbih, istiare, ses âhengi, âyet sonlarındaki ses uyumu, cinas / tecânüs, bir kelime kökünün değişik vezinlere dönüşmesi, îmâ, mübalağa, sözün terkip ve telifindeki güzellik olmak üzere on kısma ayırmıştır. 4. Şerḥu Kitâbi Sîbeveyhi. Eserin bazı

kısımları günümüze kadar gelmiş (Sezgin, IX, 112) ve bazı bölümleri yayımlanmıştır (nşr. Mâzin el-Mübârek, “Mişâl min Şerḥi’r-Rummânî ʿalâ Kitâbi Sîbeveyhi”, MMİADm., XXXVIII/4 [1383/1963], s. 639-650; nşr. ve trc. Edith Ambros, Kitāb Sībawaihi von ar-Rummānī in Edition und Übersetzung, Wien 1979; nşr. Mütevellî Ramazan Ahmed ed-Demîrî, Şerḥu Kitâbi Sîbeveyhi: Ḳısmü’ṣ-ṣarf, el-cüzʾü’l-evvel, Kahire 1408/1988; Mansûre 1413/1993). Rummânî eserinde görüşlerini üzerine dayandırdığı kıyası hükümlerin tesbitinde ölçü kabul etmiş, Basra ekolüne mensup olduğu halde kıyas gereği beş meselede Kûfe görüşünü desteklemiş ve kıyasları için sağlıklı semâa ve kabul görmüş rivayetlere dayanmıştır. Mâzin el-Mübârek, er-Rummânî en-Naḥvî fî ḍavʾi şerḥihî li-Kitâbi Sîbeveyhi adıyla bir çalışma yapmıştır (Dımaşk 1383/1963, 1416/1995; Beyrut 1974). 5. el-Câmiʿ fî ʿilmi’l-Ḳurʾân (el-Câmiʿu’l-kebîr fî tefsîri’l-Ḳurʾân). Kur’an’ın dil ve belâgat açısından tefsiri olup Abdülmelik b. Ali Müezzin el-Herevî (ö. 489/1096) tarafından ihtisar edildiği belirtilmektedir. Eserin bazı kısımları günümüze ulaşmıştır (Sezgin, VIII, 113). Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye’de (Teymûriyye, Tefsir, nr. 201) Tefsîrü’l-Ḳurʾân adıyla Rummânî’ye nisbet edilen yazmanın (a.g.e., VIII, 270; EI² [İng.], VIII, 614) Zemahşerî ve Nesefî tefsirinden bazı parçalar olduğu tesbit edilmiştir (Zekeriyyâ Saîd Ali, XIV/2 [1413/1993], s. 213-215). 6. el-Elfâẓü’l-müterâdifetü’l-müteḳāribetü’l-maʿnâ. 142 fasıldan oluşan eserde eş anlamlı kelimeler ve terkipler örneklerle açıklanmaktadır (nşr. Muhammed Mahmûd er-Râfiî, Kahire 1321/1903; nşr. Fethullah Sâlih Ali el-Mısrî, Mansûre 1407/1987). Muhammed Hasan Avvâd, son döneme ait bazı kaynaklar (Brockelmann, I, 175; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 683) dışında Rummânî’ye böyle bir eserin nisbet edilmemesi, üslûbunun farklı olması ve İbn Mâlik et-Tâî’nin el-Elfâẓü’l-muḫtelife fi’l-meʿâni’l-müʾtelife adlı eseriyle benzerlik göstermesi gibi sebeplerle kitabın sonraki dönemlerde yazılmış olabileceğini ileri sürmüştür. 7. Şerḥu’l-Uṣûl li’bni’s-Serrâc. Bazı kısımları günümüze ulaşmıştır (Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 1077/3, vr. 326-368).

Rummânî’nin kaynaklarda zikredilen Arap diliyle ilgili diğer eserlerinden bazıları şunlardır: el-Mesâʾilü’l-müfrede min Kitâbi Sîbeveyhi, Nüketü Sîbeveyhi, Aġrâżu Sîbeveyhi, el-Ḫilâf beyne Sîbeveyhi ve’l-Müberred, Şerḥu’l-Muḳteḍab li’l-Müberred, Şerḥu Muḫtaṣari’l-Cermî, Şerḥu Meʿâni’z-Zeccâc, Şerḥu’l-Mûcez li’bni’s-Serrâc, Şerḥu’l-Cümel li’bni’s-

Serrâc, el-Îcâz fî şerḥi'l-Îżâḥ (li-Ebî ʿAlî el-Fârisî), Şerḥu Mesâʾili'l-Aḫfeş el-kebîr, Şerḥu Mesâʾili'l-Aḫfeş eṣ-ṣaġīr, el-Ḥudûdü'l-aṣġar, el-Ḥudûdü'l-ekber, et-Taṣrîf, el-İştiḳāḳu'l-kebîr, el-İştiḳāḳu'ṣ-ṣaġīr, el-Ḫilâf beyne'n-naḥviyyîn, el-Belâġa. Kelâma dair eserlerden bazıları da şunlardır: el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât li'llâhi ʿazze ve celle, Şerḥu'l-esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât li-Ebî ʿAlî, Mesâʾilü Aḥmed b. İbrâhîm el-Baṣrî, el-Mecâlis fi'stiḥḳāḳı'ẕ-ẕem, er-Red ʿale'l-Mesâʾili'l-Baġdâdiyyât li-Ebî Hâşim, er-Red ʿale'd-Dehriyye, el-Aṣlaḥu'l-kebîr, el-Aṣlaḥu'ṣ-ṣaġīr, Nüketü'l-uṣûl, Şerḥu'l-Maʿûne, er-Rüʾye fi'n-naḳż ʿale'l-Eşʿarî, Naḳżü't-tes̱lîs̱ ʿalâ Yaḥyâ b. ʿAdî, el-İmâme, Ṣıfâtü'n-nefs, el-İrâde, el-Esbâb, Edilletü't-tevḥîd, Maḳāletü'l-Muʿtezile, Tafżîlü ʿAlî. Rummânî ayrıca Kur'an ilimleri, fıkıh usulü, mantık ve tartışma âdâbı gibi konularda şu eserleri kaleme almıştır: el-Muḫtaṣar fî ʿilmi's-süveri'l-ḳıṣâr, el-Müteşâbih fî ʿilmi'l-Ḳurʾân, Ġarîbü'l-Ḳurʾân, el-Elifât fi'l-Ḳurʾân, Uṣûlü'l-fıḳh, el-Ḳıyâs, el-Manṭıḳ, Edebü'l-cedel, Uṣûlü'l-cedel.

Saîd el-Efgānî, Rummânî'ye nisbetle Tevcîhü iʿrâbi ebyâtin mülġazeti'l-iʿrâb adlı bir eseri baş tarafına müellifle ilgili bir inceleme ilâve ederek yayıma hazırlamışsa da basılmış nüshaların henüz dağıtımı yapılmadan eserin Hasan b. Esed el-Fârikī'nin Şerḥu'l-ebyâti'l-müşkileti'l-iʿrâb'ı olduğu anlaşılmış ve kitabın iç kapak sayfasında buna işaret edilmiştir (Dımaşk 1377/1958).

## BİBLİYOGRAFYA

Rummânî, en-Nüket fî iʿcâzi'l-Ḳurʾân (S̱elâs̱ü resâʾil fî iʿcâzi'l-Ḳurʾân içinde, nşr. M. Halefullah - M. Zağlûl Sellâm), Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), s. 69-104; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 69; Sem'ânî, el-Ensâb, VI, 160; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâʾ (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1386/1967, s. 276-277; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XIV, 371; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, II, 294-296; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ (nşr. D. S. Margoliouth), London 1911, V, 280-283; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 533-534; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, IV, 248; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, II, 180-181; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, I,

419-421; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 447-448, 571; Brockelmann, GAL Suppl., I, 175; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 683; Sezgin, GAS, VIII, 112-114, 270; IX, 111-113, 314; Mâzin el-Mübârek, er-Rummânî en-Naḥvî fî ḍavʾi şerḥihî li-Kitâbi Sîbeveyhi, Beyrut 1974, tür.yer.; Mustafa Bilgin, Tefsirde Mutezile Ekolü (doktora tezi, 1991), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 133-138; M. M. Ebû Mûsâ, "el-İʿcâzü'l-belâġī fî rüʾyeti Ebi'l-Ḥasen ʿAlî b. ʿÎsâ er-Rummânî", Mecelletü'l-baḥs̱i'l-ʿilmî ve't-türâs̱i'l-İslâmî, V, Mekke 1402/1982, s. 225-259; M. G. Carter, "Linguistic Science and Orthodoxy in Conflict. The Case of al-Rummani", Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, I, Frankfurt 1984, s. 212-232; M. Hasan Avvâd, "el-Elfâẓü'l-müterâdife li'r-Rummânî nisbetühû ve icrâʾü muvâzene

beynehû ve beyne'l-elfâẓi'l-muḫtelife fi'l-meʿâni'l-müʾtelife li'bni Mâlik", MMLAÜr., XLIV (1413/1993), s. 316-349; Zekeriyyâ Saîd Ali, "et-Tefsîrü'l-kebîr li'r-Rummânî", ʿÂlemü'l-kütüb, XIV/2, Riyad 1413/1993, s. 213-215; Gāzî Tuleymât, "er-Rummânî en-Naḥvî fî ḍavʾi şerḥihî li-Kitâbi Sîbeyhi", Âfâḳu's̱-s̱eḳāfe ve't-türâs̱, XIX, Dübey 1997, s. 64-68; Lazlo Tüske, "Belâgatta er-Rummânî" (trc. İsmail Demir - Mustafa Kaya), EAÜİFD, XIX (2003), s. 279-298; J. Flanagan, "al-Rummānī", EI² (İng.), VIII, 614-615.

Sedat Şensoy

# RUMUZ

(bk. REMİZ).

# RUMÛZÎ

(رموزى)

(ö. 990/1582’den önce)

Osmanlı şairi, tarihçi.

927 (1521) yılı civarında İstanbul’da doğdu. Adı Mustafa’dır. Mustafa Âlî Efendi onu Molla Rumûzî ve Muammâyî şeklinde anar. Eserinden medrese tahsili gördüğü, Arapça ve Farsça bildiği anlaşılmaktadır. Bilinen ilk görevi başdefterdarlık vâridât kâtipliğidir. Ahdî, tezkiresinde onun Vâridâtî Mustafa Çelebi diye şöhret kazandığını belirtir. Daha sonra sipahi bölüğüne geçti. Ardından Mısır Defterdarlığı’n-da muhasebeci oldu. Mısır’da üç beylerbeyi döneminde bu görevini sürdürdükten sonra Yemen defterdarlığına getirildi. Koca Sinan Paşa tarafından Yemen isyanlarının bastırılması sırasında anlaşma sağlamak üzere 977’de (1570) İmam Mutahhar’a elçi olarak gönderildi. Muhtemelen Sinan Paşa ile birlikte Yemen’den ayrıldı ve onun yanında Tunus seferine katıldı (982/1574). 990 (1582) yılından önceki bir tarihte öldüğü anlaşılmaktadır.

Rumûzî’nin en önemli eseri Yemen defterdarlığı sırasında yazdığı Nâme-i Fütûh-ı Yemen’dir (Târîh-i Feth-i Yemen, Fütûh-ı Yemen). Kitapta, Yemen valilerinin kötü idareleri yüzünden Osmanlı yönetimine karşı direnen, hatta Portekizliler’le iş birliği yapan Zeydî imamı Mutahhar’ın 974’te (1567) başlattığı isyanı bastırmakla görevli Mısır Beylerbeyi Sinan Paşa’nın Yemen’deki fetihleri anlatılmaktadır. Buradaki olayları yakından izleyen Rumûzî mesnevi tarzındaki eserini Sinan Paşa’nın emriyle kaleme almıştır. Yemen’de cereyan eden olayların da ilâve edildiği, Sinan Paşa’nın nezâreti altında hazırlanan eserde Zeydîler’e karşı kazanılan her zafer için bir tarih düşürülmüş ve Sinan Paşa bunları bizzat tashih etmiştir. Üç bölümden oluşan eserin 3070 beyitlik birinci bölümü başlangıçtan Sinan Paşa’nın fetihlerine kadar gelen bir Yemen tarihidir. 14.511 beyitlik ikinci bölümde Sinan Paşa’nın 976-978 (1569-1571) yılları arasında Zeydîler’e karşı Yemen’de sürdürdüğü mücadele, 3000 beyitlik üçüncü bölümde Tunus’taki

Halkulvâdî Kalesi'nin İspanyollar'dan alınışı (982/1574) anlatılmaktadır. Rumûzî, Yemen'de bulunan 200'den fazla şehir ve kalenin fethini anlatırken bölgenin âdetleri, inançları, kültür seviyesi, yaşayış tarzı, iktisadî ve coğrafî durumu hakkında kendi müşahedelerine dayanan bilgiler vermiştir. Eserde Sa'dî-i Şîrâzî'nin Bostân ve Gülistân'ından iktibaslar bulunduğu gibi Sa'lebî'nin tefsiri, Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin Mevâkıb adıyla Türkçe'ye tercüme edilen tefsiri, Beyzâvî'nin tefsiri, Hatîb et-Tebrîzî'nin Mişkâtü'l-meṣâbîḥ'i ve Muhammed b. Ali el-Kaffâl'in Cevâmiʿu'l-kelim'inden yararlanılmıştır. Yemen'in fethinden dönüşte Mekke'de Kutbüddin el-Mekkî ile görüşen Sinan Paşa eserin bir nüshasını ona vererek mensur bir Yemen tarihi yazmasını istemiş, bunun üzerine Mekkî, el-Berḳu'l-Yemânî fi'l-fetḥi'l-ʿOs̱mânî adlı eserini kaleme almıştır.

Nâme-i Fütûh-ı Yemen'in bilinen yazma nüshaları Topkapı Sarayı Müzesi (Revan Köşkü, nr. 1297), Süleymaniye (Damad İbrâhim Paşa, nr. 33), İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 6045) ve Millet (Ali Emîrî Efendi, Manzum, nr. 1311) kütüphanelerinin yanı sıra İsmail E. Erünsal'ın özel kütüphanesinde bulunmaktadır. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki nüshasının minyatürleri araştırmalara konu olmuştur (Fehmi Edhem Karatay - Ivan Stchoukine, Les manuscrits orientaux illustrés de la bibliothèque de l'universite de Stanbul, Paris 1933, s. 11-14). Eser, Hulusi Yavuz tarafından "Fetihnâme-i Tûnus ve Halku'l-vâd" bölümü hariç Yemen'de Osmanlı İdâresi ve Rumûzî Târihi ismiyle tenkitli basım halinde yayımlanmıştır (I-II, Ankara 2003). Rumûzî düşürdüğü tarihleri ve muammalarını Muammeyât adlı eserinde toplamıştır (Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi, nr. 567; İÜ Ktp., TY, nr. 1890). Ahdî onun bu husustaki maharetini överek üç muammasını eserine almıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

Nehrevâlî, el-Berḳu'l-Yemânî fi'l-fetḥi'l-ʿOs̱mânî (nşr. Hamed el-Câsir), Riyad 1387/1967, s. 12-13, ayrıca bk. tür.yer.; Ahdî, Gülşen-i Şuarâ, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 774, vr. 100a; Âlî Mustafa Efendi, Künhü'l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, vr. 414b vd.; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 239-240;

Müneccimbaşı, Sahâifü'l-ahbâr, III, 237 vd.; Osmanlı Müellifleri, III, 101, 171, 176, 188; Filiz Öğütmen, Târîh-i Feth-i Yemen'in Minyatürleri (mezuniyet tezi, 1964), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi Bölümü Ktp., nr. 3498; M. Götz, Türkische Handschriften, Wiesbaden 1968, II, 407; Zeren Akalay, Osmanlı Tarihi ile İlgili Minyatürlü Yazmalar: Şehnâmeler ve Gazânâmeler (doktora tezi, 1972), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi bölümü; Babinger (Üçok), s. 102; Hulusi Yavuz, Kâbe ve Haremeyn İçin Yemen'de Osmanlı Hâkimiyeti: 1517-1571, İstanbul 1984, s. 13; a.mlf., "İslâm San'atları Bakımından Rumûzî'nin Fütûh-ı Yemen'i", MÜİFD, sy. 4 (1986), s. 53-65; Ramazan Şeşen, "Türkiye Kütüphanelerinde Bulunan Bazı Nâdir Yazmalar", TED, IX (1978), s. 373-404.

Hulusi Yavuz

# RUNDÎ

(bk. EBÜ’l-BEKĀ er-RUNDÎ).

# RÛNÎ

(رونى)

Ebü’l-Ferec b. Mes‘ûd-i Rûnî (ö. 500/1107’den sonra)

Gazneliler dönemi İran şairi.

Bülferec diye de bilinir. Nisbesiyle tanındığı Rûne’nin Nîşâbur, Horasan veya Lahor yakınlarında bulunduğu ileri sürülmekte, ailesinin Lahor’a yerleştiği ve Rûnî’nin orada büyüdüğü kabul edilmektedir. Gazne sarayında yetişti. Gazneli Sultanı İbrâhim b. Mes‘ûd’u öven kasidelerinin çokluğundan onun bu hükümdar zamanında (1059-1099) şöhret kazandığı anlaşılmaktadır. Ancak daha önce Sultan İbrâhim’in oğlu Hindistan Valisi Seyfüddevle Mahmud’un Lahor’daki sarayında yükseldi ve 460 (1068) yılından sonra Gazne sarayına geçti. III. Mesud’u (1099-1115) öven kasideleri İbrâhim’den sonra da sarayda kaldığını gösterir. Rûnî, dönemin şairlerinden öğrencisi Mes‘ûd-i Sa’d-i Selmân ile iyi bir dostluk kurdu. Mes‘ûd’un bir şiirinde Rûnî’den sitayişle bahsetmesinin onun zindana atılmasına sebep olduğu ileri sürülürse de genellikle Mes‘ûd-i Sa‘d’ın övdüğü kişinin şair Ebü’l-Ferec Rûnî değil Lahor Valisi Ebü’l-Ferec olduğu kabul edilmektedir. Rûnî’nin bir ara divan işlerinde çalıştığı bilinmektedir. Fakat kendisini çekemeyenler yüzünden bu işten uzaklaştırıldı ve bundan dolayı zaman zaman sıkıntılı günler yaşadı. Vefat tarihi belli olmayan Rûnî’nin III. Mesud’a kasideler sunmasına ve 500 (1107) yılından 508’e (1115) kadar süren Kannevc fethini bir kasideyle anlatmasına bakarak bu tarihlerden sonra öldüğü tahmin edilebilir.

Rûnî’nin çoğunlukla kasidelerden oluşan, ayrıca rubâî ve gazellerinin yer aldığı divanı günümüze ulaşmıştır. Avfî’nin Lübâbü’l-elbâb’ında ve Şems-i Kays’ın el-Muʿcem’inde divanın nüshalarında yer almayan bazı beyitleri de bulunmaktadır. Kasidelerinin çoğunu Gazneli Sultanı İbrâhim’e ve oğlu III. Mesud’a ithaf eden, diğer oğlu Seyfüddevle Mahmud için dokuz kaside yazan Rûnî şiirde asıl ustalığını bu türde göstermiştir; fakat rubâîleri de önemlidir ve Ömer Hayyâm’ın bunlardan etkilendiği söylenir. Evhadüddîn-i

Enverî, Zâhir-i Fâryâbî, Örfî-i Şîrâzî ve Feyzî-i Hindî onun şiirlerini örnek alan şairler arasındadır. Rûnî'nin divanı ilk defa Hindistan'da basılmış (Bombay 1320/1902), daha sonra Rus şarkiyatçısı K. I. Chaykin (Tahran 1304 hş.) ve Mahmud Mehdevî tarafından (Meşhed, ts.) yayımlanmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

Rûnî, Dîvân (nşr. K. I. Chaykin), Tahran 1304 hş., s. 171-179; Avfî, Lübâb, II, 241-245; Abdülkādir el-Bedâûnî, Muntakhabu-t-tawārikh (trc. G. S. A. Ranking), Delhi 1986, I, 54-55; Rızâ Kulı Han Hidâyet, Mecmaʿu'l-fuṣaḥâʾ (nşr. Müzâhir Musaffâ), Tahran 1382 hş., I/1, s. 264-291; Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, II, 547-548; Browne, LHP, II, 390; Storey, Persian Literature, V/2, s. 510-512; Safâ, Edebiyyât, II, 470-476; Inamul Haq Qausar, "Abul Faraj Rūnī: Lahore Produced a Poet whom Anwari Imitated", Journal of Asian Civilizations, XXIV/2, Islamabad 2001, s. 137-148; J. T. P. de Bruijn, "Abu'l-Faradj b. Masʿūd Rūnī", EI² Suppl. (İng.), s. 21-22; M. Siddiqi, "Abu'l-Faraj b. Masʿūd Rūnī", EIr., I, 283-284; M. Abd Ali, "Ebü'l-Ferec Rûnî", DMBİ, VI, 138-140.

Rıza Kurtuluş

# RUNYUN, Mustafa

(1917-1988)

Son dönem din âlimlerinden.

Aslen Hâdimli olup Konya'da doğdu. Babası Konya'nın tanınmış simalarından Kaşıkçı Ali Rızâ Efendi'dir. İlk öğrenimini burada yaptı. 1934'te babası ile birlikte hacca gitti. Ertesi yıl bütün aile Türkiye'den ayrılarak Şam'da bir yıl kaldı ve ardından Medine'ye yerleşti. Mustafa Runyun burada kardeşi Abdullah ile birlikte, Bozkırlı Muhammed Bahâeddin Efendi'nin oğlu olan Zeynelâbidin Efendi'nin sohbetlerine devam etti. Babası Ali Rızâ'nın ifadesine göre Zeynelâbidin Efendi bu sohbetlerde oğullarına ilim sevgisiyle vatana dönerek hizmet etme aşkı aşıladı. Daha sonra Mısır'a giden Mustafa Runyun orta ve yüksek öğrenimini Ezher'de tamamladı ve hâkimlik ihtisası yaptı. Mustafa Sabri Efendi, Zâhid Kevserî ve Mehmed İhsan Efendi gibi Türk âlimlerinin derslerine ve sohbetlerine katıldı. Burada Ahmet Davudoğlu, Ali Yakup Cenkçiler, Ali Ulvi Kurucu ve İsmail Ezherli gibi Mısır'da öğrenim gören bir grubun içinde yer aldı. On iki yıllık tahsilinin ardından 1950'de Türkiye'ye dönünce Mısır'daki öğrenimi altı yıllık yüksek tahsil olarak kabul edildi. 1951 yılında askerlik görevini yaptı. 1952'de Diyanet İşleri Başkanlığı Müşavere ve Dinî Eserler İnceleme Kurulu üye yardımcılığına tayin edildi, bu görevi 21 Eylül 1957 tarihine kadar sürdü. Bu dönemde ayrıca Hacı Bayram Camii'nde hatiplik ve Ankara İmam-Hatip Okulu'nda öğretmenlik yaptı. Ankara Radyosu'ndaki dinî sohbetleriyle ismini duyurdu. Kur'ân-ı Kerîm tercümesi hazırlamak üzere 1956'da Diyanet İşleri Başkanlığı'nca kurulan ilk heyette yer aldı. 1957'deki milletvekili seçimlerinde Demokrat Parti'den Konya milletvekili oldu. 27 Mayıs 1960 İhtilâli'nin ardından Yassıada'da bir süre tutuklu kaldı, ardından Kayseri cezaevinde hapis yattı. Cezaevinden çıktıktan sonra Şişli Camii imam-hatipliğine tayin edildi ve uzun süre bu görevini sürdürdü. 1970'te İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Arapça öğretmenliğine getirildi ve 1981'de emekli oluncaya kadar bu görevine devam etti. 1970'te İslâmî İlimler Araştırma Vakfı'nın kurucu üyeleri arasında yer aldı. İstanbul'da vefat eden Mustafa

Runyun, Sahrayıcedid Mezarlığı'na defnedildi.

Eserleri. Fatih Devrinde İlim ve O Devirde Yetişen İlim Adamları (Ankara 1953, Osman Keskioğlu ile birlikte); Ankara Radyosundan Dinî ve Ahlâkî Müsahabelerim (I-III, Eskişehir-Ankara 1956-1958); Hacı Bayram Minberinden Hutbelerim (Ankara 1956, 1963; İstanbul 1968); Ana-Babaya Hürmet (Ankara 1957); Kur'an-ı Kerim'den Dinî Hikâyeler (İstanbul 1963-1966, 1967; Konya 1979) (Seyyid Kutub ve Abdülhamîd Cûde es-Sehhâr'ın eserlerinden yaptığı tercümeler olup on sekiz kitapçıktan oluşur: Âdem ile Havvâ, Kābil ile Hâbil, Nûh'un Gemisi, İrem Şehri ve Âd Kavmi, Sâlih Peygamberin Devesi, İbrâhim Allah'ı Arıyor, İsmâil'in Kurtuluşu, Yûsuf'un Rüyası, Doğruluk Örneği Yûsuf, Medyen Kabilesi ve Şuayb Peygamber, Mûsâ'nın Asâsı, Mûsâ ve İlâhî Levhalar, Mûsâ ile Hızır, Dâvûd Peygamber, Süleyman ile Belkıs, Meryemoğlu Îsâ, Ashâb-ı Kehf, Allah'ın Yüce Kudreti); Peygamberimizin Müezzini Hz. Bilâl-i Habeşi (İstanbul 1967) (Abdülhamîd Cûde es-Sehhâr'ın Bilâl Müʾezzinü'r-Resûl adlı eserinin tercümesidir).

BİBLİYOGRAFYA :

Abdülhamîd Cûde es-Sehhâr, Peygamberimizin Müezzini Hz. Bilâl-i Habeşi (trc. Mustafa Runyun), İstanbul 1967, s. 125-126; İhsan Işık, Resimli ve Metin Örnekli Türkiye Edebiyatçılar ve Kültür Adamları Ansiklopedisi, Ankara 2006, VII, 3048; M. Ertuğrul Düzdağ, Üstad Ali Ulvi Kurucu: Hatıralar-1, İstanbul 2007, s. 271-296.

Sedat Şensoy

# RUSÂFÎ, Ma‘rûf

(bk. MA‘RÛF er-RUSÂFÎ).

# RUSÂFÎ, Muhammed b. Gālib

(محمّد بن غالب الرصافي)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Gālib er-Reffâ’ er-Rusâfî el-Belensî (ö. 572/1177)

Endülüslü şair.

Belensiye’nin (Valencia) küçük bir sayfiye kasabası olan Rusâfe’de doğdu. 555 (1160) yılında yirmi yaşını tamamlamadığına göre (Abdülvâhid el-Merrâküşî, s. 290) 536’da (1141-42) doğmuş olmalıdır. Küçük yaşta ailesi Mâleka’ya (Malaga) göç etti. Kısa sürelerle oradan ayrılan Rusâfî bir süre Gırnata’da kaldı ve şehrin valisi Muhammed b. Abdülmelik b. Saîd’e kasideler sundu. Burada Muhammed b. Abdurrahman el-Kütendî ile tanışınca onunla karşılıklı şiir söylediler. İlk Muvahhid hükümdarı Abdülmü’min el-Kûmî’nin Endülüs’ü zaptetme seferleri sırasında Endülüs halifesinin övülmesi için Cebelitârık’ta 555’te (1160) düzenlenen şiir yarışmasına Rusâfî de katıldı ve halifenin huzurunda takdir toplayan uzun bir methiye okudu (Dîvân, nr. 34; Abdülvâhid el-Merrâküşî, s. 287-290). Gerek bu şiiri gerekse Muvahhidler’in diğer ileri gelenleri için söylediği methiyeleri dolayısıyla Muvahhidler’in övgü şairi diye anıldı.

Akıl, onur, iffet, hilim ve sabır erdemleriyle övülen Rusâfî şiiri bir geçim vasıtası olarak görmedi, geçimini baba mesleği olan elbise tamirciliği ve terzilikle sağladı. Onun Mâleka çarşısındaki terzi dükkânı Doğu Endülüs’ün şair ve yazarlarının buluşma yeriydi. Şair bir dizesinde (Dîvân, nr. 64), küçük yaşta memleketi Rusâfe’den ayrılması ve elbise tamirciliğiyle geçimini sağlaması bakımından kendini küçük yaşta vatanı Musul’dan ayrılan ve aynı mesleği icra eden ünlü şair Serî er-Reffâ’ya benzetir. Edebiyat eleştirmenleri, maddî çıkar gözetmeden Muvahhidler’in gelişini kutlayan ve ileri gelenlerine övgüler yazan Rusâfî ile yine maddî çıkar gözetmeden Murâbıtlar’ın gelişini kutlayan İbn Hafâce arasında paralellik kurar. Bu sebeple M. Rıdvân ed-Dâye’nin, Rusâfî’nin övgüleriyle geçimini sağlamak için Endülüs ve Mağrib beldelerini, Mâleka, Gırnata ve Merakeş’i

dolaştığına dair kanaati (Fi'l-Edebi'l-Endelüsî, s. 67-81) isabetli görünmemektedir. Methiyelerinin çok az olması bunu teyit etmektedir; ancak kendisine verilen ödülleri de geri çevirmemiştir (Dîvân, neşredenin girişi, s. 16-17). Rusâfî genç yaşta Mâleka'da vefat etti.

Doğu Endülüs şairlerinin hemen hemen tamamı gibi Rusâfî de Doğu Arap şiirinin geleneklerine bağlıydı. Dolayısıyla, zecel türü şiirin en büyük temsilcisi Kurtubalı İbn Kuzmân'ın çağdaşı olmasına rağmen müveşşah ve zecel gibi Endülüs'e özgü şiir türlerine iltifat etmemiştir. Gerek kazanç sağlamak amacıyla şiir söylememiş olması gerek klasik kaside formunu tercih etmesi gerekse Muvahhidler'i övgüyle karşılaması ve özellikle orijinal tasvir şiirleri sebebiyle İbn Hafâce şiir ekolüne mensup sayılır. Makkarî, tasvir şiirlerindeki yenilikleri dolayısıyla Rusâfî için Endülüs'ün İbnü'r-Rûmî'si nitelemesinde bulunmuştur (Nefḥu'ṭ-ṭîb, III, 486). Ancak İbnü'r-Rûmî'nin bu alanda ortaya koyduğu yenilikler daha çok aklî iken Rusâfî'ninkiler hayalîdir. Şiirlerinin çoğu tasvir temasında olan Rusâfî, özellikle beş veya daha az beyitten oluşan şiirlerinde (maktûât) çok başarılı tasvirler, yeni benzetmeler ve yeni mânalar ortaya koymuştur. Çiçek tasvirlerine dair olan "nevriyyât" türü şiirlerinde İbn Derrâc'ın etkisi görülür. İşbîliye (Sevilla) ırmağını tasvir ettiği şiirine kendisinden sonra gelen birçok şairin nazîre yazdığı kaydedilir (Dîvân, neşredenin girişi, s. 23; Abdülvâhid el-Merrâküşî, s. 291). Rusâfî, şiirlerinin önemli bir kısmında küçük yaşta ayrıldığı memleketi Rusâfe ve Belensiye'ye duyduğu özlemi dile getirmiştir (İbn Saîd el-Mağribî, II, 298-299; Makkarî, IV, 9-10). Bunun dışında methiye, mersiye, gazel ve ihvâniyyât temalarında şiirleri bulunmaktadır. Edebî nesir alanında da örnekler ortaya koyduğu anlaşılan Rusâfî'nin kalem tasviriyle ilgili bir parçasını Lisânüddin İbnü'l-Hatîb kaydetmektedir (el-İḥâṭa, II, 514-515).

İbnü'l-Ebbâr, Rusâfî'nin ellerde dolaşan divanının kaybolduğunu belirtir. İhsan Abbas, tarih ve edebiyat kaynaklarını tarayarak oluşturduğu divanını Dîvânü'r-Ruṣâfî el-Belensî adıyla yayımlamış (Beyrut 1960), bunun geliştirilmiş ikinci baskısı da yapılmıştır (Beyrut-Kahire 1403/1983). Teresa Garulo, İhsan Abbas'ın oluşturduğu divanın İbnü'l-Hatîb'in el-İḥâṭa'sından (II, 505-515), İbn Asker el-Gassânî'nin Târîḫu Mâleḳa'sından, İbn Büşrâ'nın (Bişrî) ʿUddetü'l-celîs'inden (Cambridge 1992, s. 95-96) ve kendisinin "ar-Rusâfî de Valencia, Poemas"ından (İspanyolca neşredenin

girişi ve şiirlerin İspanyolca'ya tercümesi, Madrid 1980, 1986) tamamlanabileceğini ifade etmektedir (EI2 [Fr.], VIII, 652).

## BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Gālib er-Rusâfî, Dîvân (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1403/1983, şiir nr. 34, 64; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 13, 16-17, 23; Abdülvâhid el-Merrâküşî, el-Muᶜcib fî telḫîṣi aḫbâri'l-Maġrib (nşr. M. Saîd el-Iryân), Kahire 1383/1963, s. 286-292; İbn Saîd el-Mağribî, el-Muġrib, I, 426; II, 162, 167, 264, 298-299; İbnü'l-Hatîb, el-İḥâṭa, II, 505-515; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, II, 335-336; III, 486, 513-515; ayrıca bk. I-V, tür.yer.; A. R. Nykl, Hispano-Arabic Poetry, Baltimore 1946, s. 326-327; J. T. Monroe, Hispano-Arabic Poetry, London 1974, s. 292-301; Hikmet Ali el-Evsî, el-Edebü'l-Endelüsî, Kahire 1976, s. 68, 70, 71, 77, 82, 86, 150, 179; T. Garulo, ar-Rusāfī de Valencia, Madrid 1986; a.mlf., "al-Ruṣāfī", EI² (Fr.), VIII, 652; M. Rıdvân ed-Dâye, Fi'l-Edebi'l-Endelüsî, Beyrut-Dımaşk 1421/2000, s. 67-81, 136; D. J. Wasserstein, "al-Rusāfī", Encyclopedia of Arabic Literature (ed. J. S. Meisami - P. Starkey), London 1998, II, 667-668.

Rahmi er

# RUSÇUK

Bulgaristan’da tarihî bir şehir.

Bulgaristan’ın dördüncü büyük şehri olan Rusçuk (Bulgarca Ruse / Russe) önemli bir endüstri ve kültür merkezidir (2001 nüfusu 180.344). Osmanlı döneminde (1393-1878) hıristiyan bir Bulgar köyünden elli üç camisi, dokuz medresesi ve en az beş tekkesiyle müslüman Türk nüfusunun çoğunlukta olduğu Kuzey Bulgaristan’ın en büyük kozmopolit şehirlerinden birine dönüşmüştür. XVIII. yüzyılın sonlarında ve XIX. yüzyılda cereyan eden beş Rus-Türk savaşı sırasında etrafı taş döşeli toprak istihkâmla çevrili önemli bir kale-şehir özelliği kazanmıştır. Bu esnada ve özellikle 1811 ve 1877-1878 yıllarında defalarca bombalanmış ve yıkılmıştır. 1878’den önceye ait çok az sayıda mimari eserin kalmasının sebebi budur. 1864-1878 yılları arasında Rusçuk, Dobruca’nın tamamını ve Bulgaristan’ın yarısını içine alan Tuna vilâyetinin merkeziydi. Osmanlı Devleti’nin ilk demiryolu Rusçuk ile Karadeniz limanı olan Varna arasında yapılmıştı. Osmanlı idaresinin son dönemlerinde Rumeli’nin en hızlı gelişen modern bir şehri olmuştur.

Rusçuk, Rusenski Lom ırmağının Tuna’ya kavuştuğu yerin çok yakınında Tuna’nın sağ yakasında kurulmuştur. Tam karşısında Romanya’nın Giurgiu (Yergöğü) şehrinin uzandığı Eflak ovaları bulunmaktadır. Rusçuk ismi Bulgarca adı olan Ruse’ye Golyamo Yurgovo’nun karşı yakasındaki Malko Yurgovo’nun (Küçük Yurgovo) karşılığı olarak Türkçe küçültme ekinin eklenmesiyle ortaya çıkmıştır. Golyamo (Büyük Yurgovo) Tuna nehrinin öteki tarafındaki eski Giurgiu kalesi ve şehri olup Ortaçağ İtalyan kaynaklarında San Giorgio diye isimlendirmiştir. Buna dayanılarak en son ansiklopedi maddelerinde buranın XIV. yüzyılda Cenova / Ceneviz tüccarları tarafından inşa edildiği ifade edilmişse de bu yerin tarihi daha eskiye iner. Yergöğü, 600 yıllarında ortadan kalkan ve İmparator Jüstinyen (Iustianos) tarafından inşa edilen antik Theodorapolis şehrinin yerine kurulmuştur. XV ve XVI. yüzyıllara ait Osmanlı kaynakları Rusçuk’u “Yergöğü beriyaka”, Yergöğü’nü ise, “Yergöğü öteyaka” olarak adlandırır. Rusçuk’un Bulgarca şeklini ifade eden en eski kaynak, 1380-1388 yılları

arasında Bruggelu bir tüccarın seyahat notlarında yer alır ve “Rosi” şeklinde yazılır. 884 (1479) tarihli bir Osmanlı tahrir defterinde ise “Rusi olarak bilinen Yergöğü beriyaka” ifadesine rastlanır. Yergöğü, Giurgiu’nun değişmiş bir halidir. Zaman içerisinde Küçük Ruse Türkçe’ye Rusçuk diye çevrilmiş ve Yergöğü adının yerini almıştır. Mevcut literatürde hem Yurgovo *Giurgiu hem de Yurgovo* Rusçuk isimleri birbirleriyle karıştırılır.

Rusçuk, İmparator Vespasian (m.s. 69-79) idaresi altında güçlendirilen eski Roma nehir limanı Sexaginta Prista’nın (altmış gemi) alanı üzerine inşa edildi. Batlamyus’ta Priste Polis diye geçer. Bu yerleşim VII. yüzyılda cereyan eden Avar-Slav işgali esnasında ortadan kalktı. 1417’de Dobruca’ya ve bütün Tuna boyunca Vidin ve Severin’e yönelik olan seferde Çelebi Sultan Mehmed, Yergöğü’nü Mircea’dan barış yoluyla aldı ve burayla bağlantılı olan nehrin Bulgar kıyılarına küçük bir kale yaptırdı veya mevcut olan kaleyi onarttı. Hemen hemen aynı dönemde yaşayan Osmanlı tarihçisi Şükrullah, Dobruca’nın fethi sırasında (820/1417) onun “kâfirler yüzünden yıkılmış” üç kaleyi onardığını, bunların da Sakçı, Yeni Sala ve Yorgovi olduğunu kaydetmiştir (Behcetü’t-tevârîh, s. 61). Âşıkpaşazâde ve Neşrî ise belki de Çelebi Mehmed’i yüceltmek amacıyla kaleyi onun yaptığını ifade ederler (Târih, s. 151).

1061’de (1651) Evliya Çelebi, Rusçuk Kalesi’nin yapımıyla ilgili yarı efsanevî bir hikâye anlatır ve ilk inşasını Niğbolu ve Eflak kralına atfeder. Bu ifade ancak Çar İvan Şişman’la (Susmanos, 1371-1393) ilgili olabilir. Evliya Çelebi, Rusçuk’un Yıldırım Bayezid tarafından fethedildiğini, Ankara Savaşı’ndan (1402) sonra elden çıktığını, Çelebi Mehmed tarafından tekrar alındığını ve kalenin inşa edildiğini mahallî kaynaklardan duymuş olmalıdır. Eflak Voyvodası Mircea’ya ait üç resmî belge onun Eylül 1403, Mayıs 1409 ve Ağustos 1415’te Polonya Kralı II. Wladislaw ile yaptığı antlaşmayı imzaladığında Yergöğü’n-de oturduğunu gösterir. Antlaşmada Mircea, kendini aralarında Rusçuk Kalesi’nin de bulunduğu pek çok Türk kalesinin hâkimi diye adlandırır. XVI-XVIII. yüzyıllarda seyyahlar burayı küçük bir kale olarak belirtmişlerdir.

Tuna nehrinin Romanya tarafında bulunan Giurgiu şehrinin daha XIII. yüzyılda var olduğunu, hatta daha da eski olması gerektiğini arkeolojik bulgular göstermektedir. XII ve XIII. yüzyılları kapsayan ve İmparator II.

Ioannes Komnenos ile (1118-1143) başlayan bir dizi Bizans parası bulunmuştur. Rusçuk'ta elde edilen en eski para Bulgar Çarı Mihail Asen (1360-1371) ve Ivan Sratsimir'e (1356-1396) ait olup buranın Osmanlı öncesi dönemine işaret etmekte, ayrıca Giurgiu'dan daha sonra kurulduğunu kanıtlamaktadır. Bunun yanında Rusçuk Kalesi'nin kısmen eski Sexaginta Prista'nın taşlarından inşa edildiği ileri sürülebilir.

Varna Savaşı'ndan (1444) sonra Walerand de Wavren kumandasındaki Burgundia donanması Eflak tarafındaki Yergöğü'ne ve Bulgaristan tarafındaki Tutrakan'a saldırarak buraları ele geçirdi. Eflak Voyvodası Vlad Drakul, Walerand'da Bulgar tarafındaki Rusiko Kalesi'nin Tutrakan'dan daha büyük ve daha önemli olduğunu söyleyip alınması talebinde bulundu. Burgundia donanması kaledeki küçük Osmanlı garnizonuna yaklaştığında muhafızlar Yergöğü ve Tutrakan'daki garnizonların âkıbetini bildiklerinden kaleyi ve yakınındaki köyü ateşe vererek kaçtılar.

1462 Şubatında Vlad Tepeş (Kazıklı Voyvoda), Macar Kralı Matthias Corvinus'a mektup yazarak Tuna nehrinin her iki yakasındaki Yergöğü şehrini aldığını, Subaşı dahil olmak üzere Bulgar ve Türk 6414 kişinin hepsini kılıçtan geçirdiğini bildirdi. Harap edilen veya yıkılan Rusçuk Kalesi, Fâtih Sultan Mehmed'in emriyle tekrar onarıldı. Rusçuk Müzesi'nde muhafaza edilen bir kitâbe parçasında bu durumu belirten ifadeler bulunur. 884 (1479) tarihli Niğbolu Sancağı Tahrir Defteri'ne göre Rusçuk dört müslüman hânesi ve 239 hıristiyan hânesiyle bir Bulgar kasabası durumundadır. Aynı kaynakta kaledeki muhafız sayısı sadece on bir kişiden ibaret gösterilmiştir. Stratejik olarak daha önemli Yergöğü Kalesi'nde ise 132 muhafız görev yapıyordu.

Kazıklı Voyvoda'nın saldırısından sonraki 134 yıl içerisinde Rusçuk büyüyerek gelişti, bir hıristiyan köyü olmaktan çıkıp Türk İslâm şehrine dönüştü. 1530 tarihli kayıtlara göre burada elli müslüman ve 350 hıristiyan hânesi (% 13'ü müslüman) ikamet ediyordu. Çerven kazasına bağlı bulunan Rusçuk'un yeni gelişen kesimleri küçük fakat sarp bir dağ eteği yerleşmesi olarak Rusenski Lom nehrinin bir kıvrımının içinde kuruldu. 963 (1556) tarihli Tahrir Defteri, 467 müslüman ve isimlerinden dolayı hepsinin Bulgar olduğuna hükmedilen 628 hıristiyan hânesinin varlığını belirtir. Bu tarihte şehrin nüfusunun % 43'ü müslümandı. 987 (1579) tarihli en son Niğbolu

sancağına ait Tahrir Defteri, şehrin daha genişlemiş durumu hakkında bilgi verirken 525 müslüman ve 532 hıristiyan hânesinden söz eder. Bu rakamlar müslüman yerleşimini yansıtmanın yanında belirli orandaki hıristiyanın İslâmiyet'e geçtiğini de gösterir. 1555 tarihli Tahrir Defteri ayrıca şehirde bir cami ve altı mescidin bulunduğuna işaret eder.

884 (1479) ve 890 (1485) tarihli tahrir defterleri nisbeten ovalık ve açık olan büyük Çerven kazasının kuzeyinin yarısının büyük oranda boş olduğunu belirtir. Güney yarısı ise eski Bulgar köylerinin yer aldığı dağlık bölge olup geçişe kapalıydı. 922 (1516), 936 (1530), 962 (1555) ve 988 (1580) tahrir defterleri, XVI. yüzyılda kazanın kuzey yarısının özellikle Kalender isyanından (934/1527-28) sonra Anadolu'dan gelen göçebeler tarafından doldurulduğunu göstermektedir. Yeni gelenlerin çoğunluğu heterodoks bir İslâm anlayışının taraftarları idi. Göçebelerin köylerinin çoğu yeni yerleşim birimi olduğuna dair işaretler taşıyordu. XVII. yüzyılda kazanın güney yarısındaki Bulgar hıristiyanlarının önemli bir bölümü İslâmiyet'i seçmiş ve tedrîcen Türkleşmişti. Bu süreç cizye ve avârız defterinde gösterilmiştir. Bu sürecin sonucu olarak XIX. yüzyılın üçüncü çeyreğinde kazanın bütün nüfusunun seksen bir köyle kasabalar dahil olmak üzere % 79'u müslümandı. XVII. yüzyılın ortalarında eski Çerven küçük bir köye

dönüştü ve Rusçuk bu bölgenin merkezi olarak öne çıktı. XVII. yüzyılın ilk yıllarından itibaren idarî bölge Rusçuk kazası şeklinde adlandırılmaya başlandı.

Belirli sayıdaki Bulgar ve Türk tarihçileriyle sanat tarihçileri, Vezîriâzam Rüstem Paşa'nın Rusçuk'ta Mimar Sinan'ın eseri olan bir medrese ve bir cami inşa ettirdiğini belirtir. Bazıları ise bunlara bir imaret, bir han ve bir tekke ilâve eder. Bununla birlikte bu binalar 962 (1555) ve 988 (1580) tarihli mufassal tahrir defterlerinde yer almaz. Sadece Evliya Çelebi bunlardan 1061'de (1651) söz eder. Burada şehrin isminin yazımından kaynaklanan bir yanlış yapıldığı açıktır. Söz konusu binalar Rusçuk'ta değil Rodosçuk'tadır (Tekirdağ). Rusçuk adı bazı basma eserlerde ve birtakım arşiv belgelerinin katalog fişlerinde Rodosçuk ile karıştırılmıştır.

Rusçuk'un huzurlu büyümesi 1595 Şubat ayı itibariyle kesintiye uğradı.

Uzun Türk savaşları sırasında hıristiyan güçlerine katılan Eflak Voyvodası Michael kaleyi alamamakla birlikte şehri ele geçirip yaktı. 1598'de ordusuyla tekrar geldi ve bu defa kaleyi de ele geçirmeyi başardı. Dönemin bir seyyahı şehrin Bratislava kadar büyük olduğunu kaydeder. Bu olayların ardından şehir iki yüzyıldan fazla bir süre huzurlu bir gelişme seyri izledi. XVII. yüzyılın ilk çeyreğinde Başdefterdar Bâki Paşa Rusçuk'ta bir cami, bir medrese ve bir mahkeme binası inşa ettirdi, 143 dükkânlı bir arasta yaptırdı. Daha sonra bu cami Eskicami diye bilinmeye başladı ve yeniden inşa edilen şehrin ilk eserlerinden biri oldu.

8 Eylül 1640'ta burayı gören Gelibolu Katolik Piskoposu Peter Bogdan Bakčić, Tuna nehri kıyısındaki şehrin surlarının bulunmadığını, kalesinin içeride yer aldığını, fakat çok büyük olmadığını yazar. Arazisi verimlidir. Katolik kilisesi bulunmamaktadır. Ortodoks hıristiyan evlerinin sayısı 200'den fazla olup bu da 1000 kişiye tekabül eder. Ortodokslar'ın ağaçtan yapılmış iki kilisesi vardır ve sadece Bulgarlar'a aittir. Türkler'in 3000 evi bulunmakta olup nüfusları 15.000'dir. Beyaz taştan inşa edilmiş on camisi mevcuttur. Ermeniler'in ev sayısı 200'dür ve 1000 kişiden fazla nüfusu içermektedir. Bunların kiliseleri yoktur ve hepsi tüccardır. Onun verdiği müslümanlara ait evlerin sayısı fazla olsa da yazdıkları, 988 (1580) tarihli Tahrir Defteri'n-den sonraki Rusçuk şehrinin büyük dönüşümüne işaret eder. XVII-XIX. yüzyılların seyyahları burayı büyük bir tüccar şehri diye nitelendirmiştir. Rusçuk'taki Ermeni cemaatinin, İranlı Şah Abbas tarafından Kafkasya'nın işgalinden kaçarak Anadolu ve Balkanlar'a göç edenlere mensup olup şehre XVII. yüzyılın ilk çeyreğinde gelmiş olması mümkündür.

1651'de Rusçuk'u ziyaret eden Evliya Çelebi kalesini taştan yapılmış küçük bir dikdörtgen bina olarak tanımlar. Açık şehir ağaçtan yapma, "şendere tahta" ile kaplama 2206 eve sahiptir. Üç hıristiyan mahallesi mevcut olup şehirde ticaret için gelenlerin dışında yaşayan yahudi bulunmamaktadır. Rusçuk'taki Osmanlı binaları hakkında ise Evliya Çelebi pek bir şey söylemez. Burada zikredilen Rüstem Paşa'nın camisi daha önce ifade edildiği gibi bir karıştırmadır. Şehirde medrese veya bedesten yoktur, ancak nüfus bakımından çok kalabalıktır. Sakinlerinin tamamı tüccardır; insanları çok iyi giyinir, zevk ehli ve konuk severdir (Seyahatnâme, III, 312-313). Evliya Çelebi'den sekiz yıl sonra Katolik Papaz Philipp Stanislavov,

Rusçuk'ta Türkler'in oturduğu ahşap 6000 ev bulunduğunu belirtir, cami sayısını da otuz olarak verir.

Nisbeten sakin olan XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Rusçuk iki defa Rus tehdidiyle karşılaştı (1768-1774 ve 1787-1792 Rus-Türk savaşı). Bu tehditler karşısında Osmanlılar bütün şehrin etrafını tahkim etmek zorunda kaldı. Taşlarla desteklenen derin ve kuru hendekler (meteriz) kazıldı, siperler, tabyalar oluşturuldu. 1773'te Feld Mareşal Rumyantzov kumandasındaki Ruslar, Rusçuk'un hemen dışında ciddi bir yenilgiye uğradı. Şevval 1220'de (Ocak 1806) Rumeli âyanından Tirsinikli İsmâil Ağa, Rusçuk'taki saat kulesini yeniden tamir ettirdi. Bu kule 1919 yılına kadar ayakta kaldı. Çok zarif Osmanlı kitâbesi Rusçuk Müzesi'nde muhafaza edilmektedir. İsmâil Ağa ayrıca Horasanlı Ali Baba için bir Bektaşî tekkesi inşa ettirdi, burası 1826'da yeniçeri ocağının kaldırılması sırasında, hükümetin emriyle yıkıldı.

1806-1812 Osmanlı-Rus savaşı esnasında Rusçuk, Count Kaminski kumandasındaki Rus ordularınca gerçekleştirilen uzun ve kanlı bir kuşatmaya direndi; 26 Eylül 1810'da garnizonun ve sivillerin şehri güven içerisinde terketmesi karşılığında teslim oldu. 1811 Haziranında alınan ağır yenilgiler ve tersliklerden sonra Ruslar geri çekilmeye zorlandı. Ayrılmadan önce Başkumandan Kutuzov, şehir etrafındaki istihkâmın ve Ortaçağ dönemi kalesinin havaya uçurulmasını emretti. Şehir bu sırada çıkan yangından büyük ölçüde etkilendi. 1810'da şehirde mevcut otuz sekiz camiden on ikisi ve sekiz mescidden ikisi bütünüyle yıkıldı. İstihkâm barış antlaşmasının ardından tekrar yapıldı. Rusçuk Müzesi'nde bulunan 1232 (1817) tarihli âbidevî bir Osmanlı kitâbesi bu işin bitirilme tarihine işaret eder. Rusçuk 1244'te (1828-29) tekrar Rus kuşatması ve bombardımanı ile karşılaştı. Bu aşamada şehrin kuzey tarafında bulunan mahalleler çok güçlü siperler ve üç tabya ile (kule) çevrildi. 1838'de Şeyh Ahmed Efendi, Rusçuk'ta Eskicami mahallesinde Şâzeliyye tarikatına ait bir tekke yaptırdı (1971 yılına kadar ayakta kalmıştır). 1854 Ocak ayında Kırım savaşının ilk aşamasında Rusçuk, Rus orduları tarafından tekrar kuşatılıp bombardıman edildi, fakat ele geçirilemedi. Bunun üzerine şehrin istihkâmı güney tarafına doğru tepelerde yapılan dört ayrı tabya ile güçlendirildi.

1864-1878 yıllarında Rusçuk, Midhat Paşa'nın ilham verici idaresindeki

Tuna vilâyetinin merkezi idi. Şehir çok büyük bir düzenlemeye tâbi tutularak Avrupaî tarzda yeniden inşa edildi. 1868'den itibaren Bulgaristan'ın ilk demiryolu olan hatla Karadeniz kıyısındaki Varna Kalesi'ne ve şehrine bağlandı. Osmanlı Devleti'nin son dönemlerine ait Tuna vilâyeti salnâmesi, Batılı seyyahların hesapladığı gibi 1870'li yıllarda Rusçuk kazasının büyüklüğü ve şehir nüfusunun kompozisyonu hakkında güvenilir bilgiler verir. Şehirde 4306 hâne, otuz cami, 1541 dükkân, yirmi iki han, iki hamam, dört kilise ve sinagoglar bulunmaktaydı. F. Kanitz şehrin nüfusunun

23.000 olduğunu tahmin etmektedir (Donau-Bulgarien, II, 15-21). Bunların 10.800'ü Türk, 7700'ü Bulgar, 1000'i yahudi, 800'ü Ermeni, 500'ü Çingene, 1000 Türk askeri, 800 Eflaklı ve Sırp, 400 kadarı da "diğer" Avrupalılar'dan oluşmaktadır (% 53'ü müslüman). 1290 (1873) tarihli salnâmeye göre 18.850'si müslüman (% 79) ve 5111'i gayri müslim olmak üzere toplam 23.961 hâne ve seksen bir köy mevcuttu. Aubaret ise bütün Rusçuk sancağının nüfusunu 680.000 olarak hesaplamaktadır (388.800 Türk, 229.500 Bulgar, 33.000 Çerkez, 2000 Ermeni, 1000 Eflaklı, 2200 yahudi, 20.000 müslüman ve 3500 hıristiyan Çingene). Bütün Rusçuk sancağının % 65'i müslüman, % 34'ü Bulgar-hıristiyan ve % 1'i Ermeni, yahudi ve Eflaklı'dan oluşuyordu.

1877 yılının başlarında Rus ordusunun gelmesinden önce stratejik önemi haiz güneydeki tepelere yeni tabyalar yapıldı. 1877 sonbaharında Rusçuk, Tuna'nın Romanya tarafından Rus topçusunca şiddetli biçimde bombalandı. Garnizondan yapılan şiddetli çıkışlarla ve karşı hücumlarla işgalciler uzak tutuldu. Direniş 1878'in Ocak ayındaki Edirne antlaşmasına kadar sürdü. 21 Şubat'ta Osmanlı garnizonu Rusçuk'u terketti. Bombardıman şehrin büyük bir kısmının ve önemli binalarının yıkılmasına yol açmıştı. Berlin Antlaşması'nın neticesinde şehir yeni oluşturulan Bulgaristan Devleti'ne katıldı ve istihkâmlar yıkıldı. 1880 yılında hemen hemen tamamen ortadan kalktı. Kalenin taşları kısmen kutsal teslîs (Troitsa) ve bütün azizler kiliselerinin inşasında kullanıldı. 1878'den sonra önemli orandaki Türk nüfusu şehri terketti. Dağlardaki Bulgarlar şehre indi. Camiler en kısa sürede yıkıldı. 1908'de on iki, 1974'te dört, bugün ise sadece bir cami kalmıştır. 1887 tarihli Bulgar seçimlerine göre şehrin 27.194 sakini vardı. Bunların 14.229'u Bulgar, 8214'ü Türk, 1975'i yahudi, 2776'sı diğerleriydi.

Böylece birkaç yıl içerisinde müslümanların nüfusu % 53’ten % 30’a gerilemiş oluyordu. 1900 yılında bütün nüfus 32.712’ye çıkmış olup müslümanların oranı % 20 dolayındaydı. 1915’te Rusçuk, Romen ordusunca bombalandı. 1934 yılında şehirde sadece % 15’i müslüman olan 49.449 kişi yaşıyordu. II. Dünya Savaşı’ndan sonra komünist yönetiminde şehir yeni endüstri girişimleriyle büyük gelişme gösterdi. Tuna nehri üzerinden şehri Giurgiu’ya bağlayan, trafiği kolaylaştıran büyük kara ve demir yolu köprüsü yapıldı.

XXI. yüzyılın başlangıcında Rusçuk, Midhat Paşa döneminden bu yana kazandığı modern ve hoşgörülü bir şehir olma vasfını öne çıkarmıştır. Şehirde hâlâ Aşkenazi sinagogunu kullanan yahudi yaşamı hareketlidir. Ermeniler de kendilerine ait kiliseleriyle aktif bir cemaate sahiptir. Rusçuk Katolikliğin büyük bir merkezidir. Osmanlı idaresinin son dönemlerinden itibaren Metodistler, Baptistler ve Adventistler olmak üzere üç Protestan mezhebi kendi cemaatine sahiptir. Metodist kilisesi Osmanlı-Balkan-Anglo-Yeni İngiltere tarzının güzel bir örneğidir. Müslüman cemaatin ibadet yapabileceği tek yer Mirza Said Paşa (Silistre valisi) Camii’dir. 1839’da inşa edilmiş olup bir medrese ve kütüphanesi vardır. Cami şehirdeki büyük bir yangından oldukça hasar görmüş, 1870’te ağaçtan ilâve bir kubbeyle oldukça güzel bir biçimde tekrar yaptırılmıştır. Rusçuk’taki vakıf mallarının 1993’te müslüman cemaate iade edilmiş olması önemlidir. Buna şehrin ortasında bulunan âbidevî Pliska Oteli de (Krum Hanı) dahildir. Mirza Said Paşa Camii’nin yanındaki konak, Bulgaristan Başmüftülüğü’ne bağlı olarak Türkiye Diyanet Vakfı’nın katkıları ile İmam-Hatip Lisesi haline getirilmiştir. Yine Türkiye Diyanet Vakfı’nın desteğiyle kurulan kızlara ait İmam-Hatip Lisesi de bu camiye çok yakın bir yerde Mirza Said Paşa tarafından yaptırılmış bir konakta hizmet vermektedir.

Rusçuk, Osmanlı edebiyatının bazı yazar ve şairleriyle bazı önemli siyasetçilerinin doğum yeridir. Bunlar arasında şuarâ tezkiresi sahibi Beyânî, Rusçuklu Kâtib Amânî, şair ve yazar Kādiriyye dervişi Hâfız Abdullah Efendi, 1210’da (1795-96) ölen ve 1985 yılına kadar süregelen komünist rejimin İslâm karşıtı kampanyasına kadar var olan Tombul Cami’nin hazîresindeki bir türbeye defnedilen Sa‘diyye şeyhi Zarîfî sayılabilir. Sa‘dî dervişi Resâ Mustafa Maksud Efendi mistik şiirler kaleme almıştır. Osmanbeyzâde Fetih Ali Efendi arkasında altı ilmî eser bırakmıştır.

XVIII. yüzyılın sonları ve XIX. yüzyılın başlarındaki karışık dönemlerde siyasî açıdan faal rol oynayan Tirsiniklizâde İsmâil Ağa ile Alemdar Mustafa Paşa, Rusçuk âyanıdır. Tirsiniklizâde'nin kitâbeli kabir taşı, 1985 yılına kadar Tombul Cami'nin avlusunda duruyordu. Halen Rusçuk Müzesi'nde sergilenmektedir. Rusçuk'ta Mirza Said Paşa Camii'nin dışında II. Mahmud'un şehri ziyareti anısına dikilen sütun olan İstanbul Kapısı, güney tepesindeki Levent Tabya Kalesi (şu anda bir restoran haline getirilmiştir) ve Rusçuk Müzesi'ndeki bazı kitâbeler şehrin çok uzun süreli Türk-İslâm tarihiyle ilgili önemli eserlerdir.

## BİBLİYOGRAFYA

Şükrullah Çelebi, Behcetü't-tevârîh (trc. Çiftçioğlu N. Atsız, Osmanlı Tarihleri I içinde), İstanbul 1949, s. 61; Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s. 151; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 312-315; B. de Perthes, Voyage a Constantinople, Paris 1855, II, 413 vd.; F. Kanitz, Donau-Bulgarien und der Balkan, Leipzig 1879, II, 15-21; Acta Bulgariae Ecclesiastica: 1565-1799 (ed. E. Fermendÿi), Zagreb 1887, XVIII, 74-75; N. Popov, Opisanie na Rusčuk za vremeto ot 1860-1879 godina, Ruse 1924; Ž. Čankov, Geografski Rečnik na Balgarija, Sofia 1939, s. 375-377; Y. Tonev - J. Zarčev, Kratka Istorija na Dobrudža, Varna 1986, tür.yer.; Machiel Kiel, "Little-known Ottoman Gravestones from Some Provincial Centres in the Balkans (Eğriboz / Chalkis, Niğbolu / Nikopol and Rusçuk / Russe)", Cimetières et traditions funéraires dans le monde islamique: İslâm Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri (ed. J. L. Bacqué-Grammont - Aksel Tibet), Ankara 1996, I, 319-332; a.mlf., Bulgaristan'daki Osmanlı Dönemi Kentsel Değişmesi ve Mimari Eserleri, Ankara 2000, s. 34-37; Teodora Bakardžieva - Stoyan Yordanov, Podbrani Izvori za istorijata na grad Ruse i Rusenski Kraj (II-XIX vek), Ruse 1999, tür.yer.; a.mlf.ler, Ruse, Prostranstvo i Istorija, Ruse 2001, tür.yer.; Ali Akyıldız, "Balkanlar'a Osmanlılardan Miras Bir Çağdaş Medeniyet Ürünü: Rusçuk-Varna Demiryolu", Balkanlarda İslâm Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri, İstanbul 2002, s. 123-145;

Orlin Sabev, “Bulgaristan’da Osmanlı Medreseleri”, Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, XI, 463-472; P. Miyatev, “Njakolko Turski Epigrafski Pametnitsi v Rusenskija Muzej”, Izvestija Naroden Muzej Ruse, III (1968), s. 44; Eşref Eşrefoğlu, “Bulgaristan Türklerine ve Rusçuk’taki Türk Eserlerine Dair 1897 Tarihli Bir Rapor”, GDAAD, I (1972), s. 19-37; L. Zlatev - I. Dimitrov, “Ethnic and Demographie Development of Rousse and District during the Ottoman Dominatian (15th-19th)”, Istoričeski Pregled, X (1986), s. 58-68; Mahir Aydın, “Ahmed Arif Hikmet Beyefendi’nin Rumeli Tanzimat Müfettişliği ve Teftiş Defteri”, TTK Belleten, LVI/215 (1992), s. 69-165; Teodora Bakardžieva, “Dervish Lodges in Russe and their Place in its Spiritual Atmosphere”, Izvestija na Rusensko Istoričeski Muzej, V (1998), s. 70-78; “Ruse”, Kratka Balgarska Enciklopedija, Sofia 1967, IV, 426-427; F. Babinger - Bekir Sıtkı Baykal, “Rusçuk”, İA, IX, 784-787; F. Babinger - [B. Lory], “Rusčuk”, $EI^2$ (İng.), VIII, 633-635.

Machıel Kıel

# RUSKA, Julius Ferdinand

(1867-1949)

Alman şarkiyatçısı ve doğa tarihçisi.

Baden-Baden yakınlarındaki Buehl kasabasında doğdu ve burada ilkokulu okurken kasabanın papazından klasik dil eğitimi aldı. İlk gençlik yıllarında bazı geleneksel inançlar ve dinî doktrinlerle yaşadığı sıkıntılar sonucu Strasburg ve Heidelberg üniversitelerinde dönemin pozitivistlerinden felsefe okudu. Ancak ilgisinin gittikçe zoolojiye yönelmesi üzerine bir sömestr Berlin Üniversitesi'nde zooloji ve bu arada dikkatini çeken Mısır tarihi ve dil bilimi derslerine devam etti. Heidelberg'e döndüğünde Süryânîce ve Âsurîce başta olmak üzere eski dillerle Arapça ve Farsça okumaya, Semitik filoloji hocası Bruennow Heidelberg'den ayrılınca Eski Ahid incelemeleri yapan Adalbert Merx'in derslerine devam etmeye başladı. Doktora tezini de Merx'in önerileri doğrultusunda Süryânîce bir metnin edisyon kritiği olarak hazırladı. Bu arada incelemelerine Kazvînî'nin ʿAcâʾibü'l-maḫlûḳāt'ından değerli taşlar bölümünün çevirisini de ekledi (Das Steinbuch aus der Kosmographie des Zakariyā Ibn Muhammad Ibn Mahmūd Al-Qazwīnī übersetzt und mit Anmerkungen versehen. Beilage zum Jahresbericht 1895-96 der provisorischen Oberrealschule Heidelberg, Kirchhain 1896).

1899'da hocası Merx'in kızıyla evlenen Ruska, 1913 yılına kadar bir yandan okul kitapları yazarak geçimini sağlarken bir yandan da akademik çalışmalarını sürdürdü ve Semitik diller alanında dışarıdan doçentlik elde ederek Heidelberg Üniversitesi'nde Becker'den boşalan yere geçti. Böylece ilmî faaliyetleri için geniş imkânlara kavuştu ve daha önce başladığı İslâmiyat araştırmalarını yoğunlaştırdı. Özellikle o dönemde Max Meyerhof ile birlikte Bîrûnî'nin el-Cemâhir fi'l-cevâhir'i üzerine yaptığı çalışma dikkat çekicidir. I. Dünya Savaşı sırasında Die Methodik des mineralogischen und geologischen Unterrichts adlı eserini tamamladı. 1921'de Göttingen Üniversitesi'nin kütüphanesinde bulunan Arapça el yazmalarını incelerken Ebû Bekir er-Râzî'nin Kitâbü Sırri'l-esrâr'ına

rastladı ve kitabın edisyon kritiğini yaparak simya tarihçilerince tanınmasını sağladı (Al-Rāzī's Buch Geheimnis der Geheimnisse. Mit Einleitung und Erläuterungen in deutscher Übersetzung, Berlin 1937). Ardından yoğun biçimde simya eserleriyle ilgilenmeye başladı. Önce Doğa Bilimleri Enstitüsü'nün katkılarıyla Hâlid b. Yezîd ve İmam Ca'fer es-Sâdık üzerine iki inceleme yayımladı (Arabische Alchemisten: I. Khālid Ibn Yazīd Ibn Muāwiya, Heidelberg 1924; Arabische Alchemisten: II. Jaʿfar Al Ṣādıq, der sechste imām, Heidelberg 1924); daha sonra Geschichte des Salmiaks als Wegweisung zur Geschichte der Arabischen Alchemie adlı çalışmasını gerçekleştirdi. 1925'te Kahire kütüphanelerinde bulunan müslüman simyacılara ait yazmaların film ve nüshalarını topladı. Bunlar arasında ünlü simyager Câbir b. Hayyân'ın birçok eseri de bulunuyordu.

Ruska, 1927'de Prusya Kültür ve Eğitim bakanı şarkiyatçı Carl H. Becker tarafından profesör unvanıyla Berlin'de, Doğa Bilimleri Tarihi Araştırma Enstitüsü'nün başkanlığına getirildi. 1931 yılında bu enstitü yeni kurulan Tıp ve Doğa Bilimleri Tarihi Enstitüsü'yle birleştirilerek Berlin Üniversitesi'ne bağlanınca Ruska da Doğa Bilimleri Bölümü'nün başkanlığına atandı ve uzun süredir hazırlamakta olduğu çalışmasını bu yeni enstitünün ilk yayını olarak neşretti (Turba philosophorum: Ein Beitrag zur Geschichte der Alchemie. Quellen und Studien zur Geschichte der Naturzvissenschaften und der Medizin, Berlin 1931). 12 Şubat 1949'da Almanya'nın Schramberg şehrinde öldü.

Ruska'nın özellikle Turba philosophorum'u ve diğer çalışmaları İslâm uygarlığının Batı uygarlığını etkilediği temel gerçeğinin anlaşılmasında önemli rol oynamış ve bu etkilemede sadece bazı İslâm bilginlerinin başarılarının değil genel anlamda İslâm uygarlığının matematik, astronomi, kimya, tıp vb. alanlarda ortaya koyduğu başarının söz konusu olduğuna dikkat çekmiştir. Bunun dışında eski Grekler'in ve Romalılar'ın bu süreçteki konumları da onun araştırmalarıyla doğru bir biçimde konumlandırılabilmiştir. Öte yandan Ruska'nın başta Ebû Bekir er-Râzî olmak üzere Câbir b. Hayyân, Ca'fer es-Sâdık gibi doğa bilginlerinin eserlerinin tanınıp anlaşılmasındaki başarısı da büyüktür. Onun yaptığı edisyon kritiklerle doğa bilimleri tarihi alanında çok sayıda özgün bilim metni monografiler halinde meydana çıkarılmıştır. Ruska'nın bilimsel gerçeklerin doğru terimlerle ifade edilmesi ve bu terimlerin yerleşmesi

hususunda da çabaları büyüktür.

Yukarıda başlıcalarının adları verilen kitaplarından başka Ruska’nın birçok makalesi bulunmaktadır; en önemlileri şunlardır: “Al-Bīrūnī als Quelle für das Leben und die Schriften Al-Rāzī’s” (ISIS, V [1922], s. 26-50); “Al-Rāzī (Rhases) als Chemiker. Nach einem Vortrag auf der Leipziger Naturforscher-Tagung 1922” (Zeitschrift für angewandte Chemie, XXIII [Leipzig-Berlin 1922], s. 719-721); “Al-Rāzī als Bahnbrecher einer neuen Chemie” (Deutsche Literatür-Zeitung, XLIV [Berlin 1923], sütun 117-124); “Über das Schriftenverzeichnis des Jābir Ibn Hayyān und die Unechtheit einiger ihm zugeschriebenen Abhandlungen” (Archiv für Geschichte der Medizin, XV [Leipzig 1923], s. 53-67); “Randbemerkungen eines Orientalisten zur Geber-Frage” (Chemiker-Zeitung, IV [Heidelberg 1923], s. 717-718); “Probleme der Jābir-Forschung” (Isl., XIV [1924], s. 100-104); “Über den gegenwärtigen Stand der Rāzī-Forschung” (Archivio di storia della scienza, V [Roma 1924], s. 335-347); “Die Siebzig Bücher des Jābir Ibn Hayyān” (Festgabe für Edmund O. von Lippmann, Berlin 1927, s. 38-47); “Jābir Ibn Hayyān und seine Beziehungen zum imām Ja’far As-Sādıq” (Isl., XVI [1927], s. 264-266); “Zahl und Null bei Jābir Ibn Hayyān. Mit einem

Exkurs über Astrologie im Sasanidenreiche” (Archiv für Geschichte der Mathematik, der Naturwissenschaft und der Technik, XI [Leipzig 1928], s. 256-264); “Chemie in Irāq und Persien im 10. Jahrhundert n. Chr.” (Isl., XVII [1928], s. 280-293); “Das Giftbuch des Jābir Ibn Hayyān” (OLZ, XXXI [1928], sütun 453-456); “Senior Zadith = Ibn Umail” (a.g.e., sütun 665-666); “Die Lösung des Jābir-Problems” (Archeion, XII [Roma 1930], s. 163-165); “Die Aufklärung des Jābir-Problems” (Forschungen und Fortschritte, VI [Berlin 1930], s. 264-265); “Jābir Ibn Hayyān” (Biographische Lexikon der hervorragenden Arzte aller Zeiten und Völker, Berlin-Wien 1930, s. 313-314); “Über die Quellen des Liber Claritatis” (Archeion, XVI [1934], s. 145-167); “M. Ibn Umail Al-Tamīmīs Kitāb al-mā al-waraqī va’l-ard annajmiyya” (OLZ, XXXVII [1934], sütun 593-596); “Zum Avicenna Text des Cod. Vadianus 300” (Sudhoffs Archiv, XXVII [Leipzig 1935], s. 499-510); “Las obras alquimicas attribuidas a Avicenna” (Investigacion y Progreso, IX [Madrid 1935], s. 62-64); “Die Alchemie Ar-

Rāzī's" (Isl., XXII [1935], s. 281-319).

## BİBLİYOGRAFYA

J. Fück, Die Arabischen Studien in Europa, Leipzig 1955, s. 323-324; Muhammed Yahyâ el-Hâşimî, "Yulyûs Rûskâ (1867-1949)", el-Müsteşriḳūne'l-Almân (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Beyrut 1978, I, 145-152; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 421-423; Abdurrahman Bedevî, Mevsûʿatü'l-müsteşriḳīn, Beyrut 1984, s. 195-197; Abdülhamîd Sâlih Hamdân, Ṭabaḳātü'l-müsteşriḳīn, Kahire, ts. (Mektebetü Medbûlî), s. 139-140; Selimüzzaman Sıddıkî - S. Mehdihassan, "Simya ve Kimya" (trc. Ahmet Ünal), İslâm Düşüncesi Tarihi (ed. M. M. Şerif), İstanbul 1991, IV, 87-105; Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, XVII, 223-231; P. Kraus, "Julius Ruska", Osiris, V, Bruges 1938, s. 4-40; HansWerner Schutt, "Guest Editorial: History of Science in the Federal Republic of Germany", ISIS, LXXI/3 (1980), s. 374-380.

Hüseyin Gazi Topdemir

# RUSVÂ

(رسوا)

Mîrzâ Muhammed Hâdî Rusvâ (1857-1931)

Urduca roman yazarı.

1857 yılı sonlarında veya 1858 yılı başlarında Leknev'de doğdu. Şiirlerinde "Mirza" mahlasını, romanlarında ise "Rusvâ" takma adını kullandı. Büyük dedesi Mirza Reşîd Beg, Nevvâb Âsafüddevle'nin saltanatı sırasında Mâzenderan'dan Delhi'ye göç ederek orduya katılmıştı. Onun oğlu Mirza Zülfikar Beg de baba mesleğini seçip Eved'e (Oudh) gelerek tophanede görev almıştı. Arapça, Farsça ve ilm-i nücûm bilen Rusvâ'nın babası Mirza Âgā Muhammed Takī de ataları gibi askerlik sanatına vâkıftı. Mirza Muhammed on beş yaşlarındayken anne ve babasını kaybetti. Bakımını teyzesi ve dayısı üstlendiyse de kendisine yeterli ilgi gösterilmedi. Babasının hattat olan bir arkadaşının yardımı ve annesinden miras kalan evlerin geliriyle eğitimini tamamladı. Ardından Local Mission School'da, 1888'de Red Christian College'da Arapça ve Farsça hocalığına tayin edildi. Bir ara Quetta-Belûcistan demir yollarında çalıştı. Bu sırada eline geçen Arapça bir dergide okuduğu kimyaya dair makaleyle hayatının seyri değişti. Görevinden istifa edip evini ve eşyalarını satarak Leknev'e geri döndü. Londra'dan deney aletleri getirtti ve bir süre zamanını kimyasal deneyler yaparak geçirdi. Lahor'daki Pencap Üniversitesi'nde 1894'te Farsça ve felsefe alanında lisans eğitimini tamamladı. 1901'de Haydarâbâd-Dekken'de çalışmaya başladı, ancak sağlık durumunun bozulması yüzünden iki yıl sonra geri döndü ve tekrar öğretmenliğe başladı. Felsefeyle ilgili olarak hazırladığı kitapla Amerika'daki bir üniversite tarafından kendisine felsefe doktoru unvanı verildi. Leknev'de uzun müddet ilmî ve edebî faaliyetlerde bulundu. Ardından tekrar Haydarâbâd'a gitti, bu defa Osmâniye Üniversitesi Tercüme Bürosu'nun Felsefe Bölümü üyeliğine getirildi ve Urduca'ya çeşitli kitapları tercüme etti. 21 Ekim 1931'de Haydarâbâd-Dekken'de vefat etti.

Rusvâ felsefe, tıp, mantık, matematik, astronomi, kimya ve mûsikiyle ilgilenmiş, hayatının büyük kısmını işgal eden kimyasal deneyler yapma merakı onu malî sıkıntı içerisine sokmuştur. İlk Urduca stenografi alfabesini ve daktilo klavyesini hazırlayan Rusvâ, Leknev'in önde gelen şairlerinden Ûc'un talebesi olmuştur. Sadece malî sıkıntı içine düştüğünde roman yazmış ve Ahterî Begüm dışındakilerini dört yıl gibi kısa bir sürede tamamlamıştır. Eserlerini kendisi yazmaz, bir talebesine veya arkadaşına yazdırır, daha sonra kâtibe teslim eder, yazılarını bir daha gözden geçirmezdi. Romanlarında gerçekçiliği öne çıkaran Rusvâ, kahramanları daha önceki Urduca romanlarından farklı biçimde o dönem Leknev'inde günlük yaşamda karşılaşılabilecek sıradan insanlardan seçmiş, her zaman haklı ve mükemmel kahraman tipi çerçevesinin dışına çıkarak insanî zaafları ve tutkuları bulunan tipleri de almış ve eserlerinde içinde yaşadığı sosyal çevreyi güzel bir tarzda yansıtmıştır.

Eserleri. Manzum ve mensur birçok eseri bulunan Rusvâ'nın çalışmalarından bazıları şunlardır: Efşâ-yı Râz (Leknev 1896), Nev Bahâr (Leknev 1917), H̱ûnî Şehzâde (Leknev 1921), Miftâḥu'l-manṭıḳ (Haydarâbâd 1923), Muraḳḳaʿ-i Leylâ Mecnûn (Allahâbâd 1928), H̱ûnî Corû (Leknev 1928), Târîẖ-i Felsefe-i İslâm (Haydarâbâd 1929), Aẖlâḳ-ı Neḳūmâcis (Haydarâbâd 1931), Şerefzâde (Allahâbâd 1936), Ümrâʾü Cân Edâ (Leknev 1948), Ṭılsım-ı Esrâr (Leknev 1958), Aẖterî Begüm (Karaçi 1961), Ẕât-ı Şerîf (Leknev 1965), Behrâm ki Rihâyî (Leknev, ts.); Mes̱nevî-yi Ümîd u Bîm (Leknev, ts.).

## BİBLİYOGRAFYA

Rusvâ, Ümrâʾü Cân Edâ (nşr. Muhammed Hasan), New Delhi 1994, neşredenin girişi, s. 5-14; R. B. Saksena, A History of Urdu Literature, Allahabad 1940, s. 342; Meymûne Ensârî, Mirzâ Muḥammed Hâdî Mirzâ ve Rusvâ: Ḥayât ve Edebî Kârnâme, Lahor 1963; a.mlf., "Rusvâ, Mirzâ", UDMİ, X, 249-251; Muhammad Sadiq, A History of Urdu Literature, London 1964, s. 355-356; Seyyid Abdullah, Urdu Edeb: 1857-1966, Lahor 1967, s. 73-74; Hâce Muhammed Zekeriyyâ, "Dusrê Nâvil-nigâr", Târîẖ-i

Edebiyyât-ı Müselmânân-ı Pâkistân u Hind, Urdû Edeb: 1857-1914, Lahor 1972, IV, 499-510; Mahmûd Birelvî, Muẖtaṣar Târîẖ-i Edeb-i Urdû, Lahor 1985, s. 380-391; Selîm Ahter, Urdû Edeb kî Muẖtaṣar Terîn Târîẖ, Lahor 1986, s. 211-213; Athar Raz, A Short History of Urdu Literature, London 1999, s. 147; Munibur Rahman, “Ruswā, Mirzā Muḥammad Hādī”, EI[2] (İng.), VIII, 641-642.

Halil Toker

# RUSYA

Avrupa'nın kuzeydoğusu ile Asya'nın kuzeyini kaplayan, dünyada en geniş topraklara sahip olan ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. OSMANLI-RUS MÜNASEBETLERİ

IV. ÜLKEDE İSLÂMİYET

V. RUSYA'DA İSLÂM ARAŞTIRMALARI

Kuzeyden Kuzey Buz denizi; doğudan Büyük Okyanus; güneyden Kuzey Kore, Çin, Moğolistan, Kazakistan, Azerbaycan, Gürcistan; batıdan Ukrayna, Belarus (Beyaz Rusya), Letonya, Estonya, Finlandiya, Norveç'le ve Rusya'nın idarî birimlerinden (oblast) biri olan, fakat millî sınırların dışında bulunan Kaliningrad ise Polonya, Litvanya ve Baltık deniziyle çevrilidir. 1991

yılında Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği'nin dağılmasından sonra kurulmuştur. Resmî adı Rossiykaya Federetsiya (Rusya Federasyonu), yüzölçümü 17.075.200 km², nüfusu 145.100.000 (2002), başşehri Moskova (10.126.424), diğer büyük şehirleri Saint Petersburg (4.661.219), Novosibirsk (1.425.508), Nizhni Novgorod (1.311.252), Ekaterinburg (1.293.537), Samora (1.157.880), Omsk (1.134.016), Kazan (1.105.289), Çelyabinsk (1.077.174), Rostovna-Donu (1.068.267), Ufa (1.042.437), Volgograd (1.011.417) ve Perm'dir (1.001.653).

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Rusya toprakları üç farklı bölgede incelenebilir. a) Asya ile Avrupa'yı birbirinden ayırdığı kabul edilen Ural dağlarının batısında Volga, Peçora,

Kuzey Dvina gibi akarsularla kollarının yardığı alçak düzlükler; b) Doğuda Obi (Ob) nehrinin içinden aktığı geniş ovalarla daha doğudaki Orta Sibirya platosu; c) En doğudaki Verhoyan, Çerski, Kolimski dağları gibi kütlelerin yer aldığı daha yüksek kesim. Ülkenin en yüksek yeri Orta Kafkaslar'daki Gora El'brus (5633 m.), en alçak yeri Hazar denizidir (-28 m.). Rusya kabaca arktik, subarktik, orta ve subtropikal adlarıyla tanımlanan dört iklim kuşağı içinde kalmaktadır. Büyük bir kesimde görülen orta iklim kuşağında karasal özelliklerin belirgin olduğu Rusya'da yarı çöl ve soğuk çöl iklimi, subtropikal kuşakta ise Akdeniz iklimi şartları hâkimdir. Ortalama yıllık sıcaklıklar Avrupa kesiminde 0 °C - 10 °C arasında, Sibirya'da -15 °C - 0 °C arasında değişir. En fazla yağışlara Belarus sınırından Urallar'a ve Batı Sibirya'ya doğru uzanan kuşak üzerinde rastlanır. Yıllık yağışlar Avrupa kesiminde 700 milimetrenin üzerinde iken Aşağı Volga vadisinde 300 milimetreye kadar düşer. Yağışlar özellikle kuzey ve doğu kesimlerinde kar şeklindedir. Kuzey Buz denizine dökülen Kuzey Dvina, Peçora, Obi, Yenisey, Lena, Indigirka, Kolima ve Hazar denizine dökülen Volga başlıca akarsulardır. Başlıca göller ise Baykal, Ladoga, Onega, Peipus ve Rubinsk'tir. Dünyanın en büyük gölü olan, 371.000 km² yüzölçümüne sahip Hazar denizinin bir kısmı Rusya'nın sınırları içinde kalmaktadır. Bitki örtüsünün dağılışında iklim kuşaklarına bağlı olarak en kuzeydeki kutup çöllerinden güneye doğru arktik ve subarktik tundralar, taygalar, iğne ve yayvan yapraklı ormanlar, çayırlar, stepler, yarı çöl ve çöl bitkileri halinde bir bitki örtüsü sıralaması vardır. Ormanlar Avrupa kesimiyle en doğudaki topraklarda yaygındır.

Nüfusun yaklaşık % 80'i ülkenin Avrupa kesiminde yaşar. 1992'den itibaren nüfusta % 2 dolayında azalış görülmeye başlanmıştır. Bunun önemli bir kısmı ülke dışına gerçekleştirilen göçlerden kaynaklanmakla birlikte doğum oranlarında da bir azalma söz konusudur. Ortalama nüfus yoğunluğu 8,4 kişi / km²'dir. Genel olarak nüfus yoğunluğu doğudan batıya doğru artmakta ve oran Asya topraklarının Pasifik kıyılarında 1,2 kişi / km² iken Avrupa kesiminde 26,6 kişi / km²'ye çıkmaktadır. 2002 nüfus sayımına göre halkın % 79,8'i Rus, % 3,8'i Tatar, % 2'si Ukraynalı, gerisi Başkırt, Çuvaş, Çeçen, Ermeni, Moldovyalı, Avar, Belarus, Kazak, Âzerî, Kabartay, Yâkut ve İnguş gibi azınlıklardır. Komünist döneminde genellikle yasaklanan dinler 1980'li yılların sonunda yeniden gelişmeye başlamıştır. Çoğunluk dini Hıristiyanlık'tır (120 milyon Ortodoks, 600.000 Katolik, 1,1

milyon Lutheryen). Müslümanlık (14 milyon) ve Mûsevîlik (230.000) dışında Budizm de (900.000) yayılış göstermektedir.

Rusya'da ekonomi 1990'lı yıllara kadar varlığını sürdüren siyasî rejimin izlerini taşımaktadır. Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği döneminde ekonomik faaliyetler birbirinin ara mallarını üreten, farklı yerlerde kurulmuş bölgesel tesislerde yürütülüyordu. Devlet tarafından organize edilen bu sistem hantal, uluslararası rekabete kapalı, maliyetleri yüksek ve yeni gelişmelere ayak uydurmakta zorlanan bir yapıdaydı. Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin dağılmasından sonra ekonomide köklü bir değişim meydana gelmiş, kendi içinde üretim gerçekleştirebilen ve rekabetçi şartlara uymaya çalışan kuruluşlar ortaya çıkmıştır. Bu durum, sanayi sonrası toplumda ham maddeye dayanan bir ekonomiden ileri teknoloji kullanımını esas alan bir ekonomiye geçiş olarak tanımlanmaktadır. Ekonomik faaliyetler içinde tarımın, maden çıkarımının ve sanayinin payı büyüktür. Tarımsal üretim 1917 öncesinde soyluların hâkim olduğu topraklar üzerinde köle gibi çalışmak zorunda kalan köylüler tarafından gerçekleştirilmekteydi. Devrimden sonra soyluların yerini devlet almış ve başlıca tarımsal üretim merkezlerini kolhoz adı verilen çiftlikler oluşturmuştur. 2004 yılı verilerine göre en fazla üretim 76 milyon ton ile tahıllardadır. Bunu yumrulu bitkiler (35,9 milyon ton), şeker pancarı ile (21,8 milyon ton) sebze ve meyveler (19,4 milyon ton) izlemektedir. Ülkede yaklaşık 25 milyon adet büyükbaş, 17 milyon adet küçükbaş hayvan vardır. En önemli yeraltı zenginlikleri petrol ve doğal gazdır. Dünyanın en büyük yataklarından olan Hazar denizi havzasında, daha sonra sırasıyla Peçora, Batı Urallar, Kafkaslar, Uzakdoğu ve Sibirya'da rezervleri 74,4 milyar varil düzeyinde olan petrolün günlük üretimi 9,4 milyon varil dolayındadır, bunun günlük 2,5 milyon varili ihraç edilir. 47,57 trilyon $m^3$ olarak belirlenen doğal gaz rezervlerinden yılda 641 milyar $m^3$ üretim yapılmakta ve yaklaşık 2/3'si iç tüketimde kullanılırken kalan kısmı ihraç edilmektedir. Başlıca kömür üretim sahaları Kuznetsk, Peçora, Doğu Donbass, Kizel ve Moskova havzalarıdır. Petrol, doğal gaz ve kömür dışında diğer önemli yeraltı zenginlikleri nikel, alüminyum, bakır, altın, demir, kurşun ve çinkodur.

Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği'nin bölgesel yeterlilik prensibi uyarınca sanayiinin toplandığı Saint Petersburg, Urallar, Orta Volga bölgesi,

Kuznetsk, Kafkasya, Orta Asya, Baykal gölü çevresi gibi belli merkezler varlıklarını günümüzde de sürdürmektedir. Genel olarak demir çelik ve makine sanayiine ait tesislerin yer aldığı bu merkezlerde kimyasal madde imalâtı ve dokumacılık zaman içinde gelişme göstermiş, 1990'lardan itibaren fazla üretim yerine kaliteli üretime yönelik çalışmalar önem kazanmıştır. Başlıca sektörler petrol, doğal gaz ve kömür işleyiciliği, hava ve uzay araçları, demiryolu araçları ve gemi inşası ile bunların motorları dahil bütün aksamının yapımı ve tıbbî malzeme ve donanım üretimi üzerinedir. 2005 verilerine göre Rusya'nın daha çok Almanya, Ukrayna ve Çin'den satın aldığı başlıca mallar makine ve donanımları, tüketim malları, ilâçlar ve şekerdir. Petrol, petrol ürünleri, doğal gaz ve kimyasallar dış satımda önde gelen ürün grupları, Hollanda, Almanya ve İtalya da başlıca alıcılardır. 1990'lı yıllardan beri kısıtlamaların kalkması ve ekonomik özgürlüğünü kazanmış bireylerin çoğalması ulusal turizm hareketlerinin de yaygınlaşmasına yol açmış ve günümüzde Saint Petersburg ve Moskova gibi büyük şehirlerde gerçekleştirilen kültürel turizm ile çeşitli bölgelerde geliştirilen doğa turizmi, dağ turizmi ve deniz turizmi ekonomik bir faaliyet olarak gelir getirme düzeyine ulaşmıştır.

Rusya'nın çok geniş bir alan kaplamasından ve farklı gelişmişlik düzeylerine sahip bölgelerinin bulunmasından dolayı topraklarında ulaşım açısından bir eşitsizlik söz konusudur. Sibirya'nın temel güzergâhlar üzerinde yer almamasına karşılık

Ural dağlarının batısı gelişmiş karayolu ve demiryolu ağlarına sahiptir. Toplam demiryolu ağı 150.000 kilometreye yakın olmakla birlikte bunun 86.000 kilometresi halkın kullanımına açıktır; gerisi genelde sanayi bölgeleri arasında mal ve malzeme iletişimini sağlayan hatlardan meydana gelmektedir. Karayolu ağının uzunluğu ise 916.000 kilometredir ve bunun 553.000 kilometresi Avrupa kesimindedir. Toplam uzunluğu 89.000 km. dolayında olan kara içi su yollarından özellikle ülkenin doğu yarısında faydalanılmaktadır.

## BİBLİYOGRAFYA

Erol Tümertekin, Sanayi Coğrafyası, İstanbul 1969, s. 286; W. Kingkade, International Brief Population Trends: Russia, Washington 1997; S. V. Nikitina, Population Decline and Population Ageing in the Russian Federation, New York 2000; Restructuring and Privatizing the Coal Industries in Central and Eastern Europe and the CIS (World Energy Council: WEC), London 2000; V. Stolbovoi - I. McCallum, Land Resources of Russia (CD-ROM), Laxenburg 2002 (International Institute for Applied Systems Analysis and the Russian Academy of Science); V. Zorin, "Some Aspects of Implementing State Nationalities Policy in Light of 2002 All-Russia Population Census Results", The Russian in the Mirror of Statistics: The All-Russian Population Census 2002, s. 229-234 (

için oğullarını rehin olarak hanın sarayında tutmuştur. Dinî açıdan Ortodoks kilisesinin idaresine karışmamış, kilise ve ruhbanın her türlü vergiden muafiyetini temin etmiş, Bahçesaray'da bile bir piskoposluk kurulmasına izin vermiştir. Uzun yıllar devam eden Tatar hâkimiyeti idarî, malî, askerî ve kültürel açıdan Rusya'nın şekillenmesinde önemli etkiler meydana getirmiş olmakla beraber yabancı bir idare olarak algılanmasını önleyememiştir.

Rus tarihinin siyasî merkezi bu arada Moskova'da şekil bulmaya başladı. Burada I. İvan Daniloviç (1325-1341) "büyük knez" unvanını edindi, zamanla diğer Rus knezlikleri de Moskova'ya tâbi olmak mecburiyetinde kaldı. Kiyef'in Tatarlar'ın eline geçmesiyle (1299) kaçmak zorunda kalan metropolitliğin merkez olarak burayı seçmesiyle (1325) Moskova siyasî veçhesi yanında dinî merkez olma hüviyetini de elde etti. Bizans'ın yıkılışı (1453), Avrupa'da Ortodoks halklar içinde gelişen Osmanlı fütuhatı, kuzeyde Altın Orda Devleti'nin çöküşüyle oluşan Kazan ve Kırım hanlıklarının bölgeyi denetim ve Ruslar'ı baskı altında tutması, buralarda yaşayan Ortodokslar'a iltica edebilecekleri yegâne güç olarak Moskova Devleti'ni bırakmıştı. Moskova aynı zamanda bu bölgede siyasî hürriyetini koruyabilen tek Ortodoks devleti durumundaydı. III. İvan'ın (1462-1505) son Bizans imparatorunun yeğeni Sophia ile (Zoë) yaptığı siyasî evlilikle destek bulan Bizans mirasına sahip çıkma, Bizans saray teşrifatı, çift başlı kartalın devlet mühründe yer alması gibi simgesellikler doğurdu. 1480'de Altın Orda hâkimiyetinden çıkmış olarak önceleri yalnızca küçük devletlere

karşı kullanmış olsa da “bütün Ruslar’ın çarı” unvanını aldı. Pskovlu bir rahip olan Philotheos’un İstanbul’un Türkler’in eline geçmesinden sonra Moskova’nın üçüncü Roma olduğuna ve bir dördüncüsünün asla olmayacağına dair ileri sürdüğü, zamanla genel kabul gören görüşü (üç Roma nazariyesi, 1510) İslâm kadar Katolikliği de hedef alan bir düşmanlığın ifadesini taşımaktaydı (Kurat, Rusya Tarihi, s. 139-140). Moskova Knezliği bütün Rus topraklarının bir araya getirilmesi politikasını başarıyla takip etmiş ve XV. yüzyılın ikinci yarısında Tver ve Rjazan (1485), Büyük Novgorod (1478), Pskov (1510) gibi knezlikleri kendi bünyesi içine almıştır. IV. İvan Grozniy zamanında (1533-1584) sınırlar Yukarı Volga’dan Beyaz Deniz’e kadar uzanmış, Asya’nın kuzeyinde gelişme imkânı bulmuş ve göze çarpmadan dinî ve kavmî hislerde insicam ve ittihat husule getirmiş olan güçlü bir devlet yapısı oluşturulmuştur. Önceleri Polonya-Litvanya, İsveç ve Alman Şövalyeleri Tarikat Devleti ile başlayan dış ilişkiler giderek Kayser, Danimarka, İngiltere, Venedik, İran ve Osmanlı Devleti’ni de kapsamıştır. Ortodoks dünyası içinde kısa zamanda Bizans’ın siyasî mirasına sahip olmayı başaran Moskova Devleti genişlemek için yönünü Batı’ya çevirmiş, bu istikamette Litvanya ve bununla birliktelik içinde olan Polonya ile uzun mücadelelere girişmek zorunda kalmıştır. Büyük Novgorod Dukalığı’nın ele geçirilmesi neticesinde bunun dahil olduğu Ticaret Şehirleri Birliği (Hanse) vasıtasıyla dünyaya açılan zengin ticarî irtibatlar kurmuş, Kazan (1552) ve Astarhan (1556) hanlıklarını ele geçirmiş, 1582’de Sibirya’nın fethi için ilk adımlar atılmıştır.

İç politikada da önemli yapılanmalara gidilmiş, kanunlar tedvin edilmiş (1497, 1550), kilisede yeni düzenlemeler yapılmış, kutsal takvim ve kilise hukuku yürürlüğe sokulmuştur. Muhtemelen Osmanlı tatbikatından etkilenmiş olarak timar sistemi ihdas edilmiş ve Moskova’nın askerî gücünün çekirdeğini oluşturacak olan askerî hizmet karşılığında toprak dağıtılmıştır (Hösch, s. 86). IV. İvan, özel muhafız kuvveti olarak Strelets (Strelitz) denilen askerî teşkilâta dayanmış, 1565-1572 arasındaki uygulamalarıyla feodal güçleri ezmeye ve Boyarlar’ın kudretini kırmaya çalışmıştır. Bu amaçla ülke topraklarının % 50’sine yakın kısmını doğrudan kendi tasarrufu altına almış, buralarda hiçbir feodal ayrıcalık ve eski kanun ve nizamın tatbikine yer vermemiştir. Bu dönemde sürdürülen savaşlar ve Kırım Tatarları’nın Moskova’yı tahribine kadar varan akınları (1571) ülkeyi

büyük ölçüde tüketmiştir. Yine de IV. İvan öldüğünde (1584) Moskova'nın yükselişi tamamlanmış sayılıyordu. Aklî dengesi yerinde olmayan oğlu Feodor'un tahta çıkması (1584-1598) idarenin Tatar asıllı eniştesi Boris Godunov'un elinde kalmasına yol açtı. Feodor'un halefi Dimitri'nin sekiz yaşında Godunov'un nâibliği esnasında öldürülmesi üzerine (1591) Rusya'da Rurik hânedanı sona ermiş oluyordu.

Boris Godunov (1598-1605) tahtı zorla ele geçirmiş bir kişi olarak kabul görmedi ve Boyarlar'ın muhalefetiyle karşılaştı. 1598'de Moskova patrikliğini İstanbul'dan ayrı ve müstakil hale getirmesi kendisini meşrulaştırmaya ve kilisenin desteğini kazanmaya yetmedi. Öldürülen küçük çarın adını kullanarak ortaya çıkan Düzmece Dimitri'nin Polonya-Litvanya tarafından desteklenmesi ve bunların 1605'te Moskova'yı işgalleri üzerine tahta çıkması, Düzmece Dimitri'nin ertesi yıl bir halk ayaklanmasıyla öldürülmesi, Prens Vassilij Şuiskij'in çar olarak ilânı, bunun Polonya tarafından yenilgiye uğratılması ve bir manastıra kapatılması (1610), Rusya'da 1613 yılına kadar devam edecek olan bir kargaşa ve fetret döneminin başlamasına yol açtı. Fetret dönemi toprağa bağlı kölelerin (serf) Kazaklar'la beraber ayaklanması, Polonya'nın Moskova'yı işgali, Boyarlar'ın Polonya Kralı Sigismund'un oğlu Ladislav'ı kral seçmeleri, Polonya kuvvetlerinin halk ayaklanması neticesinde kovulması ve nihayet bütün halk tabakalarının temsilcilerinden oluşan bir meclisin, evlilik yoluyla Rurikler'le akrabalığı bulunan ve henüz on yedi yaşında olan Boyar Michael Fedoroviç Romanov'u çar seçmesiyle sona erdi (1613-1645).

Rusya'nın büyük bir güç olarak ortaya çıkması Romanov hânedanı zamanına (1613-1762) rastlar. Çar Mihail ve Philaret adını alarak Moskova patrikliğini üstlenen (1618) babası Fedor Nikitiç (ö. 1633) Rusya'yı müştereken idare etmişler ve fetret döneminin yaralarını süratle sarmaya çalışmışlardır. Aleksey Mihailoviç zamanında (1745-1776) Batı Avrupa ile olan bağların güçlendirilmesine öncelik verilmiştir. Patrik Nikson'un kilise reformu (1656) huzursuzluk ve bölünmeye yol açmış ve kiliseden ayrılarak tepki gösteren reform karşıtları ağır cezalar verilmek üzere takip edilmiştir. Ukrayna'da Kazaklar'ın ayaklanması sebebiyle gelişen olaylar Rus-Polanya-Osmanlı devletleri arasında ciddi çekişmelere sebep olmuş, Rusya, Kiyef dahil olmak üzere Ukrayna topraklarını ele geçirmiş ve yapılan barış

antlaşmasında bu durumu Polonya'ya kabul ettirmiştir (1667, Andrussova barışı). Sibirya'daki ilerlemeler Çin sınırlarına kadar uzanmış, içte sosyal adaletsizlikler yüzünden köylü ayaklanmaları meydana gelmiştir. Don Kazakları'ndan Stenko Rasin önderliğindeki sosyal sefaletten kuvvet bulan ayaklanma (1670-1671) kanlı bir şekilde gelişmiş ve bastırılmıştır. Çar III. Feodor Aleksiyeviç'in (1676-1682) ölümünden sonra aklen zayıf oğlu İvan yerine bunun üvey kardeşi Petro'nun tahta çıkması kararlaştırılmıştır. Ancak İvan'ın ablası Sofya (1682-1689) Strelets askerlerinin yardımıyla nâibe olarak tanınmış, gerçek iktidar ise gözdesi Vasilij Goliçin'in elinde kalmıştır. Bu dönemde Rusya, II. Viyana Muhasarası ile başlayan büyük Türk savaşlarına Kutsal İttifak'a dahil olarak katılmıştır (1684). Nihayet Petro, İvan ve Sofya'yı bertaraf ederek iktidarı tek başına ele geçirmiştir (1689).

Çağdaşı Osmanlı tarihlerinde "Deli" veya "Koca" sıfatlarıyla, genelde ise "Büyük" lakabıyla anılan I. Petro, Rusya'yı imparatorluk aşamasına yükselten ve modern çağlara taşıyan gerçek kurucusu ve yeniden yapılandırıcısıdır. Petro tarafından Rusya'da uygulanan reformların birçoğu aslında daha önceki dönemlerde ve XVII. yüzyıl boyunca düşünülmüş veya yürürlüğe konulmuştur. Ancak bunları Petro dönemi uygulamalarından ayıran, özellikle çar tarafından büyük bir enerji ve süreklilikle tatbik edilmesi ve eskinin iptaliyle yeni kurumların oluşmasında olağan dışı köklü ve sert önlemlere gidilmiş olmasıdır. Yaptığı seyahatleri boyunca yurt dışında kendini hemen her konuda yetiştirmeye çalışmış, yabancı uzmanlardan büyük ölçüde istifade etmiştir. Reformları mutlak iktidarı gibi, Moskova'daki tutucu zihniyetlerin ve karşıt hiziplerin silâhlı kolu olarak istismar edilen Strelets askerlerinin kanlı bir şekilde imhasıyla başlamıştır. Askerî ıslahat başlıca hedefi olmuş ve her türlü önlem bu amaca odaklanmış, sonuçta her türlü savaş malzemesinin imalini öngören bir sanayi kurulmuştur. Giderlerin karşılanması için yeni vergiler ihdas edilmiş, eskiler yeniden düzenlenmiş ve yaygınlaştırılmıştır. Büyük bir ordu ve donanma beslenmesi, uzun yıllar devam eden İsveç savaşları (1700-1721) ve bunun sebep olduğu Türk savaşı sebebiyle 1711'de Prut'ta yaşanan utanç büyük maliyetlere sebebiyet vermiş, devlet gelirlerinin üçte ikisi (1725 yılı hesabıyla 6,5 milyon ruble) savunma harcamalarına ayrılmıştır. Petro, soyluları askerî ve mülkî hizmete zorlayan ve bunların on dört kademe halinde rütbe derecelerini gösteren liste hazırlatmış (1722), devlet

kurumlarını yeniden örgütlemiş ve bütün ülke on bir eyalete, elli vilâyete bölünmüş, yüksek bir mahkeme olarak hizmet vermek üzere bir senato açılmıştır (1718). Kilise özel olarak ele alınmış ve çar Kutsal Sinod'un başkanı olarak bizzat kilisenin başına geçmiştir (Sezaropapizm). 1703'te ilk matbaa açılmış, Batı tarzında olmak üzere kılık kıyafet reformu yapılmış ve sertlikle uygulanmıştır.

Karadeniz'e açılmayı başaramamış olmakla beraber yirmi yıldan fazla sürmüş olan İsveç savaşlarını zaferle bitiren Rusya (1721, Niştat / Nystad Antlaşması) Baltık denizinde kesin olarak yerleşti. Sahip olduğu topraklar üzerinde zamanı için büyük bir sayı olan toplam 15,5 milyonluk nüfusa erişti. Küçük Alman prenslikleriyle yapılan evliliklerle akrabalıklar oluşturuldu. İmparator unvanı bunlar arasında kullanılmaya başlandı, bu sıfat Prusya ve Danimarka tarafından hemen kabul gördü, İsveç (1723), Avusturya (1742), Fransa, İspanya, İngiltere (1745) ve nihayet kalıcı olarak kullanılmak üzere Osmanlı Devleti tarafından resmen tanındı (1774). Petro öldüğünde Rusya'da derin izler bırakan değişiklikler meydana getirilmiş olmakla beraber sosyolojik anlamda radikal bir değişikliğin oluştuğunu ileri sürmek mümkün değildir. Avrupa teknolojisinin uygulanması yanında kültürel sahadaki imtisal, dinî ve mânevî hayatı Batı istikametindeki reformlarla yeniden şekillendirme gayretleri, Rus toplumunda Batıcılar ve Slavcılar olmak üzere iki büyük hizbin oluşmasına yol açmış, Osmanlı yenileşme hareketleriyle önemli paralellikler arzeden bir gelişme göstermiş olarak çağdaşlaşma atılımları ve kavgaları ileriki yıllarda bunlar arasında cereyan ederek sürüp gitmiştir.

Petro sonrası Rusya'sı radikal açılımların törpülendiği ve yer yer iptal edildiği bir devir oldu. I. Katherina'nın kısa süren saltanatında (1725-1727) politikada bir sapma yaşanmamış olsa da II. Petro zamanında (1727-1730) özellikle Boyarlar'ın tesiriyle bazı reformlar durduruldu, başşehir Petersburg'dan tekrar Moskova'ya nakledildi. Anna Ivanovna zamanında (1730-1740) Boyarlar'ın hâkimiyetinin zayıflatılması için mücadele edildi ve bu amaçla Büyük Petro tarafından 1714'te ihdas edilen, İngiltere'de olduğu gibi soyluları atılımcı bir ruha sahip olmaya zorlayan ve Boyar ailelerindeki parçalanmaları önleyerek güçlü kalmalarına yol açan miras hukukundaki (toprak ve unvanın en büyük evlâda kalması) değişiklik yürürlükten kaldırıldı. Ekonomide kötü gidiş ve devlet gelirlerinin yarısını

yutan saraydaki israf, 1735-1739 arasında devam eden ve Avusturya'nın da iştirak ettiği Osmanlı savaşını da olumsuz etkilemiş olmakla beraber Rusya savaşın sonlarında Özü'yü zaptetti, Türk kuvvetlerini yenerek Hotin'i ele geçirdi (1 Eylül 1739) ve Boğdan'ı işgal altına aldı. Buraları terketmekle birlikte Belgrad'da yapılan barışı (29 Eylül 1739) Azak'ın yıkılması ve tarafların bölgeden uzak durmasıyla sonuçlandırma başarısını gösterdi. Türk savaşını hezimetle bitiren müttefiki Avusturya'dan çok daha etkin bir şekilde sürdürmüş olan Rusya Balkanlar'da artık Habsburglar karşısına ciddi bir rakip olarak ortaya çıkmaya başladı. Polonya'nın zayıflamasını amaçlayan olumsuz politikalar geliştirdi ve bu devlet üzerinde hâkimiyet kurdu.

Büyük Petro'nun kızı Elizabet döneminde (1741-1762) Finlandiya'dan toprak kazanımına yol açan İsveç savaşı (1741-1743) Rusya'nın kuzeydeki ağırlığını arttırdı. Avusturya ile Prusya arasındaki Yediyıl savaşlarına (1756-1763) katılımı ise Prusya'yı zor duruma soktu ve Rus kuvvetleri Berlin'i işgal etti (Ekim 1760). İç politikada soyluların imtiyazlarının arttırılması özellikle serfler üzerindeki tasarruf haklarında tamamen özgür olmalarına, çiftlik sahiplerinin bunları istediklerinde paralı asker olarak satabilmelerine veya Sibirya'ya sürebilmelerine dair tanınan haklar sosyal yapıdaki dengesizlikleri daha da çoğalttı. Öte yandan 1755'te ilk Rus üniversitesinin Moskova'da üç fakülte halinde (felsefe-hukuk-tıp) açılması ve Petersburg'da bir ilimler akademisinin kurulması (1757) kültürel hayatta bazı önemli gelişmeler olduğunun işaretini vermişti.

Elizabet'in ölümü (1762) üzerine Rus tahtına yeğeni Holstein-Gottorp Dükü III. Petro (Karl Peter Ulrich) çıktı. Böylece Rusya'da Holstein-Gottorp / Romanov hânedanı dönemi (1762-1917) başladı. Büyük Petro'nun kızı Anna ve Holstein-Gottorp Dükü Karl Friedrich'in oğlu olan Petro 1743'te veliaht ilân edildi ve 1745'te kuzeni Anhalt-Zerbts Prensesi Sophie Friederike Auguste ile (II. Katerina) evlendirildi. Prusya Kralı Büyük Friedrich'e büyük hayranlık duyan III. Petro devam etmekte olan savaşa Prusya için uygun şartlarda bir barış yaparak son verdi. Zayıf bir şahsiyet olarak altı ay kadar tahtta kalabildi, Katerina'nın da içinde bulunduğu bir tertiple devrildi (28 Haziran) ve kendisiyle iş birliği halindeki Orloff kardeşlerden Aleksey tarafından öldürüldü (7 Temmuz 1762). Bu şekilde tahta sahip olan II. Katerina (1762-1796) başlangıçta

aslen Alman, Rusça bilmeyen, Ortodoksluğa sonradan girmiş, kocasının öldürülmesinde parmağı olan ve tahtı zorla ele geçiren bir yabancı diye görülmekteydi. Meşrû olmayan bu durumu kendisini faal bir iç ve dış siyaset izlemeye yöneltti. Dış siyasetteki etkinliğini, önce Polonya'ya kendi adayını kral seçtirmek ve nihayet 1772, 1793 ve 1795 bölünmeleriyle bu devleti tamamen ortadan kaldırmak; İsveç'i kesin bir şekilde bertaraf etmek ve zaferle sona erdirdiği iki büyük Türk savaşı neticesinde (1768-1774, 1787-1792) Karadeniz'e tartışmasız bir şekilde açılmak, tarih boyunca tahripkâr akınlarını sineye çekmek zorunda kaldığı Kırım Tatarları'na ölümcül bir darbe vurmak suretiyle topraklarını tamamen ilhak etmek (1783) şeklinde gösterdi. Katolik

Polonya ve müslüman Osmanlı Devleti'ne karşı kazanılan ve özellikle her iki devletin sınırları içinde yaşayan Ortodokslar'ın koruyuculuğunu da sağlayan bu zaferler Rus halkı ve soyluları yanında özellikle Ortodoks kilisesinin coşkunluğuna yol açtı, çariçenin şahsına karşı beslenen her türlü olumsuzluğu ortadan kaldırdı ve tarihe "Büyük" sıfatıyla geçmesini temin etti. Katerina iç politikada kilise ve soylulara dayandı ve bunların imtiyazlarını genişletti, Rus milliyetçiliğine arka çıktı. Ancak Rus köylüsünün içinde bulunduğu mahkûmiyetten kurtarılması için hiçbir şey yapılmadı, bilâkis çıkarılan kanunlarla toprağa bağlı hukuksuz köylülerin sayıları daha da arttırıldı ve asiller karşısındaki durumları daha da kötüleşti. Bu yüzden insafsızca bastırılan birçok köylü ayaklanması meydana geldi. Türk savaşı esnasında büyük bir tehlike arzeden İvanoviç Pugaçev isyanı (1773-1775) bunlardan en önemlisidir. II. Katerina, Avrupa'daki gelişmeleri yakından takip etti, Alman dünyasındaki anlaşmazlıklara arabuluculuk yaptı (1779, Teschen barışı), Amerikan kolonilerinin bağımsızlık savaşı (1776-1783) sebebiyle savaşan tarafların yanlarına çekmek istedikleri bir devlet oldu, denizlerde silâhlı tarafsızlık ilkesini ilân ederek (1780) serbest ticaretin savunuculuğunu üstlendi ve Rusya'yı Avrupa'nın en büyük devleti haline getirdi. Katerina, kendisini Avrupa mahfillerinde "aydınlanmış" bir hükümdar imajıyla satmasını bilmiş ve şahsı için olumlu izlenimler edinilmesini sağlamış olmakla beraber gerçek yüzü her türlü liberal fikirlere karşı çıktığı ve sıkı bir rejimle idare ettiği Rusya'daki sûreti olmuştur.

Sonraki dönemde Rusya, muhafazakâr yapısı içinde özellikle 1789 Fransız İhtilâli'ne ve fikriyatına karşı durmaya devam etti ve bu zihniyetiyle eski

Avrupa’nın savunucusu kesildi. Napolyon’a karşı sürdürülen savaşlarda (1798-1814) Avrupa’nın Fransız hâkimiyetinden kurtarılmasında maddî ve mânevî büyük kayıplara uğramakla birlikte başlıca etken oldu. Toprak genişlemesi bu dönemlerde de devam etti. İsveç’ten Finlandiya alındı (1809), yeni bir Osmanlı savaşı neticesinde (1806-1812) Besarabya ele geçirildi ve Prut nehri sınır teşkil etti; Kafkaslar’da daha önce ele geçirilen Derbend (1796) ve Bakü’den sonra Gürcistan ve İran’la yapılan savaş sonunda bölgedeki bu devletin elinde tuttuğu yerler alındı. Mistik ve romantik bir yapıya sahip olan I. Aleksander zamanında (1801-1825) Viyana Kongresi ile yeniden düzenlenen Avrupa’da açık bir Rus üstünlüğü hüküm sürdü ve bu durum 1853 Kırım savaşına, dolayısıyla savaşı sona erdiren 1856 Paris Antlaşması’na kadar devam etti. Çarın Avusturya ve Prusya ile oluşturduğu Kutsal İttifak, muhafazakâr Avrupa’nın meşrû hükümdarlar eliyle idamesini öngörmekteydi. İhtilâl fikirleri ve eylemlerine karşı meşrûî hükümdarların dayanışmasını öngören bu sistem, Avrupa’daki 1830 ihtilâllerinin bastırılmasında başarılı olunduysa da siyasal ve sosyal çalkantılarını Rusya’da da göstermiş olarak 1848 ihtilâlleri karşısında çöktü.

Yunan isyanı sebebiyle hükümdarlar dayanışmasının dışına çıkan bir siyaset izleyen I. Nikola (1825-1855) ayaklanmanın başarı kazanmasında etken oldu. Bu müdahalede Ruslar yalnızca Navarin’de meydana gelen haksız baskına (20 Ekim 1827) katılmakla kalmadılar, bir Türk savaşına da yol açarak Edirne’ye kadar ilerlediler (1829). 1853’te başlayan ve Ortodoks-Katolik imtiyazları maskesi altında aslında Şark’taki siyasî nüfuz mücadelesinden başka bir şey olmayan ve Fransa ile çekişmelere yol açan Mukaddes Makamlar meselesi, bu vesileyle Rusya’nın Avrupa’daki üstünlüğüne son vermeyi de amaçlayan genel bir Avrupa savaşı haline dönüştü. 30 Mart 1856 tarihli Paris Antlaşması sadece bu hedefe erişmiş olmakla kalmadı, Rusya’nın Osmanlı Devleti’ne karşı Avrupa ve Karadeniz istikametlerinde ilerleme yollarını da kapattı.

Büyük savaşın yaralarını sarmaya çalışan Rusya, özellikle içte Batı karşısındaki yenilgi sebebiyle güçlenen Slav tutuculuğu, ekonomik çöküntü ve sosyal huzursuzluklarla uğraşmak zorunda kaldı. 1861’de toprağa bağlı köleliğin ilgası toplumsal barışın bir aracı olarak algılandıysa da beklenen sonucu vermedi. Âzat edilen köleler, eski efendilerinin ücretli serfleri veya

göç ettikleri şehirlerdeki sefil işçi kitleleri haline dönüşerek ileriki yılların nihilistleri ve ihtilâlcileri oldular. 1856'dan itibaren Rusya genişleme yönünü Asya'ya çevirmek zorunda kaldı. Sibirya üzerindeki genişlemesi ise zaten XVI. yüzyıldan beri sürmekteydi. 1639'da Büyük Okyanus'a kadar ilerlenmiş, 1640'ta Orta Sibirya Lena nehrine kadar ele geçirilmiş, buralarda Rusya Çin ile karşı karşıya gelmiş ve iki devlet arasındaki ilk çatışmalar yaşanmış, 1689'da yapılan bir antlaşmayla Amur nehri sınır olarak kabul edilmişti. 1648'de Asya ile Amerika arasındaki boğaz keşfedilmiş olmakla beraber araştırmalar özellikle Büyük Petro devrinde devam etmiş, nihayet 1728 yılında buranın iki ayrı kıtayı ayıran bir yer olduğu Vitus Bering tarafından kesin biçimde belirlenmişti. 1727'den itibaren Sibirya genelde mücrimlerin ve siyasî suçluların sürüldükleri bir yer olurken 1741'de Çirikov ve Georg Wilhelm Steller Alaska'ya ayak bastı. 1791'den itibaren hiçbir devlete ait olmayan bir bölge olarak Alaska kürk ticareti yapmak üzere imtiyazlandırılan şirketler eliyle zaptedildi. 1799'da Rus-Amerika Kumpanyası kuruldu ve buna Amerikan sahillerinde 57. paralel dairesine kadar inerek ticaret yapma hakkı verildi. Zamanla kıyı bölgesini takiben San Fransisko'ya kadar uzanan ve bütün Alaska'yı içine alan, merkezi Sitka Limanı olan bir Rus-Amerikası oluştu. 1804'te Rus kâşif ve tâcirleri Havai adalarına kadar geldiler, 1806'da buradaki mahallî reislerle himaye antlaşmaları yaptılar ve bu konumlarını 1826'ya kadar devam ettirdiler. Kırım savaşının ağır malî yıkıntısı altında kalan Rusya, 1867'de Alaska'yı nakit paraya çevirmek üzere 7.200.000 dolar karşılığında Amerika Birleşik Devletleri'ne satmak zorunda kaldı (Hölzle, s. 84-88, 214-215). 1855'te Japonya ile ilk defa ticaret, Kuril adalarının taksimi ve Sahalin adasının ortak yönetimini öngören bir sınır antlaşması yapıldı. Amur bölgesine doğru ilerleyen Rusya, Çin'le tekrar anlaşmazlığa düştü ve 1858'de yapılan bir antlaşmayla Amur nehrinin sol kıyıları Rusya'ya bırakıldı, Ussuri ve Büyük Okyanus arasındaki bölge de Rusya'ya terkedildi (1860). Rusya burada Vladivostok (Doğu'nun hâkimi) Limanı'nı kurarak hâkimiyet iddiasını açıkça ifade etti.

Aynı tarihlerde Rusya'nın Kafkaslar'daki ilerlemesi de devam etmiştir. İran Azerbaycanı'nın (Revan ve Nahcıvan hanlıkları ve Karabağ) ele geçirilmesi (1828), Revan merkezli bir Ermeni vilâyeti kurulması (1830) ve buraya İran ve Osmanlı topraklarından Ermeni nüfus nakledilmesi, Gürcistan, Çerkezistan ve Dağıstan üzerinde hâkimiyet oluşturulması neticesinde

Rusya zaten bu bölgenin hâkim gücü haline gelmiş bulunuyordu. Orta Asya istikametindeki yayılması ve buraları sahiplenmesi devletlerarası hukuku hiçe sayan, kaba bir askerî üstünlükle sergilenen emperyalist bir zihniyette devam etti. Barbarlığın hüküm sürdüğü bölgeye medeniyet getirme iddiasıyla bu tür uygulamalar haklı gösterilmeye çalışıldı (Hösch, s. 280). Böylece Türkistan, Taşkent (1865), Hucend (1866), Semerkant ve Buhara (1868), Hîve (1873), Hokand / Fergana (1876) hanlıklarıyla beraber çok büyük bir müslüman nüfus da Rusya'nın eline geçti. Rus Çarlığı içinde

Rus milliyetçiliği ve Ortodoksluk bir kültür emperyalizmi tahakkümüyle idaresi altına aldığı diğer hıristiyan milletler yanında özellikle bu müslüman halklar üzerinde de bütün ağırlığıyla hüküm sürmüş, ekonomik yönden ağır bir şekilde istismar edilmiş, ayrıca bunların dinî ve kültürel gelişmelerini sekteye uğratmış, millî benliklerinin körelmesine yol açmıştır. Müslüman ahaliye getirilen kısıtlamalar daha XVI. yüzyıldaki istilâlarla başlamış bulunuyordu. Böylece müslüman ahalinin zanaat sahibi olması önlenmiş, ticaret erbabı kırsal bölgelere yerleşmeye ve ziraatla uğraşmaya zorlanmış, silâh ve hatta bunun gibi kullanılabilecek demir aletler taşımaları bile yasaklanmıştır. Rus idaresine askerî hizmet veren mirzalar içinde pek çoğu Hıristiyanlığa geçmiş ve asimile olmuştur. XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Rus hâkimiyeti yerleştikçe mevcut imtiyazların iptali söz konusu edilmiş, müslüman feodal beylerin vefatında vaftiz olmayan akrabalarının mirastan istifade etmeleri önlenmiştir. 1681 ve 1713 tarihli Ukazlar'la büyük toprak sahibi müslümanların hıristiyan olmamaları halinde topraklarının müsâdere edileceği ilân edilmiş ve uygulanmıştır. Küçük toprak sahibi müslümanlar genelde dinlerini muhafaza etmiş, ancak bunlar çeşitli hizmetlerle yükümlü tutulmuş, 1718'den itibaren Orta Volga bölgesindeki ormanlardan donanma için odun kesmekle veya yeni kurulan şehirlerin istihkâmlarının inşasında çalışmak üzere vazifelendirilmiştir. Devlete üstün hizmet ve sadakat göstermiş olan bazı soylu aileler XVIII. yüzyılda da geniş topraklarını koruyabilmiştir. Bununla beraber Volga bölgesindeki verimli topraklar XVI. yüzyılda başlayan Rus kolonizasyonu neticesinde müslümanların elinden alınmıştır. Bunlar verimsiz topraklara yerleştirilmeleri ve ağırlaştırılan vergiler sebebiyle varlıklarını güçlükle sürdürebilmişlerdir. Zorla askere alınma ve idarecilerin keyfî uygulama ve para sızdırmaları XVIII. yüzyılda müslümanların doğuya doğru Urallar'a ve güneydoğu steplerine kaçmasına yol açmıştır. Ekonomik zorluklar yanında

sürdürülen dinî baskılar da müslümanların hayatını zora sokmaktaydı. Belirli bir zaman için vergiden ve askerlik hizmetinden muafiyet, âdi suçlara af gibi bazı maddî çıkarlar sunarak Hıristiyanlığa geçme teşvik edilmekte, ahalisi azalmış olmakla beraber daha önce belirlenmiş olan ağır vergi yükleri geriye kalanlar üzerine yüklenmekteydi. XVIII. yüzyılda zorla hıristiyanlaştırma tedbirlerine de tevessül edilmeye başlanmıştı. 1740'ta Arşevek Luka Kanaşeviç idaresinde Cizvitler örneğindeki gibi sert bir hıristiyanlaştırma propagandası sürdüren bir misyonerlik kurumu oluşturulmuştur. Misyonerler yanlarındaki askerî müfrezelerle Orta Volga bölgelerindeki müslüman köylerini gezmekte ve ahaliyi hıristiyanlaştırma belgesi imzalamaya zorlamaktaydı. Baskı ve zor kullanımı özellikle mevcut camilerin yıkılması şeklinde ortaya çıkmaktaydı. Bu yıkımlar, buralarda Ruslar ve vaftiz edilmiş Tatarlar'ın da oturması ve bunların müslümanlardan uzak tutulmak istenmesi gibi gerekçelerle mâzur gösterilmek istenmekteydi. Böylece 1742'de Kazan eyaletindeki kayda geçirilmiş 536 caminin 418'i tamamen yıkılarak ortadan kaldırılmıştır. Bir müddet sonra müslümanların taşrada hıristiyan bulunmayan köylerde oturması öngörüldü. Bütün bunlara rağmen hıristiyanlaştırma daha ziyade müslüman olmayan animist zümreler arasında başarılı olmuştur. Volga bölgesinde Müslümanlığı terkedenlerin oranı % 3 olarak tahmin edilmektedir. XIX. yüzyılda vaftiz edilmiş Tatarlar'ın büyük bir kısmı tekrar eski dinlerine dönmüştür. Zorla hıristiyanlaştırma özellikle XVIII. yüzyılın ilk yarısında Volga bölgesinin çeşitli yerlerinde huzursuzluklar ve ayaklanmaların çıkmasına sebebiyet vermiştir. Baskılarla başarı kazanılamayacağının anlaşılması üzerine 1755'ten sonra genelde zorlayıcı önlemlerden vazgeçilmiş ve yeni camiler yapımına izin verilmiştir. 1763'te zorla hıristiyanlaştırma kurumu kapatılmıştır.

II. Katerina zamanında Rusya'da dinlere hoşgörüyle yaklaşılacağı resmen ilân edildi (1773). Ural bölgesi müslümanlarının yoğun olarak destek verdikleri Pugaçev isyanı da (1773-1775) söylem itibariyle dinî hoşgörü konusunu işlemiş bulunuyordu. Bu gelişmede hıristiyanlaştırma faaliyetlerinden olumlu bir sonuç çıkmaması kadar özellikle 1760'lı yıllarda ortaya çıkan müslüman ayaklanmaları da etkili oldu. 1767-1768 arasında Moskova'da toplanan kanunlaştırma komisyonu müslüman delegeler de içermiş ve bunların dile getirdiği bazı şikâyetlerden yola çıkılarak 1773 beyannâmesinin ilânı tahakkuk etmişti. Burada müslümanlara her yerde

dinlerini serbestçe ve açıkça yerine getirebilecekleri vaad edilmekteydi. Kırım'ın resmen ele geçirilmesiyle (1783) hıristiyan bir hükümdarın idaresindeki bir ülkede yaşamayı dinen uygun görmeyen ve kitlesel olarak vatanlarını terkeden Tatarlar'ın bir müddet sonra ekonomik bir gereklilik olarak yerlerinde tutulmak istenmesinin de etkisiyle İslâm karşıtı politikadan tedrîcen vazgeçilirken bilhassa müslüman din adamlarının devlete ısındırılması hususuna önem verildi. Cami yapımıyla ilgili yasaklamalar XVIII. yüzyılın ortalarından beri gevşetilmeye başlandı. Çariçenin 1767'de Kazan'ı ziyareti münasebetiyle ilk defa müslümanların parasal yardımıyla kâgir bir cami yapımına izin verildi (bugünkü Mercânî Camii). Bu tarihten itibaren Kazan'ın pek çok yerinde kâgir cuma camileri yükselmeye başladı, bunların yanlarına genelde okullar ilâve edildi; böylece müslüman mahallelerinin oluşumu da artık resmiyet kazanmış oluyordu. 1785'te Rus hükümetinin maliyetini üstlendiği ilk cami ve medrese Orenburg ve Troick'te yapıldı. 1789'da Ufa'da bir müftülük açıldı. Bütün bunlar, hukukî statüde büyük bir değişiklik yapmaksızın din adamları vasıtasıyla müslümanların devletin yanında tutulmak istenmesinden kaynaklanıyordu. 1800'de Kazan'da açılan matbaa ile dinî eserler basılmaya başlandı. Kuran'dan Seçilmiş Sûreler ve İmanın Şartı ilk basılan eserler arasında yer aldı. Yabancı ve baskıcı bir idare olarak algılanan çarlık rejiminin bütün sıkıntılarına rağmen XIX. yüzyıl boyunca müslümanlar dinî ve kültürel alanlarda gelişme kaydetmeye ve asrın sonunda İslâm âleminin önde gelen

aydınlarını yetiştirmeye muvaffak oldular (Kemper, s. 19-22, 33-45).

Öte yandan özellikle Kırım savaşı yenilgisi sebebiyle Rus milliyetçiliği Slav ittihadı (panslavizm) hedefi altında bütün Rusya'da güçlenmekteydi. Fransa ve Prusya arasındaki büyük savaş (1870-1871) Rusya'ya 1856 Paris Antlaşması'nın kıskacından kurtulması imkânını verdi ve Karadeniz'i askerî yönden tekrar kullanılır hale getirdi. 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı Avrupa'da bozulan kuvvet dengelerinin doğal bir sonucu oldu. Balkanlar'da patlayan Sırp, Karadağ ve Bulgar isyanları (1875-1876), dinî dayanışma yanında siyaseten panslavist programı da uygulama aşamasına soktu ve Rusya bütün Avrupa'nın karşı çıkmasına rağmen önce kendi istediği şekilde Ayastefanos'ta ve nihayet Berlin'de yapılan barış antlaşmasıyla (13 Temmuz 1878) Romanya adıyla ortaya çıkan Tuna prenslikleri dahil olmak

üzere bu üç devletin bağımsızlığını sağladı. Besarabya'yı ve Doğu Anadolu'da Kars, Ardahan ve Batum vilâyetlerini ele geçirmiş olması Rusya'nın bu savaştan elde ettiği toprak kazancı oldu. Ayastefanos'ta öngörüldüğü üzere Makedonya'yı da içine alarak Ege denizine kadar açılan büyük bir Slav devleti planından vazgeçmek zorunda kalması, özellikle barış kongresinin başkanlığını üstlenmiş olan Prens Bismarck ile arasının açılmasına yol açtı ve bu gelişme giderek Almanya'nın Avusturya-Macaristan ile sıkı bir ittifak içine girmesi sonucunu verdi.

Almanya'nın birliğini tamamlayıp büyük bir askerî ve ekonomik güç olarak ortaya çıkması Avrupa'da dengeleri tamamen değiştirmiş bulunuyordu. İngiltere, Fransa ve Rusya özellikle sömürge siyasetleri sebebiyle aralarında çıkan anlaşmazlıkları bir tarafa bırakmaya ve giderek daha güçlü bir şekilde Almanya karşısındaki yerlerini almaya başladılar. 1892'de bir Alman saldırısına karşı Paris ve Petersburg hükümetleri arasında yapılan gizli askerî antlaşmalar böylece meydana geldi. Hindistan'daki hâkimiyetinin güvenliği meselesi İngiltere'yi uzun zamandır Rusya ile karşı karşıya getirmekteydi. Japonya ile Rusya arasında Mançurya'nın ele geçirilmesiyle ilgili olarak çıkan anlaşmazlıkta Rusya'nın, İngiltere'nin ittifak yaparak (1902) destek çıktığı Japonya tarafından ağır bir yenilgiye uğratılması (1905) İran ve Afganistan topraklarının Hindistan'ın güvenliğini sağlayacak bir şekilde iki nüfuz bölgesine ayrılması sonucunu doğurdu (1907). Bu ağır yenilgi Rusya'nın tekrar Balkan siyasetine dönmesine yol açtı, içte ise bütün sistemini sorgulayan sosyal içerikli ihtilâllerle sarsıldı. "Kurtarıcı çar"ın bir nihilist suikastına kurban gitmesi (13 Mart 1881) dâhilî sıkıntıları gözler önüne serdi. Yeni çar III. Aleksander, sıkı idare yanlısı devlet adamlarının ve özellikle Ortodoks değerlerinin geçerli tutulması doğrultusunda tutucu bir siyaset yanlısı olan ve Kutsal Sinod riyâsetinde bulunan Konstantin Pobedonoscev'in önlemlerini uygulamaya soktu. 1881'de ilân edilen sıkı yönetim çarlık rejiminin sonuna kadar (1917) yürürlükte kaldı, yeni basın yasası (1882) sansür ve ağır cezalar getirdi, üniversiteler 1863'te edindikleri özerkliklerini kaybetti ve devlet kontrolü altına alındı (1884), mahallî idarelerin yetkileri merkezî otorite lehine olmak üzere yeniden düzenlendi (1889), seçim sistemi değiştirildi, seçme ve seçilme hakkına ağır kısıtlamalar getirildi (1890). Rejimin ağır baskıları, sosyal dengesizlik ve geniş kitlelerin içinde bulunduğu sefalet, olumsuz şartlarda gelişen sanayileşmenin büyük şehirlerde boğaz tokluğuna çalışan

önemli bir işçi sınıfı (proletarya) ve taşralarda işsizler ordusu ortaya çıkarması, bütün Avrupa'da kendini hissettiren sosyalist akımların burada da güçlenmesi ve tutunması için uygun şartlar oluşturuyordu. Son Rus çarı II. Nikola'nın (1894-1917) tahta çıkış yılı itibariyle her türlü halktan 126 milyonluk önemli bir nüfusa sahip olan ve "kavimler zindanı" olarak anılan Rusya (Hösch, s. 296), Japonya karşısında uğradığı yenilginin de etkisiyle tam bir ihtilâl ülkesi haline büründü ve ilk büyük ihtilâl denemesi sahnelendi (1905-1907). İçteki sıkıntıları azaltmak amacıyla yapılan bazı liberal açılımlar (siyasî suçlular için genel af, basımdan önce sansürün iptali, Duma'nın açılması, 1906) yeterli olmadı; meseleleri çözümsüzlük noktasına taşıyacak olan I. Dünya Savaşı'nın patlaması (Ağustos 1914) büyük bir ihtilâli önlenemez hale getirdi. 1917 Ekim İhtilâli yalnızca çarlık rejimine son vermekle kalmamış, Fransa'daki 1789 burjuva ihtilâliyle geçerlilik kazanan bütün kavramları sorgulayan ve karşıt tezini ortaya koyan, nihaî hedefi komünizm olan, antiemperyalist ve sosyalist yeni bir dünya düzeni kurmayı hedeflemiştir.

1917 İhtilâli ve çarlık rejiminin çökmesi Rusya'nın savaştan çekilmesine yol açtı. Brest-Litowsk Antlaşması ile (3 Mart 1918) Rusya Doksanüç Harbi'nde ele geçirdiği Kars, Ardahan ve Batum'u geri vermek zorunda kaldı. Ruslar'ın Osmanlı topraklarının paylaşımıyla ilgili olarak İngiltere ve Fransa ile yapılan gizli antlaşmaları ilân etmesi ve burada İstanbul ve Boğazlar'ın Rusya'ya bırakılmış olması tehlikenin büyüklüğünü gözler önüne sermekteydi. 250 yıl içinde on bir defa savaşmış olan iki devlet arasındaki ilişkiler bu tarihten sonra yeni bir döneme girdi. Artık eski hasımların siyasî sistemleri ve rejimleri kadar dünyanın içinde bulunduğu durum ve dengeler de değişmiş bulunuyordu. Yeni Rusya ve yeni Türkiye siyasî hayatlarına değişen şartların zorunlu kıldığı dostluk ilişkileri içinde başladı. Antiemperyalist duruş her iki devlet kurucusunun da paylaştığı ortak görüş ve dostluğun payandası oldu. Millî Mücadele dönemi ve sonrasındaki Rus / Sovyet dostluğu yeni Türkiye için hayatî bir önem taşıdı. Bununla beraber komünist rejimin yerleşmesi ve 1921'den itibaren çarlık dönemi coğrafyasına tekrar sahiplenilmesi Türkiye'yi ideolojik açıdan tehdit oluşturan bir komşu ile karşı karşıya bıraktı. II. Dünya Savaşı sonunda (1945) "kurtardığı ülkeler"le Avrupa'nın içlerine kadar genişleyen ve Balkanlar'da zorla yerleştirdiği rejimiyle Türkiye'ye komşu olan Rusya'nın Türkiye ile ilişkileri soğuk savaş yıllarına rağmen Sovyet

rejiminin çöküşüne kadar (1991) barış içinde gelişti.

Yeni Rusya. Lenin önderliğindeki Bolşevikler 1917 Ekim İhtilâli akabinde iktidarı ele geçirdiler. Çarlık rejiminin sonunda genel savaşın perişanlığı içinde tamamen çökmüş olan malî ve ekonomik yapıdan ardakalanların hepsi devletleştirilmiş olarak, günün zorluklarına âcil çözümler getirmek amacıyla ve genelde henüz daha ne gibi önlemler alınması gerektiği hakkında açık fikirler oluşmamış olmasının da etkisiyle “savaş komünizmi” tabiriyle ifade edilen plansız ekonomik önlemler dönemi yaşandı (1918-1921). Bu özellikle kırsal kesimde kıtlık yaşanmasına yol açtı, 1920’de Volga bölgesinde felâket boyutlarına ulaştı ve 1920-1921 yıllarında açlıktan 5 milyon insan öldü. Yeni ekonomik politika Lenin tarafından bu gelişmelerin sonucunda ilân edildi (1921). Özel mülkiyet ve köylülere ziraî sahada müdahale edilmemesi gibi önlemler, yeni rejimin doktrinine aykırı olmakla beraber uygulamaya sokuldu. İngiltere ile bir ticaret antlaşması yapıldı ve yabancı sermaye celbine teşebbüs edildi. Yeni devlet Mart 1918’de Sosyalist Federatif Rus Sovyet Cumhuriyeti adını aldı. Ocakta Petersburg’da toplanan kurucu meclis Bolşevik olmayan çoğunluğu sebebiyle dağıtıldı ve iktidar, Halk Komiserliği Şûrası’nın başına geçen Lenin ve arkadaşlarının (Troçki, Sinovyev,

Kamanev, Buharin) diktatörlük idaresinde kaldı. Uygulanan korkunç terör Bolşevikler’in iktidarlarını sağlamlaştırmalarının yöntemi oldu: Eski partiler kapatıldı, soylular, burjuvazi ve toplumun üst kesimi ortadan kaldırıldı, çar ve ailesi katledildi (16-17 Temmuz 1918). Komünist rejimin gizli polisi (Çeka) gerçek ve hayalî rejim düşmanlarıyla acımasız bir mücadele sürdürdü.

İçteki zorluklar sebebiyle rejimin yerleşmesine kadar sürmek üzere dış politikada uzlaşmacı bir dönem yaşandı. Başşehrin Petersburg’dan Moskova’ya nakli (Şubat 1918) siyasette ağırlığın iç işlere verilmek istendiğinin işareti sayıldı. Çarlık rejiminin çökmesinden sonra içte ihtilâl karşıtı cephelerin yabancı güçlerin de (İngiltere, Fransa, Japonya) katkılarıyla Kızıl ve Beyazlar arasında uzun süren kanlı bir iç savaş yaşanmasına yol açtı. 1919’da Troçki’nin örgütlediği Kızılordu üstünlüğü elde etti. Dağılan parçaların toplanmasına girişildi ve yeni sınırlar onaylandı. Mücâvir Baltık devletleri (Estonya, Litvanya, Letonya) ve

Finlandiya ile sınırlar 1920'de, Polonya ile iki devlet arasındaki savaş sonucunda (18 Mart 1921, Riga barışı) belirlendi. Azerbaycan (Nisan 1920), Ermenistan (Kasım 1920) ve Gürcistan (Şubat 1921) çarlık sonrası kazandıkları geçici bağımsızlıklarını kaybetti. İç savaşın komünistler tarafından kazanılması, çeşitli ülkelere dağılmış ve 1925'te sayıları 2,5 milyona varmış olan Rus göçmenlerin ümitlerini söndürdü. İç savaştan sonra Rusya ile Ukrayna resmen birleşti (26 Ocak 1921), bu birliğe Beyaz Rusya ve Transkafkasya'nın da iştirakiyle (30 Aralık 1922) Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği oluştu ve 6 Temmuz 1923'te anayasası yürürlüğe girdi. Bu birliğe daha sonra Özbekistan, Türkmenistan (1924) ve Tacikistan (1929) katıldı. Bütün bu ülkeleri bir arada tutan güç buralardaki Bolşevik / komünist partilerinin katı idaresi oldu.

Yeni rejim bütün engellere ve zorluklara rağmen yavaş yavaş yerleşti ve kendini zorla da olsa kabul ettirdi. Dış politikada da durum böyle oldu. Afganistan ve İran'la yapılan dostluk antlaşmalarını (25 ve 26 Şubat 1921) Ankara hükümeti ile akdedilen dostluk antlaşması takip etti (16 Mart). Almanya ile siyasî münasebetler tekrar kuruldu (16 Nisan 1922, Rapallo Antlaşması). Rapallo Antlaşması 1926'da yenilenerek karşılıklı tarafsızlık antlaşması haline getirildi. Nihayet yeni rejim İngiltere, İtalya, Fransa (1924) ve Japonya (1925) tarafından tanındı. Bununla beraber komünist rejimin bütün dünyayı ihtilâller yoluyla kendi sistemi içine sokmak istemesiyle ilgili propaganda yüzünden kamuoyu ve hükümetlerin Rusya'ya olan yaklaşımı olumsuzluklarla doluydu. Lenin'in ölümünden (21 Ocak 1924) sonra ortaya çıkan iktidar kavgasını Josip Stalin kazandı. 1928'de ülkenin süratle sanayileşmesini ve ziraî hayatın kolektifleşmesini öngören komünist ekonominin beş yıllık plan uygulamasına geçildi. Topraksız köylülerin toprak sahibi olanlar karşısındaki konumunun güçlendirilmesi amaçlandığından sınıf kavgası kırsal kesime kadar yaygınlaştırıldı.

Komünist rejimin kültür politikası eski ile ilişkisini tamamen kopardı. Geleneksel kültürün taşıyıcılarından olan kilise devletten ayrıldı, eğitim kilisenin elinden alındı, Ortodoks kilisesinin ayrıcalıklı konumuna son verildi (Ocak 1918) ve din karşıtı ağır söylemler içeren bir propaganda sürdürüldü. Bunun sonucu olarak birçok kilise kapandı, müze ve lokal olarak kullanılmaya başlandı veya tamamen tahrip edildi. Mal varlıklarına el konuldu. Patrik ve metropolitler tutuklandı. Yeni medenî kanun özellikle

kadın haklarında iyileştirmeler yaptı, erkek karşısında tam eşitlik ve bağımsızlık sağladı, medenî nikâh zorunlu oldu, boşanma kolaylığı getirildi, ailenin geleneksel yapısı bilinçli bir şekilde tahrip edildi. Okur yazarlığın yaygınlaşmasına ise büyük önem verildi.

Askerî açıdan sanayileşme ve Kızılordu'nun güçlenmesi ana hedef olarak kaldı, evrensel ihtilâl fikri ikinci plana düştü ve barışçıl bir politika takip edilmesi öne çıkarıldı. Genf'te yapılan silâhsızlanma konferansına genel silâhsızlanmayı içeren teklifler verildi. Komşu ülkeleriyle barış paktları oluşturuldu, Türkiye ile de denizlerdeki silâhlanmayı kısıtlayan bir antlaşma akdedildi (8 Mart 1931). Büyük Batı güçlerine de saldırmazlık antlaşmaları teklifinde bulunuldu ve bunlar büyük ölçüde hayata geçirildi. Yeni rejim 1933'te Amerika Birleşik Devletleri tarafından resmen tanındı ve siyasî münasebetler karşılıklı olarak başladı.

Stalin tarafından hem askerî hem ideolojik (işçi sınıfının oluşumu) açıdan zarureti daha 1928'de dile getirilen sanayileşme büyük bir sertlikle sürdürüldü ve üst derecedeki idareciler dahil olmak üzere geniş bir insan kıyımıyla yürütüldü. 1941'de başlayan savaş planlı kalkınma uygulamasına engel olduysa da savaş sanayiine ağırlık verilmesi kaçınılmaz oldu. Savaş içeride merkezîleşmeyi, Sovyet milliyetçiliği adı altında, gerçekte ise bir Rus milliyetçiliğine dönüştürülmüş olarak en katı şekilde yürütülmesine vesile oldu. Bu arada Nazi Almanyası'nın başındaki Adolf Hitler, Rusya'daki rejime son vermeyi ve kendi yayılmacı siyasetinin önündeki engelleri kaldırmayı amaçlamaktaydı. Almanya'da nasyonal sosyalizm Rusya'daki Bolşevikliğin amansız düşmanı olarak ortaya çıktı ve II. Dünya Savaşı'nın en kanlı mücadelesi bu iki devlet arasında cereyan etti. Bununla beraber savaşın başında bu iki güç Polonya'nın paylaşımını müttefik olarak gerçekleştirdi (1939). Hitler'in 1940'ta Batı'da kazandığı parlak zaferler Rusya ile olan zoraki ittifakını etkiledi. Daha 1940 Temmuzunda Rusya üzerine bir saldırının planları yapılmaktaydı. Rusya ise Baltık devletlerini Sovyet cumhuriyetleri haline dönüştürdü, Romanya'yı Besarabya ve Kuzey Bukovina'nın terkine zorladı (Haziran 1940) ve bir Alman saldırısının ileri cephelerini oluşturmaya çalıştı. Buralardaki idareciler ve toplumun üst kesimi süratle ortadan kaldırıldı. Aynı şekildeki temizlik hareketi Doğu Polonya'da da gerçekleştirildi, Katin ormanında 4000'den fazla Polonya subayı topluca katledildi (1940). Hitler'in Rusya'ya saldırmaya karar

vermesi (Barbarossa harekâtı, 22 Haziran 1941) saldırı bekleyen Türkiye'yi büyük bir felâketten kurtardı. Almanya ile savaş (1941-1945) Rusya'da büyük fedakârlıklarla sürdürüldü ve Stalin tarafından Büyük Anavatan Savaşı olarak ilân edildi. Stalingrad ve Leningrad şehirlerinin gösterdiği direniş Rus kahramanlığının ve vatanperverliğinin simgesi oldu, Alman ordularının yenilmezliğine ağır bir darbe vuruldu. 1944'te Rus kuvvetleri Kırım, Romanya ve Çek topraklarında ilerlemeye başladı, Balkanlar'a inerek Bulgar sınırlarına yaklaştı. 1945'te Doğu Prusya, Pomeranya, Silezya istikametinde Alman topraklarına girip Oder nehrinde Breslau'ya kadar ilerledi. Muhasara altına alınan Berlin'i ele geçirdi (2 Mayıs 1945). Almanya müttefiklere teslim oldu. Stalin, vaktiyle Moskova seferine çıkan (1812) Napolyon'a ağır bir darbe vuran ve böylece Avrupa'yı kurtardığına inanan I. Aleksander gibi Hitler'in gerçek yenicisi olduğu iddiası içinde gücünün doruğuna çıktı. Gerçekten de başka hiçbir ülke Rusya kadar ağır bir fatura ödemek zorunda kalmamıştı. 7,5 milyon asker, 6-8 milyon sivil ahali insan kayıplarını oluşturmaktaydı. 25 milyon insanın evi tahrip olmuş, sanayi kuruluşları ve iş yerleri, alt yapı yakılıp yıkılmış, geniş topraklar tamamen çöle çevrilmişti. Savaşın yaralarının sarılması uzun zaman aldı ve rejim halk üzerinde tekrar ağır bir baskı kurdu.

Soğuk savaş, demokratik ve hür dünya ile olan zıddiyet içinde Sovyet sisteminin çöküşüne kadar geçen zamanı tanımlayan bir kavram oldu. Rusya'nın da 14 Ağustos 1941'de Roosevelt ve Churchill tarafından ilân edilen Atlantik Belgesi'ni kabul ederek Washington'da yirmi beş diğer ülkeyle beraber Birleşmiş Milletler Mukavelenâmesi'ni imzalaması (1 Ocak 1942), savaşın en ağır yükünü çekmiş olması, Avrupa'nın önemli bir kısmını bilfiil işgal etmesi ve ideolojik olarak tesiri altında bulundurması itibariyle önemliydi, zira kendisinin iştiraki olmadan dünya barışının korunması mümkün görülmüyordu. Savaş esnasında yapılan görüşmelerde (Kasım-Aralık 1943 Tahran, Ekim 1944 Makao, Şubat 1945 Yalta) Rusya'nın yaptığı fedakârlıklar sebebiyle sınırlarını genişletebileceğine ve Avrupa'nın belirli nüfuz sahalarına ayrılacağına ve kurulacak olan Birleşmiş Milletler'de veto hakkına sahip olacağına dair sözler verilmiş bulunuyordu. 1948'den itibaren Rusya'nın nüfuz sahasına bırakılan ve birer halk cumhuriyeti haline dönüştürülen Avrupa ülkeleri kendilerini dışarıya tamamen kapalı sert bir rejimin, 1946'da Churchill'in kullandığı tabirle demirperdenin içinde buldular. Stalin'in tâlimatıyla Rusya dışında

Macaristan, Romanya, Bulgaristan, Polonya, Çekoslovakya, Fransa, İtalya ve Yugoslavya'nın işçi ve komünist partileri temsilcilerinin iştirakiyle yapılan toplantıda (Eylül 1947) sıkı bir iş birliğine gidilmesi ve Belgrad'da ortak bir enformasyon bürosu kurulması kararı alındı. Burada dünyanın ikiye bölünmüşlüğü ilk defa dile getirildi. Stalin döneminde sistemin dışına çıkma başarısını gösteren ancak Tito yönetimindeki Yugoslavya oldu (1948).

Batı Avrupa'nın desteklenmesi (1947, Marshall Planı) ve askerî yönden güvence altına alınmasına (1949, NATO) komünist ülkelerin ekonomik dayanışma içine girmeleri (1949, COMECON) ve Rusya'nın önderliğinde 1955'te Varşova Paktı'nın kurulmasıyla karşılık verildi. Çin ile olan ilişkiler burada da komünist bir idarenin ortaya çıkması üzerine düzelmeye yüz tuttu (1949, Mao Tse-Tung'un Moskova ziyareti). Rusya'nın Asya'daki ilerlemesi Amerika'nın önderliğindeki Batı ittifakıyla (Kore Savaşı, 1950-1953) ve Güneydoğu Asya Savunma Örgütü'nün (1954, SEATO) kurulmasıyla engellendi.

Stalin öldüğünde (5 Mart 1953) Kore savaşını bitirecek olan görüşmeler henüz sona ermemişti. Halefi ortak yönetim ilkesi uyarınca Malenkof ve kısa zamanda parti şefi olarak öne çıkacak ve 1955'te ortağını bertaraf edecek olan Nikita Kruşçev oldu. Malenkof'un yerine Bulganin geçti. Kruşçev, Stalin döneminin kanlı icraatını sorgulaması ile yeni bir dönem başlattı ve Lenin'i öne çıkartarak kendi iktidarını güçlendirmeyi amaçladı. Stalin döneminin tartışmaya açılması özellikle Polonya ve Macaristan gibi bağımlı ülkelerde protestolara, grevlere ve ayaklanmalara yol açtı ve Rus askerî kuvvetleriyle sertlikle bastırıldı (1956). Stalin'in kanlı döneminin gözler önüne serilmesi halk arasında rejime karşı duyulan olumsuzlukları daha da arttıran bir etken oldu. Ekonominin iyileştirilmesi amacıyla devreye sokulan radikal reformlar Kruşçev'in bu sebepten zedelenen itibarını yükseltmeye yetmemiş olmakla beraber (1957) parti içindeki dengelerden istifade etmesini bildi. 1958'de Bulganin'i bertaraf ederek ortak yönetime son verdi. Kruşçev'in tek başına iktidarı dışarıda da unutulmaz izler bıraktı. Yugoslavya'yı tekrar Sovyet dünyası içine çekme ve Çin'e yaklaşan Arnavutluk'a engel olma girişimleri uygulanan ekonomik ambargolara rağmen başarısız kaldı (1958). Doğu-Batı ilişkileri Kruşçev idaresinin istikrarsızlığı ve saldırgan söylemleriyle yürütülmekte olması önemli

problemler yaratmaktaydı. Berlin krizi (1958) ve Berlin Duvarı'nın inşası (1961), U-2 casus uçağının Rusya üzerindeyken vurularak düşürülmesi (1960) ve Birleşmiş Milletler'deki konuşması sırasında sergilediği alışılmamış tutum (ayakkabısıyla masaya vurması), siyasetini zedeleyen ve değişken şahsiyetine güvenilmezlik damgası vuran önemli gelişmeler oldu. Kongo (1960) ve özellikle Küba krizi (1962) dünyayı ciddi şekilde nükleer silâhların kullanılacağı bir savaş tehlikesiyle karşı karşıya getirdi. Bütün bunlar, Amerika Birleşik Devletleri karşısında uzay teknolojisi alanındaki üstünlüğünü gözler önüne seren Sputnik başarısıyla (4 Ekim 1957) içeride kazanılan teveccühü silip süpürdü. Ekonomideki olumsuz istatistik verileri halk üzerinde Sputnik'in uzaydan yolladığı sinyallerden daha etkili oldu.

Parti Merkez Kurulu'nun Kruşçev'i görevden almasıyla (14 Ekim 1964) Rusya'da parti şefi Leonid Brejnev ve başbakanlığı üstlenen Aleksey Kosigin ortak yönetim dönemi başladı. Rusya Devlet Başkanı Nikolay Podgorni'nin ölümü (1977) üzerine bu mevkii de işgal eden Brejnev'in on sekiz yıl süren önderliğindeki yeni idare iç ve dış politikada yaşanan aşırılıkların açtığı yaraları sarmaya çalıştı. 1982'ye kadar gelen bu dönem siyasî ve ekonomik yönden belirli bir durgunluk ve istikrar içinde geçti. Önceki dönemde ekonomide alınmış olan aşırı uygulamalardan vazgeçildi, 1957'den beri yerel idarelere devredilmiş olan ekonomik karar verme yetkisi iptal edildi (1965). Stalin'in itibarı belirli ölçüde iade edilerek kültür politikasına yeni bir güç verildi. Son yıllarında Brejnev, muhafazakâr yapısı içinde her türlü yeniliğe kapalı ve çıkarları peşinde olan üst düzey partililer ve kemikleşen bürokrasi için bir "gemi aslanı" vazifesi görmeye başladı. Partinin bu zafiyeti sistemin çöküşünde esas etken oldu. Prag'da patlayan ve Aleksander Dubçek'in temsil ettiği daha insanî bir sosyalizm arayışları (1968 Bahar Ayaklanması) Rusya tarafından askerî güç kullanılarak bastırıldı. Kardeş komünist partilerin ulusal çıkarları ikinci plana atarak alınacak kararların önce Moskova'nın onayına sunulması gerektiği anlamındaki Brejnev Doktrini, Prag kriziyle ilân edilmekle beraber Sovyet dünyası içindeki çatlakları doldurmaya yetmedi; Yugoslavya, Romanya, Arnavutluk ve Çin bunu açıkça reddettiler. Varşova Paktı'nın güç kullanmasını onaylamadıkları gibi ulusal iradelerin göz ardı edilmesine de karşı çıktılar.

Batı ile sürdürülen ve çok ağır masraflara mal olmasından ötürü Rusya'nın

ekonomik gelişmesini sekteye uğratan silâhlanma yarışından vazgeçilmesi ve belirli bir güven ortamı yaratılmasıyla ilgili görüşmelerde bu dönemde önemli

mesafeler katedildi. Bu noktada Küba krizi bir dönüm noktası, Amerika-Rusya-İngiltere arasında imzalanan ve atom silâhlarına getirilen deneme yasağı (5 Ağustos 1963) bunun göstergesi oldu. Avrupa'daki silâhlanma ve asker sayısının azaltılmasıyla ilgili görüşmeler bunu takip etti. Bölünmüş Almanya meselesi, 1969'da Willy Brandt ve Walter Scheel tarafından başlatılan "Doğu Politikası" (Ostpolitik), iki devlet arasında Avrupa'daki mevcut sınırların aynen tanınması ve güç kullanılmamasıyla ilgili Moskova'da bir antlaşma yapılmasıyla sonuçlandı (12 Ağustos 1970). Bu yumuşama dört işgal gücünün Berlin'e dair bir uzlaşmaya varmasının temelini oluşturdu (3 Eylül 1971). Batı ile olan ilişkilerini yumuşatma zaruretini gerçekten idrak etmiş olarak Helsinki'de toplanan Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Konferansı'na katılan Rusya'nın burada onaylanan kararlar (Helsinki Nihaî Belgesi, 1 Ağustos 1975) doğrultusunda davranması içteki insan hakları grupları tarafından talep edilmeye başlandı. İlkel vasıtalarla da olsa etkili biçimde ve gizli olarak faaliyet gösteren haberleşme ağı 1960'lı yıllardan beri komünist partisinin yayın tekelini kırdı ve 1968'den itibaren bilhassa gelişmelerle ilgili haberlerin vatandaşlara ulaştırılması, rejimi sorgulayan ve eleştiren yazıların çoğaltılarak dağıtılması yoğunluk kazandı. Bütün bunlar, Rusya'da toplumun hemen her kesiminden katılımların olduğu ve cesaretle sürdürülen bir aydın hareketine yol açtı. Öncü şahsiyetler meydana çıkarma amacını da taşımış olarak Nobel ödülü verilen Andrey Saharov (fizik) ve Aleksandr Soljenitsin (edebiyat) muhalif hareketin Batı tarafından desteklenen sembolleri oldu.

Ağır savunma giderlerine rağmen alt yapının iyileştirilmesi için önemli yatırımların yapıldığı Brejnev döneminde halkın hayat şartlarını önemli derecede düzeltmiş olduğu bir gerçektir. Batı Sibirya'daki doğal zenginliklerin ekonomiye katılması amacıyla çoktandır yarım kalmış olan demiryolu yapımı tekrar ele alınarak sona erdirildi ve on yıllık bir çalışma sonunda eski Transsibirya hattına paralel biçimde 3000 km. döşendi ve işletmeye açıldı (1984). Tarımsal alanda halkın ihtiyaçlarının karşılanması için belirli sahalarda (patates, sebze, meyve) özel üretimin katkısına (% 50

oranında) izin verilmekle beraber genel talebi karşılamaktan uzak kalındı. 1963'ten itibaren dışarıdan yapılan hububat ithali bunun göstergesiydi. Dönemin sonlarına doğru Batı ile mevcut askerî sahadaki dengenin kırılması amacıyla Avrupa sınırlarına yeni yapım orta menzilli SS-20 roketlerinin yerleştirilmesi NATO'nun tepkisine yol açtı ve Brüksel'de Batı Avrupa'ya Amerikan yapımı Cruise ve Pershing II roketleri yerleştirilmesine karar verildi (12 Aralık 1979). Bu dönemde özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde Ronald W. Reagan başkanlığında (1981-1989) güçlenen antikomünist hava, Rusya'yı silâhlanmanın ağır masrafları altında ezmeyi ve halkın ekonomik beklentilerine cevap veremeyecek duruma düşürüp rejime karşı mevcut olan hoşnutsuzluğun daha da arttırılmasını amaçlayan ve Doğu bloku karşısında kendi zenginliğini ve halkının refah halini sergileyen, dolayısıyla kendi sisteminin üstünlüğünü gözler önüne seren Batı'nın geri adım atmaya hiç de niyetli olmadığını göstermekteydi. Amerika'nın Yıldızlar Savaşı projesi Sovyetler Birliği'nin malî ve teknolojik zafiyetini gizleyemez hale getirdi.

Sovyet kuvvetlerinin, 1978'de komünist bir darbeyle Afganistan'da iktidarı ele geçiren ve bir iç savaş yaşayan "komşunun yardım talebi"ne uyarak, bu ülkeyi işgal -aslında güney kanadını daha güvenli bir hale getirme-kararı alması (Aralık 1979) Rusya'nın konumuna içte de ağır bir darbe vurdu. Komşu devletlerin Basra körfezindeki petrol yataklarına kadar uzanabilecek doğrudan bir Rus genişlemesi tehlikesiyle karşı karşıya kalması Amerika'nın devreye girmesi için yeterli sebep oldu. Rus kuvvetlerinin burada hezimeti için her türlü yardım yapılmaya başlandı ve savaş ağır bir bedel ödemiş olarak Rusya'nın yenilgisiyle sonuçlandı (Birleşmiş Milletler aracılığıyla Genf'te yapılan antlaşma, 15 Nisan 1988).

Brejnev'in ölümü üzerine (1982) iktidarı devralan Jurij Andropov ve Konstantin U. Çernonko yaşlılıkları ve hastalıklarıyla hayatından ümit kesilen sistemi ve devleti de simgeler gibiydi. 1985'te Sovyet sistemini baştan sona yenilemek, zamanın şartlarına uyarlamak ve sonsuza kadar ayakta kalmasını sağlamak iddiasıyla iktidara gelen genç ve enerjik Mikhail S. Gorbaçov bir kurtarıcı olarak görüldü. Ancak beş yıl sonra Sovyetler Birliği dağılıp çöktü ve Rus dünyasının hâkim gücü olan komünist partisi yok olup gitti. "Açıklık" (glastnost) ve "yeniden yapılanma" (perestroika) son nefesini veren yeni dönemin bir bakıma iman tazeleme kelimeleri oldu.

Ancak kendisine, nükleer ve geleneksel silâhlarda kısıtlamaya gidilmesi ve Almanya konusundaki liberal tutumundan ötürü 1990'da Nobel barış ödülü verilerek içeriden çok dışarıdan alkış alan ve teşvik gören Gorbaçov'un yapılmasını planladığı ve giriştiği yeniliklerle "Moskova'daki hasta adamı" iyileştirmek mümkün değildi.

1989-1990 arası sistemin ihyasından ziyade tasfiyesini düşünen diğer Sovyet cumhuriyetleri birer birer bağımsızlıklarını ilân etmeye başladılar. Rusya'da parti yönetimiyle ilgili reformlar yapılmasına ve devlet şeklinin değiştirilmesine karar verilerek 15 Mart 1990'da başkanlık sistemine geçildi ve tek aday olan Gorbaçov Sovyet Rusya'nın ilk başkanı seçildi. Yeni başkan Orta Avrupa'dan barış içinde geri çekilme planını uygulamaya başladı. Özellikle Doğu Almanya'daki kırk beş yıldan beri devam etmekte olan işgal hakkından feragat etmesi ve Rus kuvvetlerinin geri çekilmesine karar verilmesi bölünmüş Almanya'nın kısa zamanda birleşebileceğine yeşil ışık yakmaktaydı (Moskova Antlaşması, 19 Eylül 1990).

Doğu blokundaki karşılıklı Ekonomik Yardımlaşma (COMECON) ve askerî ittifak sisteminin (Varşova Paktı) tasfiyesine karar verilmiş olması (Ocak-Şubat 1991) Sovyet İmparatorluğu'nun fiilen dağılması anlamına geliyordu. Çözülme her alanda ve önlenemez bir şekilde kendini gösterdiğinde Gorbaçov, Sovyetler Birliği Halk Temsilcileri Kongresi'nin Yüksek Şûrası'nın seçilmiş başkanı olarak kendi iktidar kavgasına hazırlanan Boris Yeltsin'in şahsında ciddi bir rakip buldu (Haziran 1990). Yeltsin ve Sovyet cumhuriyetlerinin temsilcileri Sovyetler Birliği'nin sona erdiğini ilân ettiler (31 Aralık 1991). Yeltsin komünist partisini yasaklayarak radikal reformcularla iş birliğine başladı. Ukrayna ve Beyaz Rusya'nın birlikten ayrılıp Rusya Federasyonu dahil olmak üzere aralarında Bağımsız Devletler Topluluğu antlaşmasını imzaladılar (8 Aralık 1992). Böylece Sovyetler Birliği'nin çöküşü kesinleşmiş oldu. Almatı'da toplanan eski Sovyet cumhuriyetleri kendi aralarında gevşek bir bağlılığı olan birlik kurduklarını ilân ettiler. Baltık devletleri ve Gürcistan bu oluşumların dışında kaldı. Bu gelişmeler karşısında 1795'te Rusya önderliğindeki bölünmeler sebebiyle ülkesi ortadan kalkarak açıkta kalan son Polonya kralı Stanislaus August Poniatowski gibi âniden devletsiz kalan Gorbaçov, kuruluşundan yetmiş yıl kadar sonra dağılan Sovyetler Birliği başkanlığından istifa etmek zorunda kaldı (25 Aralık 1991).

Rusya Federasyonu kuruluş sıkıntılarının getirdiği iç düzensizlikler yanında özellikle ekonomik şartların iyileştirilmesiyle uğraştı. Muhafazakâr eski rejim yanlılarıyla

mücadele edilmesi kaçınılmazdı. 1993 yılındaki anayasa krizi esnasında Boris Yeltsin reformlar karşısında tutucu bir rol oynayan, Sovyetler zamanında seçilmiş olan Halk Temsilcileri Meclisi'ni ve Yüksek Şûra'yı dağıttı, 100 kadar üyenin mevzilendiği parlamento binasına silâhlarla saldırdı ve tahrip etti, diğer ayaklanma girişimlerini de zor kullanarak bastırdı (Ekim 1993). Yeni anayasa aralıkta yapılan halk oylaması sonucunda kabul edildi ve Rusya Federasyonu iki meclisli bir başkanlık sistemine kavuşturuldu. Yeltsin zamanında ekonomi özelleştirilmeye çalışıldı; demokratik devrimlere ağırlık verilmiş olmakla beraber ekonominin çökmüş olması, yüksek enflasyon ve siyasî istikrarsızlık sebebiyle istenilen sonuçlar alınamadı. Yeltsin 31 Aralık 1999'da istifa ederek yerini 2000 yılından itibaren ülke idaresini seçilmiş başkan olarak devralan Wlademir Putin'e bıraktı.

Son yıllarda Rusya, dış borçlarını özellikle petrol ve doğal gazdan elde ettiği büyük gelirle kısa zamanda ödedi, içte siyasî ve ekonomik istikrar ve gelişmeyi sağladı, askerî harcamalarını büyük ölçüde arttırdı. Nükleer bir güce ve Güvenlik Konseyi dâimî üyesi olan 17 milyon km$^2$'lik muazzam bir yüzölçüme ve sonsuz doğal zenginliğe sahip olan Rusya Federasyonu tarihsel misyonu içinde dünya sahnesindeki eski yerini kazanma çabasını sürdürmektedir.

## III. OSMANLI-RUS MÜNASEBETLERİ

1492 yılında Avrupa yeni bir dünya olarak Amerika kıtasını keşfederken Osmanlılar da Moskova Knezliği'ni, dolayısıyla Rusya'yı keşfetmekteydiler. III. İvan'ın bu tarihte gönderdiği bir mektupla ilişkilerin temeli atılmış, bunu 1497'de İstanbul'a gelen ilk Rus elçisi takip etmiştir (Uzunçarşılı, II, 476). Güvenli ticaret isteği ve bunu temin eden ilk yazışmaların bu anlamdaki muhtevasının da işaret ettiği üzere ticarî faaliyetlerin ve tüccarların gelip gitmelerinin çok daha önceki tarihlerde başlamış olduğunu kabul etmek gerekir. Nitekim Rus tüccarlarının Bursa'ya

gelerek ticarî faaliyetlerde bulundukları bilinmektedir. İlişkiler bu tarihten sonra genelde Kırım hanları ve Kefe valisi yoluyla devam etmiş ve İstanbul ile doğrudan temasa geçilmesine izin verilmemiştir. Bu durum o dönemde Moskova Devleti'ne önem verilmediğinin göstergesidir. Gelen ilk elçinin beğenilmeyen davranışlarından hareketle edinilen izlenim Ruslar'ın kaba, görgü kurallarından habersiz barbarlar olduğu şeklindedir. Bu husus, o dönemde Avrupa'da Ruslar hakkında oluşan yargılarla da örtüşen değerlendirmeler olarak dikkat çekicidir. Ruslar'ın Kazan Hanlığı'nı ele geçirmeleri (1552) İstanbul'da akis bulmamakla beraber Astarhan'ın da zaptı (1556), Terek nehri boyuna kadar sokulmaları ve Türkistan'dan gelen tüccar ve hacılara rahatsızlık vermeleri dikkatleri bu yöne çekmiş, 1569 "Ejderhan seferi" diye bilinen askerî harekâta yol açmıştır. Rus kuvvetleriyle çatışmaların gerçekleştiği bu ilk ilân edilmemiş savaş hali sonunda Rusya Terek boyundan uzak durmaya mecbur kalmış ve civardaki Rus kaleleri yıkılmıştır. Bu sefer vesilesiyle Osmanlı gücünün buralarda kalıcı olarak yerleşmesini istemeyen Kırım Hanı Devlet Giray ile Çar IV. İvan'ın aynı çizgide buluştukları ve Karadeniz-Hazar irtibatını sağlamak üzere, Don ve Volga nehirlerinin birbirlerine en çok yaklaştıkları ve şaykaların birinden diğerine sürüklenerek geçirildiği "sürükleme mahalli"nin tesviyesinden başka bir şey olmayan kanal projesinin böylece sonuçsuz kaldığı bilinmektedir (Kurat, Türkiye ve İdil Boyu, s. 120 vd.).

Polonya, Rusya ve Osmanlı imparatorluk toprakları arasında kalan sınır bölgelerinin denetim altında tutulması, özellikle buralardan geçen ticaret yollarının öneminden ötürü siyasî gelişmelere de yön vermekteydi. Polonya'daki 1573 ve 1575 kral seçimleri ayrıca bu anlamda bir önem arzettiğinden dikkatle takip edilmiş, adaylar arasında bizzat Çar IV. İvan'ın da bulunduğu yarışma Osmanlı askerî gücünün gölgesinde cereyan etmiş ve Osmanlı diplomasisi her iki seçimde de istenmeyen adaylara şans tanımamıştır. Rusya'nın bu seçim vesilesiyle kendini göstermesi, Osmanlı adayı olarak Polonya tahtına çıkması sağlanan eski Erdel voyvodası Stephan Bartory'nin Rusya ile giriştiği savaşlarda da hissedilmiştir. Ortak sınır bölgelerinde yaşayan, Polonya'ya bağlı olmakla beraber zorlandıklarında hizmetlerini komşu hükümdarlara da sunan Saporog (Dinyeper, Özü) Kazakları, bölge güvenliğini büyük ölçüde ortadan kaldırdıkları ileriki yıllarda üç devlet arasında ciddi meselelerin ve silâhlı çatışmaların çıkmasına sebep olmuştur. Kazaklar'ın Osmanlı topraklarına

yaptıkları yağma akınlarında gizli desteği olduğundan kuşkulanılan Rusya'nın varlığı rahatsızlık veren bir güç olarak algılanması bu tür vesilelerle daha da iyi görülmekteydi. Kazaklar'ın 1637'de âni bir baskınla Azak Kalesi'ni ele geçirmeleri ve burasını Rusya'ya devretmek istemeleri, Osmanlı Devleti'yle açık bir çatışmayı henüz göze alamamasından ötürü kabul görmedi. Karadeniz'e çıkma Rusya için hayatî bir konu idi, ancak bu siyasî emellerinin bir saplantısı olmaktan ziyade sıcak denizlere kapalı coğrafyasının bir gereğiydi. XVII. yüzyıl boyunca devam eden Kazak krizi Osmanlı-Lehistan ilişkilerine de ağır bir darbe vurmuş ve Lehistan'ın zayıflaması Rusya'nın kuvvetlenmesi neticesini vermiştir. II. Osman'ın (1622), IV. Mehmed ve Sadrazam Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa'nın seferleri, Ukrayna ve Podolya bölgesinin ele geçirilmesi (1672), Kazak meselesini çözemediği gibi Rusya ile de bir savaşın çıkmasına yol açılmıştır (11 Nisan 1678). Sadrazam Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, Ruslar'ın himayesine geçen Dinyester'in sol kıyısında kalan Ukrayna bölgesi Kazaklar'ı hatmanı Doroşenko'nun merkezi olan Çehrin (Czehryn) üzerine yürümüş ve yardıma gelen Rus kuvvetleriyle şiddetli savaşlar cereyan etmiştir. Neticede Çehrin ele geçirilmiş (21 Ağustos 1678), Kazak ve Rus kuvvetleri geri çekilmek zorunda kalmıştır. Barışla ilgili müzakereler, Rusya'nın doğrudan İstanbul'u muhatap alma imtiyazına henüz erişmemiş olmasından ötürü o zamana kadar olduğu gibi Kırım Hanlığı vasıtasıyla sürdürülmüş, iki yıl sürüncemede kalmış, 1680'de Ukrayna'ya yeni bir sefer hazırlığı içine girişilmesi üzerine iki devlet arasındaki ilk resmî barış antlaşması Bahçesaray'da yirmi yıl süreli bir mütareke olarak akdedilmiştir (13 Şubat 1681).

II. Viyana Muhasarası'yla başlayan "Büyük Türk savaşları" esnasında (1683-1699) Rusya Osmanlılar aleyhine oluşturulan ittifaka katılmış, Don nehrinin yukarı kısmında yer alan Voronej Tersanesi'nde yapılan gemilerin ve ağır topların kullanımıyla Azak Kalesi'ni ele geçirmeyi başarmıştır (6 Ağustos 1696). Bununla beraber Azak denizi dışına çıkması mümkün olmamıştır. Yapılan barış antlaşması gereğince (13 Temmuz 1700, İstanbul Antlaşması) bu kaleyi elinde tutmayı başarmış, bu vesileyle Rus murahhas elçisini taşıyan bir savaş gemisi ilk defa Azak denizi dışına çıkmış ve İstanbul önlerine gelmiştir (Eylül 1699). Rusya, 1711'de Prut'taki ağır hezimeti neticesinde yapılan barış antlaşmasında Azak Kalesi'nin iadesini taahhüt etmek zorunda kalmış, zor durumdan kurtulduktan sonra antlaşma

maddelerini yerine getirmekten kaçınmış, iki defa savaş tehdidi karşısında kalmış olarak nihayet Edirne'de yapılan yeni bir antlaşma uyarınca (1713) Azak Kalesi ve bölgesini teslim etmiştir.

Rusya, müttefiki Avusturya ile beraber giriştiği 1736-1739 savaşı esnasında Azak'ı tekrar ele geçirme ve denize açılma teşebbüsünde bulunmuş ve önemli derecede başarı kaydetmiş olmakla beraber bu defa da hedefine erişememiştir. Ancak kalenin yıkılması ve bulunduğu bölgenin iki tarafın da uzak duracağı "boş arazi" statüsüne sokulması Osmanlı Devleti için önemli bir tâviz olmuştur (1739 Belgrad Antlaşması). Rusya böylece 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması'na kadar Karadeniz'den tekrar uzaklaştırılmış olmaktaydı. Bu tarihe kadarki münasebetlerde Karadeniz'e açılmak Rusya'nın en başta gelen hedefi olurken burada yabancı bir kayığın dolaşmasına bile razı olmak istemeyen Osmanlılar için durum bunun tamamen tersi idi. İsveç'le 1721'de biten savaş sonunda nihayet Baltık denizine açılmayı kesin olarak başaran Rusya'nın Karadeniz'e açılması ancak yetmiş beş senelik zorlu bir mücadele sonunda gerçekleşebilmiştir.

1768-1774 savaşı ve Küçük Kaynarca'dan itibaren Osmanlı topraklarında yaşayan Ortodokslar'ın hâmisi, Slav ahalinin kurtarıcısı, devletin can düşmanı ve gerçek yıkıcısı rolünü başarıyla ifa edecek olan Rusya ile I. Dünya Savaşı'nın sonuna kadar sürecek bir dizi yoğun savaşlar dönemi başlamıştır. Güçlenen Rusya'nın Osmanlı mirasına tek başına sahip çıkmak istemesi ve bunu istediği gibi paylaştırma siyaseti Şark meselesi olarak siyasî literatürdeki yerini almıştır (bk. ŞARK MESELESİ).

Kaynarca ile Kırım'ı bağımsız hale getiren ve 1783'te ilhak eden Rusya, bu durumu kabul etmek istemeyen Osmanlılar'la 1787-1792 arasında Avusturya ile beraber olarak tekrar savaşmak zorunda kaldı. Savaş Kırım'ın ilhakının kesin biçimde tanınması ve Rusya'nın Karadeniz sahillerinde biraz daha yayılmasına yol açan toprak kazançlarıyla bitti (8 Ocak 1792, Yaş Antlaşması). Fransızlar'ın Mısır'a saldırması ve kısa zaman içinde işgal etmesi (Temmuz 1798), Avrupa'da bu devletle amansız bir mücadele sürdürmekte olan İngiltere ve Rusya'yı Osmanlı Devleti'yle ittifak içine soktu (Ocak 1799). Böylece Rus savaş gemileri ilk defa Boğazlar'dan geçti ve ortak donanma harekâtı neticesinde Adriyatik'te Fransızlar'ın payına düşen eski Venedik adaları ele geçirildi. Müttefik Ruslar'ın Ege ve Venedik

denizindeki adalarda ve Mora'da yaşayan Rumlar'ı Osmanlı aleyhine isyana teşvik etmesi bu zoraki dostluğa son verdiğinde iki devlet arasında savaş tekrar başladı (1806). Bükreş'te yapılan barışa kadar (1812) devam eden savaş, Napolyon'un Moskova seferine çıkması sebebiyle pek ağır olmayan şartlarla sona erdi, ancak Kafkaslar'da bazı yerlerin terki yanında 1804'ten beri ayaklanma halindeki Sırplar'a da özerklik verilmesi kabul edildi. Böylece Ortodoks ve Slav halkın Türk idaresi aleyhine tahriki ve maddî mânevî her türlü desteğin verilmesinin açıkça sürdürüldüğü bir dönem içine girilmiş bulunuyordu.

1821'de başlayan Yunan ayaklanması doğrudan Rus müdahalesine güvenen bir tertip olarak ilk hamlesini Eflak'ta yaptı, kısa zaman içinde Mora'ya taşındı. Türk aleyhtarlığı propagandasının yaygın ve kalıcı bir şekilde yer edinmesinde önemli bir rol oynayan Rum fetreti, Ortodoksluk sebebiyle Rus halkı tarafından daha kuvvetli bir hissiyatla takip edildi ve desteklendi, Rus hükümeti Osmanlı aleyhine genişleme politikası için bunu sonuna kadar kullandı. Akkirman'da yapılan (7 Ekim 1826) ve ağır tâvizler içeren antlaşmaya ve Navarin'deki âni ve haksız baskına (20 Ekim 1827) rağmen Rusya'nın ilân ettiği savaş (Nisan 1828) ve Rus kuvvetlerinin ilk defa Memleketeyn prensliklerini ve Bulgaristan'ı çiğneyerek Edirne'ye kadar gelmesi (20 Ağustos 1829), Doğu Anadolu bölgesini işgal etmesi, buradaki Ermeni ahali üzerinde tahriklerde bulunması, Bulgar halkı ile yakın temas içine girmesi, hem doğudaki hem batıdaki bu halkların özellikle metbû devletleri aleyhine istilâcı düşmanla iş birliği yapmaları, Rus tehdidinin ciddiyetini göstermeye yetti. Ağır bir savaş tazminatı ödenmesini de öngören Edirne barışı (14 Eylül 1829) küçük bir Yunan devletinin kurulmasını da temin etti. Bu başarılarıyla gururlanan Çar I. Nikola gözünde II. Mahmud'un devletini ve tahtını korumasının artık tek bir yolu kalmıştı, o da ahalisi içinde çoğunluğun dini olan Hıristiyanlığa geçmesiydi (Schiemann, I, 390; Kurat, Türkiye ve Rusya, s. 58-59). 1853'te Osmanlı Devleti'ni "her an ölümü beklenen hasta bir adam" olarak tanımlayacak olan çarın bu kibirli siyasetinin haklılığı, Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'nın isyan etmesi ve kuvvetlerinin Anadolu içinde ilerleyerek Kütahya'ya kadar gelmesi neticesinde devletin ve hânedanın gerçek bir tehlikeyle karşı karşıya kaldığı 1832 yılı içindeki gelişmelerde tekrar kendini gösterdi. Rus kara ve deniz kuvvetlerinin yardım için Beykoz'a gelmesi, İbrâhim Paşa idaresindeki Mısır kuvvetlerinin daha fazla ilerlemesini önledi ve

Kütahya'da bir mutabakat sağlanarak geri çekilmelerini temin etti. Ancak bütün bunlar çarın Osmanlı Devleti'ni himayesine alması ve Rus yardımıyla ayakta duracak bir hale düşmüş olmasının sergilenmesi sonucunu doğurdu ve 8 Temmuz 1833 tarihli Hünkâr İskelesi

Antlaşması bu durumun belgesini oluşturdu. Hünkâr İskelesi Antlaşması ikinci ve son Rus-Osmanlı ittifakı olarak sekiz yıl geçerli kaldı ve Boğazlar'ı etkin olarak Şark meselesinin en önemli konusu haline getirdi. Antlaşmanın gizli maddeleri Rusya'nın Boğazlar'daki üstün konumunu ve denetimini belgelemekteydi, bunlar duyulduğunda Avrupa'da huzursuzluk ve muhalefet yarattı. 13 Temmuz 1841 tarihli Londra Boğazlar Mukavelenâmesi olarak bilinen düzenleme Rusya'nın bu üstün konumuna son vererek Boğazlar'ı devletlerarası bir statüye kavuşturdu, dolayısıyla Boğazlar üzerindeki Osmanlı hukukunu da kısıtladı.

Rusya'nın bu üstün konumu ve Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu zafiyet hali 1853'te, bütün Avrupa'ya tepeden bakan mütekebbir çarı, "Mukaddes Makamlar" meselesini bahane etmiş olarak 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması'nın keyfî yorumlanmasından hareketle kendisine yakıştırdığı Osmanlı Devleti'nin Ortodoks uyrukları üzerindeki himaye hakkının resmî bir belgeye rapten Rusya'ya bırakıldığının açıkça ilân edilmesini talep etme noktasına getirdi. Bunun reddi iki devlet arasında savaşın patlamasına yol açtı ve İngiltere ile Fransa'nın fiilen Osmanlılar'ın yanında yer almasıyla genel bir Avrupa savaşı haline geldi (1853-1856, Kırım savaşı); sona erdiğinde (30 Mart 1856, Paris Antlaşması) Rusya, ağır bir yenilgiye uğramış oldu. Böylece Küçük Kaynarca'nın hükümleri ortadan kalktı, Boğazlar'a yeni bir düzenleme getirildi, Karadeniz tarafsız ve silâhsız bir hale sokuldu, 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması'ndan beri Tuna prenslikleri (Eflak-Boğdan) üzerinde oluşan himaye ve müdahale hakkı ortadan kaldırıldı, Rusya'nın 1815 Viyana Kongresi'nden beri Avrupa'da hüküm süren üstün konumu nihayet sona erdi.

1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı (Doksanüç Harbi) Rusya'nın bu yenilgiye verdiği cevaptan başka bir şey değildi. Savaş, Ruslar'ın İstanbul önlerine kadar gelmesi ve yüz binlerce müslüman nüfusun katli ve can havliyle yollara dökülmesiyle büyük bir faciaya dönüştü. Panslavizmin zaferi olarak kabul edilen Ayastefanos Antlaşması (3 Mart 1878) Osmanlı mirasını

Rusya'nın öngördüğü şekilde parçalarken Avrupa dengelerini ihmal ederek özellikle İngiltere ve Avusturya'nın itirazlarına yol açtı. Bunu düzeltmek için toplanan Berlin Kongresi ve yapılan barış antlaşması (13 Haziran - 13 Temmuz 1878), dengeli bir parçalamayı ve hisseleşmeyi temin ederek Rusya'ya bu büyük zaferine rağmen Osmanlı mirasına tek başına sahip çıkamayacağını, dolayısıyla Şark meselesini kendi isteği doğrultusunda çözemeyeceğini göstermiş oldu. Böylece devletlerarası dengelerin el verdiği ölçüde imparatorluğun geri kalan kısmını elinde tutarak ayakta kalmaya çalışan Osmanlı Devleti ile Rusya arasında 1914 yılına kadar sürecek olan bir barış dönemi başladı.

Japonya karşısında uğradığı hezimetten sonra (1905) tekrar Balkan politikasına ağırlık veren Rusya, Rumeli'de ilk fethedilen toprakların da elden çıkmasıyla sonuçlanan Balkan savaşının (1912-1913) hazırlanmasında etken oldu. Rusya, Osmanlı Devleti'nin çok ağır kayıplar vermesini ve yoğun göçlerin etkisiyle büyük bir zafiyet içine düşmesini fırsat bilerek Ayastefanos ve Berlin antlaşmalarında öngörülen ve aradan geçen zaman içinde çeşitli safhalar arzetmekle beraber sürüncemede kalan Ermeni meselesinin çözümü için baskıda bulunmaya başladı; 8 Şubat 1914 tarihli bir belge ile Doğu Anadolu'da yabancı müfettiş valiler idaresi altında Van ve Erzurum merkezli iki büyük özerk Ermeni eyaleti oluşturuldu. I. Dünya Savaşı'nın çıkışı Türk toprakları üzerinde bir Ermeni devleti kurulmasını hedefleyen bu planın uygulanmasına engel oldu, ancak bu gelişme savaş esnasındaki Rus / Ermeni-Türk mücadelesinin kanlı boyutunun göz ardı edilen en önemli sebeplerinden birini teşkil etti.

## BİBLİYOGRAFYA

Theodor Schiemann, Geschichte Russlands unter Kaiser Nikolaus I, Berlin 1908, I, tür.yer.; S. Goryanof, Rus Arşiv Belgelerine Göre Boğazlar ve Şark Meselesi: Devleti Osmaniye-Rusya Siyaseti (trc. Macar İskender - Ali Reşad, haz. Ali Ahmetbeyoğlu - İshak Keskin), İstanbul 2006; K. Staehlin, Geschichte Russlands von den Anfaengen bis zur Gegenwart, Stuttgart 1923-39, I-IV; W. O. Kljutschewskij, Russische Geschichte von Peter dem

Grossen bis Nikolaus I, Zürich 1945, I-II; Cemal Tukin, Osmanlı İmparatorluğu Devrinde Boğazlar Meselesi, İstanbul 1947, tür.yer.; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 476; III, 429-432; Esad Fuad Tugay, Rusya Tarihi, İstanbul 1948; Galip Kemali Söylemezoğlu, Rusya Tarihi, İstanbul, ts. (Kanaat Kitabevi); E. Hölzle, Russland und Amerika, München 1953; Valentin Gittermann, Geschichte Russlands, Frankfurt 1965, I-III; Akdes Nimet Kurat, Türkiye ve İdil Boyu, Ankara 1966, s. 58-59, 120 vd.; a.mlf., Türkiye ve Rusya: XVIII. Yüzyıl Sonundan Kurtuluş Savaşına Kadar Türk-Rus İlişkileri (1798-1919), Ankara 1970; a.mlf., Rusya Tarihi: Başlangıçtan 1917'ye Kadar, Ankara 1987; Halûk F. Gürsel, Tarih Boyunca Türk-Rus İlişkileri, İstanbul 1968; I. Neander, Grundzüge der Russische Geschichte, Darmstadt 1970; The Cambridge Encyclopedia of Russia and the Soviet Union (ed. A. Brown), Cambridge 1981; Handbuch der Geschichte Russland (ed. M. Hellmann), Stuttgart 1981-2002, I-IV; Kemal Beydilli, 1828-1829 Osmanlı-Rus Savaşında Doğu Anadolu'dan Rusya'ya Göçürülen Ermeniler, Ankara 1988; G. Stökl, Russische Geschichte von den Anfaengen bis zur Gegenwart,

Stuttgart 1990; E. Hösch, Geschichte Russlands: Vom Kiever Reich bis zum Zerfall des Sowjetimperiums, Stuttgart 1996; M. Kemper, Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789-1889: Der Islamische Diskurs unter Russischer Herrschaft, Berlin 1998; Türk-Rus İlişkilerinde 500 Yıl: 1491-1992, Ankara 1999; Kezban Acar, Başlangıçtan 1917 Bolşevik Devrimi'ne Kadar Rusya Tarihi, Ankara 2004; "Russland", Der Grosse Brockhaus, Leipzig 1933, XVI, 239-255.

Kemal Beydilli

## IV. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Ruslar'la müslümanlar arasındaki ilk temas İdil Bulgarları'nın İslâmiyet'i kabul ettiği X. yüzyılda başladı. IV. İvan (Korkunç) 1552'de Kazan'ı ele geçirince Rus Devleti tarihinde ilk defa müslüman tebaaya sahip oldu. Daha sonra Astarhan (1556), Sibir (1598), Kāsım (1681), Kırım (1783)

hanlıklarının ortadan kaldırılması, 1810'lu yıllarda Kafkasya'nın ve 1847-1881 yılları arasında Türkistan'ın işgali Rusya'daki müslümanların sayısını arttırdı. Bu işgaller neticesinde özellikle Kafkasya ve Kırım'dan Osmanlı topraklarına büyük göçler yaşandı, boş kalan İslâm topraklarına Ruslar ve Ukraynalılar yerleştirildi. 1555'te kitlesel hıristiyanlaştırma hareketi başlatıldı. Bu hareketin gittikçe sertleşmesiyle Tatarlar ertesi yıl ayaklandı. İsyan bastırıldı ve hıristiyan olmayı reddedenler Moskova surlarının dışına çıkarılırken binlercesi kendi isteğiyle Sibirya ve Türkistan'a gitti; geride bıraktıkları topraklar Ruslar'a dağıtıldı.

Bütün baskılara rağmen İdil-Ural bölgesinde Hıristiyanlığı kabul eden müslüman sayısının bir türlü istenilen düzeye yükseltilememesi üzerine 1654'te din değiştiren gayri Ruslar'a (inorodets) 15 ruble ödenmeye başlandı ve hıristiyan olan Tatar beylerine çeşitli imkânlar sağlanırken hıristiyan olmayanlara öldüklerinde kendilerine yalnız hıristiyan akrabalarının mirasçı sayılacağı gibi baskılar uygulandı. Baskılar neticesinde Tatar zenginlerinden bir kısmı Hıristiyanlığı kabul ettiyse de bunlar müslümanlar tarafından dışlandı. 1720-1791 yıllarında çıkarılan çeşitli kanunlarla Hıristiyanlığı kabul eden gayri Ruslar askerlik hizmetinden ve üç yıl vergiden muaf tutuldu; onların vergileri de müslüman kalanlardan alındı.

1731-1764 yılları arasında "Yeni Din Değiştirenler Komisyonu" adlı bir kuruluşa bağlı misyoner ve askerler tarafından köyler dolaşılarak müslüman mezarlıkları, camiler ve evler tahrip edilmeye, dinî kitaplar toplatılıp yakılmaya başlandı. 1742'de çıkarılan bir kanunla Kazan'daki 536 camiden 418'i yıktırıldı. Hıristiyan olmamakta direnen köylerin ahalisi hapse atıldı, işkenceye mâruz bırakıldı ve sürgüne gönderildi. Neticede İdil-Ural bölgesinde diğer din mensuplarından toplam 406.792 gayri Rus Çuvaş, Tatar, Mordov, Çeremiş, Umdurt hıristiyan olmak zorunda kaldı; bunlar arasında daha önce müslüman olanların sayısı sadece 3670'tir.

İdil-Ural bölgesinde yaşayan müslümanlar Pugaçev'in isyanı (1773-1775) sırasında onu bir kurtarıcı olarak gördüler ve kitleler halinde yanında yer aldılar. Bu durum onların rejime karşı sürekli bir tehlike oluşturacağını ortaya koyunca II. Katerina, dinî ve dünyevî haklardan mahrum bırakılan bu insanlara bazı hakların verilmesi gerektiğini anladı, 1789'da

müslümanların yoğun olduğu Orenburg vilâyetinin Ufa şehrinde bugün de faaliyetine devam eden bir müftülük ve şer'î mahkeme kurulmasına müsaade etti. II. Katerina'nın başlattığı ılımlı politika sonraki çarlar tarafından sürdürüldü ve I. Aleksandr, Orenburg'da devlet parası ile bir cami yapılmasına, II. Nikolay da vatandaş statüsünde sayılmadıkları için askere alınmayan müslümanlardan gönüllü birliklerin oluşturulmasına izin verdi.

Rusya'nın yenilgisiyle sonuçlanan Rus-Japon savaşı (1904-1905) ve ardından meydana gelen 1905 I. Rus İhtilâli büyük değişikliklere yol açtı. Rusya müslümanlarının önde gelen temsilcileri 1905-1917 yılları arasında dinî, siyasî ve içtimaî haklar elde etmek üzere toplantılar düzenleyip önemli kararlar aldılar (bk. MÜSLÜMAN KONGRELERİ). Bu dönemde Ülfet, Nur, Vakit, Şûrâ, Ahbâr, Beyânülhak, Yıldız, Kuyaş, Kazan Muhbiri, An, Turmuş, İdil gibi çok sayıda yayın organı ve yeni usulde eğitim veren okullar açıldı; özellikle Kırım'da Gaspıralı İsmâil tarafından başlatılan usûl-i cedîd mektepleri ülkenin her tarafına yayıldı. Müslümanların gelişmesinden rahatsızlık duyan hükümet 1911'de bazı okulları ve gazeteleri kapattı; pek çok aydını pantürkizm ve panislâmizm suçlamasıyla sürgüne ve hapse gönderdi.

1917 Ekim İhtilâli'nden sonra Lenin, "doğunun ezilen halklarına tam özgürlük verileceği" vaadiyle müslümanlara yönelik dostça bir politika başlattıysa da bu politika 1923'te Mîr Said Sultan Galiyev, Turar Rızkılov ve Feyzullah Hocayev gibi müslüman-komünist liderlerin Stalin'e karşı gelmesi yüzünden dramatik bir krizle sona erdi ve bu kriz birkaç yıl sonra binlerce müslüman aydının idama ve sürgüne gönderilmesine yol açtı. II. Dünya Savaşı'na kadar süren bu kıyımın ardından savaş sırasında Almanlar'a yardım ettikleri bahanesiyle Karaçay-Balkarlar, Ahıska Türkleri, İnguşlar, Çeçenler ve Kırım Tatarları gibi sayıları yüz binleri bulan Türk ve müslüman halkları topluca Sibirya ve Orta Asya'ya sürgüne gönderildi. Bunların bir kısmı ancak Stalin'in ölümünden sonra eski topraklarına geri dönebildi; bazıları ise bunun için hâlâ uğraş vermektedir.

Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği döneminde izlenen din karşıtı politika sebebiyle İslâm'a ve diğer dinlere karşı acımasız bir mücadele yürütüldü. Müslümanların dış dünya ile ilgileri tamamen kesildi. Hac

ziyaretleri yanında Şiîler'in İran ve Irak'taki dinî merkezleri ziyaretleri ve yabancı müslümanların Orta Asya ve Kafkasya'ya girişi yasaklandı; hemen hemen hiçbir Sovyet müslümanına yurt dışına çıkma izni verilmedi. Camiler ve Kur'an kursları kapatıldı; okullarda ve okul dışında sistemli bir şekilde dinsizlik propagandası yapılarak müslümanlara dinleri unutturulmaya çalışıldı; vakıf malları devletleştirildi; şeriat mahkemeleri kaldırıldı ve müslüman din âlimlerinin bir kısmı asalak, sabotajcı, Türk, Alman veya Japon casusu gibi suçlamalarla idam edildi, bir kısmı tutuklandı yahut sürgüne gönderildi. Bu dönemde idam edilen, hapse atılan ve

sürgüne gönderilen müslümanların sayısı milyonlarla ifade edilmektedir. 1917 Bolşevik İhtilâli'nden önce 30.000 civarında olan cami sayısı 1960'lı yıllarda birkaç yüze inmişti.

Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği'nin yıkılmasından sonra Rusya müslümanları asırlardır süren baskı ve zulümden kurtularak özgür biçimde dinlerini yaşamaya başladılar. Rusya Federasyonu bir yandan İslâm Konferansı Teşkilâtı'na gözlemci üye olurken bir yandan da İslâm ülkeleriyle dinî, kültürel ilişkilere girdi. Bu arada hac ziyaretleri serbest bırakıldı. Federasyonun hemen her bölgesinde azınlık olarak yaşayan müslüman ahali (özellikle Tatarlar) bulundukları şehir, kasaba ve köylerde bir mahalle meydana getirerek cami ve medrese gibi dinî yapılarını inşa etmekte ve tarikatlarına olan bağlılıklarını sürdürebilmektedir. Nisbeten yaygın tarikatlar Nakşibendiyye ve Kādiriyye'dir; çok az sayıda da 1862'de Nakşî şeyhi Bahâeddin Vaizov'un Kazan'da kurduğu Vaizovculuğa (Veyselciler) bağlı mürid bulunmaktadır.

Halen Rusya'da yaşayan müslümanların sayısı hakkında birbirinden çok farklı rakamlar verilmektedir. Zira ülkede dine dayalı bir sayım yapılmadığından bu konuda kesin bir rakam vermek mümkün değildir; ancak sayının 15-20 milyon arasında olduğu söylenebilir. Bunların büyük kısmının Sünnî (Hanefî, Şâfiî), 1 milyonun altında bir kısmının Şiî (Ca'ferî) olduğu tahmin edilmektedir.

Günümüzde Rusya müslümanlarının idarî organizasyonu merkez, Avrupa bölümü, Asya bölümü idarelerine ve Müftüler Konseyi'ne bağlı bölgeler

olmak üzere dört büyük müftülüğe ayrılmıştır. Avrupa bölümüyle Asya bölümü yöneticileri Müftüler Konseyi'nde çoğunluğu teşkil etmektedir. Tataristan, Başkırdistan, Adigey, Kabardin-Balkar, Kuzey Osetya, İnguş ve Dağıstan özerk cumhuriyetleri de Müftüler Konseyi'nin üyesidir. Ayrıca bunlara bağlı dernek ve cemiyetler bulunmaktadır. Müftüler Konseyi halen eğitime devam eden Moskova, Kazan ve Mahaçkale İslâm üniversitelerinin yanında Ufa ve Sibirya'da da birer İslâm üniversitesi açma kararı almıştır. Ayrıca din görevlisi ihtiyacının karşılanması için müslüman ahalinin yoğun olduğu şehir ve kasabalarda 150 civarında resmî medrese bulunmaktadır. Bu medrese ve üniversiteler merkezî bütçeden herhangi bir pay alamadıkları için maddî sıkıntı çekmekte, sadece yerel hükümetlerin desteği, halkın katkıları ve dış yardımlarla eğitim faaliyetlerini sürdürebilmektedir. Özellikle Özbekistan, Türkiye, Mısır, Suudi Arabistan ve diğer İslâm ülkelerinde eğitim gören öğrenciler de bulunmaktadır.

## BİBLİYOGRAFYA

İslam v SSSR (ed. E. G. Filimonov v.dğr.), Moskva 1983, tür.yer.; Azade-Ayşe Rorlich, The Volga Tatars, Stanford-California 1986, s. 37-47; Stratejik Açıdan Sovyet Müslümanları ve Diğer Azınlıklar (ed. S. E. Wimbush, trc. Yuluğ Tekin Kurat), Ankara, ts. (Yeni Forum Yayınları), s. 303-328; A. Bennigsen - C. Lemercier-Quelquejay, Sûfi ve Komiser (trc. Osman Türer), Ankara 1988, tür.yer.; A. Malaşenko, İslamskoe vozrojdenie v sovremennoy Rossii, Moskva 1998, s. 187-205; Aysulu Yunusova, İslam v Başkortostane, Ufa 1999, tür.yer.; a.mlf., "Başkiriya", İslam na territorii bıvşey Rossiyskoy imperii, Moskva 1998-2003, I, 15-18; Eski Sovyet Ülkelerinde Etnik İlişkiler ve Sorunlar (haz. V. V. Amelin v.dğr.), Ankara 2000, s. 86-87; İsmail Türkoğlu, Rusya Türkleri Arasındaki Yenileşme Hareketinin Öncülerinden Rızaeddin Fahreddin, İstanbul 2000, s. 73-94, 127-191; D. Y. Arapov, İslam v Rossiyskoy İmperii, Moskva 2001, s. 19-30; İslam v kulture Rossii v oçerkah i obrazah (ed. A. Ermakov), Moskva 2001, tür.yer.; R. G. Abdulatipov, Sudbı islama v Rossii: istoriya i perspektivı, Moskva 2002, tür.yer.; Musulmane izmenyayuşçeycya Rossii, Moskva 2002, tür.yer.; R. Muhamedşin, Tatarı i İslam v XX veke, Kazan

2003, s. 31-64; a.mlf., “Tatarstan”, İslam na territorii bıvşey Rossiyskoy imperii, III, 100-103; İslam v sovetskom i postsovetskom prostranstve (ed. R. Muhamedşin v.dğr.), Kazan 2004, s. 47-66, 138-148, 175-185; İslam i Musulmanskaya Kultura v Srednem Povolje: İstoriya i sovremennost (ed. R. Muhamedşin v.dğr.), Kazan 2006, tür.yer.; V. Bobrovnikov, “Dagestan”, İslam na territorii bıvşey Rossiyskoy imperii, I, 30-32; T. Uzdenov, “Karaçay”, a.e., I, 42-44; F. Asadullin, “Moskva”, a.e., I, 71-74; a.mlf. - F. Batırgareev, “Tver”, a.e., I, 90-91; D. Azamatov, “Orenburgskoe magometanskoe duxovnoe sobranie”, a.e., I, 84-85; A. Halidov, “Sankt-Petersburg”, a.e., I, 86-88; C. Meshidze, “Çeçeno-İnguşetiya”, a.e., I, 105-108; A. Alikberov, “Severniy Kavkaz”, a.e., III, 89-95; M. Farhşatov, “Ufa”, a.e., IV, 80-86.

İsmail Türkoğlu

## V. RUSYA’DA İSLÂM ARAŞTIRMALARI

Rusya’da şarkiyat ve İslâm araştırmaları, 1917 Ekim İhtilâli’ne kadar bu konuda dünyanın en önemli merkezlerinden biri olmasına rağmen diğer Avrupa devletlerinden daha geç başlamıştır. Yapılan ilk çalışma, İstanbul’da yirmi iki yıl yaşamış olan Moldovyalı Kantemiroğlu’nun (Dimitrie Cantemir) I. Petro’nun emriyle yazdığı, İslâm dinini anlatan Kniga sistima ili Sostoyaniye Muhammedanskiya religiya adlı kitaptır (Petersburg 1722). Kantemiroğlu, Kur’an’a saldırı niteliğinde olan eserinde Hz. Muhammed’e ve onun öğretisine karşı duyduğu düşmanca hisleri açıkça ortaya koymuş, özellikle İslâm’ı sahte bir din, Hz. Muhammed’i sahte peygamber olarak tanıtmaya çalışmıştır. Onun bu tutumu daha sonra gelenek halini almış ve Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği’nin dağılmasına kadar devam etmiştir.

I. Petro tahta çıktıktan sonra Türkistan hanlıkları, Osmanlı Devleti ve İran’la ekonomik-diplomatik ilişkiler başlattı. Bu ülkelere elçilerle birlikte öğrenciler göndererek Arapça, Farsça ve Türkçe öğrenmelerini sağladı. Bu öğrenciler daha sonra devletin tercüme bürolarında görev aldı. I. Petro, İran seferi (1721-1722) öncesi Kantemiroğlu’na çeşitli Osmanlıca mektuplar

hazırlatarak sefer güzergâhında yaşayan müslüman halklara dağıttırdı. Bu mektuplar Rusya'da basılan ilk Osmanlıca metinlerdir. Sefere çıktığında gezdiği Bulgar şehri harabelerinin korunması için tedbirler aldırdı ve orada bulunan yazıtlarla Reşt'te bulunan Derbend'le ilgili Farsça bir eseri tercüme ettirdi. Bu sefer sırasında özellikle Kafkasya bölgesinden ve İran'dan çok sayıda el yazması ve etnografik eser toplandı. Daha sonra bu yazmalardan Ebülgazi Bahadır Han'ın Şecere-i Türkî'si, Petersburg İlimler Akademisi'nin hocalarından Gottlieb Siegfried Bayer tarafından neşredildi (Leipzig 1732). İran

seferi sırasında toplanan eserler 1818 yılında açılan Asya Müzesi İslâmî Eserler Bölümü'nün temelini oluşturdu. 1725'te Petersburg'da İlimler Akademisi'nin kurulmasıyla Doğu araştırmalarının temeli atılmış oldu. Ardından Kafkasya, İdil-Ural bölgesi ve Sibirya'ya G. Schober, D. Messerschmidt, S. Gmelii, G. Miller, I. Fischer, P. Pallas, I. Lepehin, I. Guldenstedt ve I. Falk gibi bilim adamlarının öncülüğünde ilmî seyahatler yapıldı ve bu bölgelerde yaşayan Türk halklarıyla ilgili dil, etnografya, tarih ve coğrafya materyalleri toplandı.

Rusya'da yapılan ilk Kur'an tercümesi, halen Petersburg Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunan ve XV-XVII. yüzyıllar arasına tarihlenen, Arap harfleriyle Belarusça yazılmış bir satır arası tercümedir. Kur'an'ın tam metni Rusça'ya 1716 yılında, André du Ryer'in 1647'de Paris'te basılan Fransızca tercümesinden Petr Vasilyeviç Postnikov tarafından çevrildi. Aynı Fransızca eserden M. I. Verevkin tarafından 1790'da başka bir tercüme daha yapıldı. Ardından birkaç defa daha basılan bu çalışma Batı dillerinden Rusça'ya yapılan en iyi tercümelerden biridir ve Rusya'da Kur'an hakkında yazılmış ilk edebî eser sayılan Puşkin'in Kur'an'a Öykünmeler (1824) isimli şiirlerine ilham kaynağı olmuştur. Daha sonraki yıllarda I. A. Bunin, M. Lermontov, N. Gumilev, N. Gogol gibi edebiyatçılar da Kur'an ve İslâm üzerine edebî eserler kaleme aldı. George Sale'in 1734'te basılan İngilizce tercümesinden şair A. Kolmakov Rusça'ya yeni bir tercüme yaptı (1792) ve bu tercüme beş defa basıldı. Kur'an'ın Arapça'dan yapılan ilk çevirisi G. S. Sablukov'a aittir (Kazan 1878); eser 1896, 1907, 1990 ve 1991 yıllarında yeniden basıldı. En çok basılan Arapça'dan yapılmış Kur'an tercümesi ise Ignatij Julianovič Kračkovskij'e aittir. 1963'te Moskova'da yayımlanan eser 1986, 1989, 1990, 1991 ve 1998 yıllarında yeniden basıldı.

XIX. yüzyılın başlarında Moskova, Kazan ve Harkov üniversitelerinde, daha sonra Petersburg Üniversitesi'nde Doğu dilleriyle edebiyat ve tarihlerinin öğretilmesi amacıyla kürsüler kuruldu; bu kürsüler daha sonraki yıllarda İslâm, Doğu araştırmaları ve Türkoloji merkezleri durumuna geldi. Ayrıca Lazarski ve Rişelevski gibi özel enstitülerde aynı yönde çalışmalar başlatıldı. 1841-1847 yılları arasında Kafkasya, Irak, İran, Suriye, Filistin, Mısır, Türkiye ve Kırım'a ilmî bir seyahat yapan Kazan ve Petersburg Üniversitesi Türkologlarından I. N. Berezin'in kaleme aldığı ve "Doğuya Yolculuk" adlı seride neşrettiği Dağıstan'a ve Kafkas Ötesine Yolculuk (Kazan 1850), Kuzey İran'a Yolculuk (Kazan 1852), Eğitime Yaklaşımda İslâm Dini (1855), Doğu Reformcuları: Haşhaşîler (1857) gibi eserler Rusya'da yapılan Doğu halkları ve İslâm hakkındaki ilk önemli çalışmalardandır. Bu dönemde W. F. Tiesenhausen İslâm metinleri ve paraları üzerine çalışmalar yapmaya başladı. Onun en önemli eserlerinden biri, İsmail Hakkı İzmirli tarafından Altın Orda Devleti Tarihine Ait Metinler adıyla Türkçe'ye tercüme edildi (İstanbul 1941).

Çarlık dönemi Rus misyoner ve akademisyenlerinin yazdığı eserlerin çok büyük bir kısmı müslümanları hıristiyanlaştırma amacıyla kaleme alınmış, İslâm dinini ve peygamberini kötülemeye yönelik ön yargılı çalışmalardır. Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği döneminde ise hemen hemen Gorbaçov yönetimine kadar hıristiyanlaştırma politikasından da vazgeçilerek insanları ateizme yönlendirmek amacıyla çalışmalar yapıldı, şarkiyat araştırmaları da genelde din dışı konularda yoğunlaştırıldı. Çarlık döneminin önde gelen yazarları ve başlıca eserlerinden bazıları şunlardır: Y. Voronets, Materialı dlya izuçenia i obliçeniya muhammedanstva (İslâmiyet'in irdelenmesi ve iç yüzünün açığa çıkarılması için belge ve bilgiler, Kazan 1873), P. Rayev, Priznakiz istinnosti provoslavnova hristianstva iljivosti muhammedanstva (Ortodoks Hıristiyanlığın gerçekçilik göstergeleri ve İslâmiyet'in sahteliği, Kazan 1875), A. Zaborovski, Mısli Akorana zaimstvovanıye iz hristianstva (Kur'an'daki Hıristiyanlık'tan alınma düşünceler, Kazan 1875). E. Malov, O tatarskih meçetyah v Rossii (Rusya'da Tatar camileri, 1867, 1868), O Çuvaşah (1882), Muhammedanskiy bukvar (İslâmiyet'in elifbası, 1894).

Kazan'daki İlâhiyat Akademisi'nin hocalarından olan misyoner N. I.

Ilminski, İslâm’la mücadele etmek için onun çok iyi bilinmesi gerektiğine inanıyor ve öğrencilerini bu yönde eğitiyordu. Tatarca, Türkçe, Farsça ve Arapça bilen Ilminski, ömrünü İslâm’la mücadeleye adamış ve Rusya’da yaşayan müslümanların Arap alfabesini değiştirmek için daha çarlık zamanında girişim başlatmıştı. Ilminski, Hıristiyanlığı kabul etmiş olan Kreşin Tatarları ve Çuvaşlar için Kiril alfabesinde çeşitli ders kitapları ve dinî eserler hazırladı, bunlar birçok defa basıldı. Hükümetin desteğiyle XIX. yüzyılın sonunda İdil-Ural bölgesinde yaşayan müslümanlar için doksan üç ayrı yerleşim merkezinde Rus-Tatar ve Rus-Başkırt okulları açtı. Çağatay Lehçesinde Yazılmış Peygamberler Tarihi (Kazan 1859), Kırgızlar İçin Kendi Kendine Rusça Öğrenme Kitabı (Kazan 1861), Tatarca’ya Tercüme Edilmiş Hıristiyanlık’la İlgili Kitaplar Hakkında (Kazan 1875) ve Kazan Kreşin-Tatar Okulu, Tatar Eğitim Tarihi İçin Materyaller (Kazan 1890) Ilminski’nin bazı önemli eserleridir.

Rusya’da 1850’lerden itibaren Hz. Muhammed’in biyografisini yazma denemeleri başladı. M. N. Petrov, Batı kaynaklarından istifade ederek Magomet, Proishojdeniya islama (Muhammed, İslâm’ın doğuşu, Petersburg 1865-1882) adlı eserini nisbeten misyoner ön yargılarından uzak biçimde kaleme aldı. Bu eser uzun müddet Hz. Peygamber’in hayatıyla ilgili en iyi eserlerden biri olma özelliğini korudu. Hz. Muhammed hakkında ikinci biyografi felsefeci V. Solovyev tarafından hazırlandı; Magomet, ego jizn i religioznoe uçenie (Muhammed. Hayatı ve dinî tâlimatı, Petersburg 1896). Solovyev’in de Rus kaynaklarından ziyade Batı kaynaklarını tercih etmesi ve açıklamalarında objektif davranması esere olan ilginin uzun yıllar sürmesini sağladı. Ancak Solovyev, Kur’an’ın Allah tarafından indirildiğine inanan ve Hz. Muhammed’in peygamberliğini inkâr etmeyen bir kimse olmasına rağmen yine de İslâm dinini sadece kültürsüz halklar için yararlı görmekte ve onların medeniyete geçişinde bir basamak teşkil ettiğini düşünmektedir.

General N. Gredokov, uzun yıllar görev yaptığı Orta Asya’da İslâmî muhakeme usullerinin Rus görevliler tarafından bilinmemesinden kaynaklanan problemleri ortadan kaldırmak için İngilizce’den tercüme ettirdiği Burhâneddin el-Mergīnânî’nin eseri Hidâya, Kommentarii musulmaskogo prava ile (Hidâye, İslâm hukukunun yorumu, I-IV, Taşkent

1893) Rus yönetimine büyük fayda sağladı. Ayrıca Habarovsk şehrinde bir müze kurarak Orta

Asya'da görev yaptığı yıllarda topladığı pek çok İslâmî eseri bu müzeye bağışladı.

Rusya'da İslâm tarikatları ve sûfî dervişleri üzerine ilk eser veren kişi P. Pozdneyev'dir: Dervişi v musulmanskom mire (İslâm dünyasında dervişler, Orenburg 1886). Ancak bu eser V. P. Rozen tarafından sert bir şekilde eleştirildi. Tarikatlarla ilgili çalışma yapan yazarlardan biri de I. Segal'dir. Musulmaskiye sektı v Zakavkazskom kraye (Kafkas ötesi ülkelerde müslüman tarikatları) adlı kitabı döneminin en ilgi çeken eserlerinden biridir.

Bugün dahi Rusya'daki en önemli İslâm hukuku araştırmacılarından biri kabul edilen Baron N. E. Tornau, İslâm hukuku üzerine dört önemli eser hazırladı: Musulmanskoe prava I (Müslüman hukuku, Petersburg 1866); İzlojenie naçal musulmanskogo zakonovedeniya (İslâm hukuku ilkelerinin açıklaması, Petersburg 1850; Moskova 1991); O prave sobstvennosti po musulmanskomu zakonodatelstvu (İslâm hukukunda mülkiyet hakkı, Petersburg 1882); Osobennosti musulmanskogo prava (Müslüman hukukunun özellikleri, Petersburg 1892). Bu eserlerin ortak özelliği Şiî fıkhına göre hazırlanmış olmalarıdır.

V. F. Girgas, Prava hristian na Vostoke po musulmanskim zakonum (Doğu'da İslâm yasalarına göre hıristiyanların hakları, Petersburg 1865) ve Osnovnıye naçala musulmanskovo prava (İslâm hukukunun temel ilkeleri, Petersburg 1882) adlı eserleriyle Osmanlı Devleti'nde ve diğer İslâm ülkelerinde yaşayan hıristiyanların hukukî durumlarını inceledi. Onun diğer önemli bir eseri de Kur'an Sözlüğü'dür (Kazan 1881; Petersburg 2006). Girgas'ın bunların dışında Arap dili ve edebiyatı üzerine çalışmaları ve tercümeleri de vardır. Ukrayna asıllı şarkiyatçı P. Tsvetkov da İslâm hukuku üzerine bazı eserler kaleme aldı: Şeriat i sud (Şeriat ve mahkeme, I-III, Taşkent 1911); İslamizm (I-IV, Aşkābât 1912), Djihad v Korane i v jizn (Kur'an'da ve hayatta cihad, Petersburg 1912). Bunlardan başka V. P. Vasilyev, V. V. Grigoryev, I. P. Minayev, V. P. Rozen, G. S. Sablukov, V. V. Velyaminov-Zernov, Mirza Kâzım Bey gibi şarkiyatçılar da İslâm, Orta

Asya ve Doğu hakkında çok sayıda çalışma yaptı. Özellikle İran’daki Bâbîler ve Kafkasya Müridizmi üzerine yazılmış önemli kitapların sahibi Mirza Kâzım Bey ile birlikte Petersburg Üniversitesi’nde Doğu Tarihi Kürsüsü’nü kuran V. V. Grigoryev, Türkistanlılar ve İslâm’a dair 200 civarında eser neşretti.

XIX. yüzyılın ilk yarısında Boldyrev’in Moskova’da, O. Senkovskiy’nin Petersburg ve Kazan’da, Kâzım Bey’in Petersburg’da verdiği dersler Rusya’da şarkiyat araştırmalarına olan ilgiyi arttırdı. Senkovskiy, Petersburg Üniversitesi’nde Arapça ve Farsça ile birlikte ilk Osmanlıca derslerini başlattı; Erdebil’in Ruslar tarafından işgali sırasında XVII. yüzyılda Şah Abbas’ın kurduğu kütüphanenin yok olmasını önledi ve Petersburg’a taşınmasını sağladı. I. Petro zamanından itibaren Asya Müzesi’nde toplanan el yazmalarının ilk katalogları Baron Rozen (Arapça ve Farsça) ve Smirnov (Türkçe) tarafından yapıldı.

Rus şarkiyatçıları arasında ciddi bir bilgi birikimine sahip olan Ukrayna İlimler Akademisi üyesi A. Krimskiy özellikle İslâm tarihinin kaynakları üzerine irili ufaklı 1275 çalışma yaptı, bazıları şunlardır: Lektsii po Koranu (Kur’an dersleri, 1905), Musulmanstvo (1899), Musulmanstvo i yevo buduçnist (Müslümanlık ve geleceği, Moskova 1899), Istoriya Turtsii i yey literaturi (Moskova 1909, 1910), Semitskie yaziki i narodi (Sâmî dilleri ve halkları, 1912, İstoriya Arabov), (Arap tarihi, Moskova 1912-1914), Arabskaya hrestomatiya (Arap edebiyatından seçmeler, Moskova 1904), Istoriya musulmanstva (Moskova, 1904-1912), İstoçniki i posobiya dlya izuçenia istorii Mohammeda (Muhammed tarihinin incelenmesi için kaynaklar ve araçlar, Moskova 1904, 1912). Rusya’nın en meşhur şarkiyatçılarından olan V. V. Barthold özellikle Türkistan üzerine yaptığı incelemelerle tanınmaktadır (DİA, V, 85-87).

Kazan İlâhiyat Akademisi’nin hocalarından olan A. Maşanov daha çok İslâmiyet’te evlilik konusunu ele aldı. Bazı eserleri şunlardır: Muhammedanskiy brak v sravnenii s hristianskim brakom v otneşenii ij vliyaniya na semeynuyu i obşçestvennuyu jizn çeloveka (Aile ve toplum yaşantısına etkileri bakımından İslâm’daki evliliğin hıristiyan evliliğiyle karşılaştırılması, Kazan 1876), Oçerk bıta arabov v epohu muhammeda kak vvedeniye v izuçeniye islama (İslâm’ın incelenmesine giriş olarak

Muhammed zamanında Araplar'ın yaşantısı üstüne yazılar I, Kazan 1885), Evropeyskie hristiane na musulmanskom vostoke (Müslüman Doğu'da Avrupalı hıristiyanlar, Kazan 1889).

Çarlık Rusyası sömürge yönetiminin önemli bir temsilcisi olan N. P. Ostroumov, Rus olmayan halkların asimile edilmesinin gerektiğini savunan ateşli bir propagandacıydı. İslâm'la ilgili pek çok eser neşretmiş olup başlıcaları şunlardır: Muhammedanskiy post ramazan (Müslümanların ramazan orucu, 1877), Ulojenie Timura (Timur'un yasası, Kazan 1894), Koran i progres (Kur'an ve ilerleme, 1901), Sartlar (1908), Araviya (Arabistan, 1910), Şeriat (Taşkent 1912), Mir islama v proşlom i nastoyaşçem (İslâm'ın dünü ve bugünü, 1912), İslamovedenie, Vvedenie (İslâm araştırmalarına giriş, Taşkent 1914).

En çok baskı yapan Kur'an tercümesinin sahibi Kračkovskiy'nin diğer bir eseri de ilk baskısı Moskova'da 1945 yılında yapılan ve 1946, 1949, 1965, 2003'te tekrar basılan Nad arabskimi rukopisiami'dir. Arap el yazmalarının tarihini ve Rusya'daki yazmalar üzerine çalışan bilim adamlarını anlatan kitap Arapça, İngilizce, Fransızca ve Almanca'ya çevrilmiştir. Kračkovskiy, İslâm coğrafya tarihi hakkındaki kıymetli eseri dışında İslâm tarihi ve Arap dili ve edebiyatıyla ilgili bazı kaynak eserleri de neşre hazırlamıştır (DİA, XXVI, 286). Kračkovskiy'nin İslâm Ansiklopedisi'nde yayımlanmış çok sayıda makalesi bulunmaktadır.

Rusya müslümanları içinde de İslâm'la ilgili eserler vermiş çok sayıda bilim adamı bulunmaktadır. Bunların en meşhurları arasında Abdürrahim Otuz-İmeni, Abdünnasîr Kursavî, Şehâbeddin Mercânî,

Şemseddin Kültesî, Necib Tünterî, Ziyâeddin Kemâlî, Âlimcan Barudî, Mûsâ Cârullah Bigi, Atâullah Beyazıtov, Rızâeddin Fahreddin, Abdullah Bûbi, Hüseyin Feyizhanî, Zeynullah Resûlî, Abdürreşid İbrahim, Keşşaf Tercümanî, Zakir Kadiri (Ugan), Ahmed Hâdi Maksudî, Kâmil Mu'ti Tuhfetullin ve Muhammed Murad Remzî sayılabilir. Kelâm, tasavvuf, fıkıh, Kur'an tercümesi, ictihad ve taklit, mezheplerin telfîki, Türkçe hutbe, kadınların İslâm toplumundaki hukukî-sosyal durumu ve eğitim gibi çeşitli konularda eser veren bu bilim adamları çarlık döneminde Rusya'da yaşayan müslümanlara yol göstermeye çalışmışlardır. 110 civarında kitabın sahibi

olan Tatar asıllı Enes Halidov (ö. 2001) son dönemlerde yaşayan en ünlü müslüman ilim adamıdır. Ömrünün son yıllarını Tatarca Kur'an tercümesiyle geçiren, ancak vefatından sonra çalışmasının müsveddeleri kaybolan Halidov'un bazı eserleri şunlardır: Arapça El Yazmaları Katalogu (I-II, Moskova 1986), Asya Halkları Enstitüsünde Bulunan Arapça El Yazmaları (Moskova 1986), Arapça El Yazmaları ve Arapça El Yazma Geleneği (Moskova 1985). Tercümeleri: İbn Münkız, Kitâbü'l-Menâzil ve'd-diyâr (Moskova 1961), XIII. Yüzyılda Buhara Vakıfları (Moskova 1979), Şehristânî, elMilel ve'n-niḥal (Moskova 1984).

Rusya'da Arap harfleriyle kitap basımı 1787 yılında Petersburg'da Asya Matbaası'nın açılmasıyla başladı ve 1928 yılına kadar devam etti. Matbaanın açılmasından hemen sonra II. Katerina'nın emriyle Kur'an ilk defa Arap harfleriyle basıldı ve ücretsiz olarak Kazak-Kırgızlar'a dağıtıldı. Bu baskı 1789, 1790, 1793, 1796, 1798 yıllarında tekrarlandı. Kur'an bastırıp satma devlet için önemli bir gelir kaynağıydı ve matbaada sadece Kur'an basılıyordu. Müslüman toplumun yoğun talepleri sonucunda 1799'da Çar I. Pavel zamanında Kazan'da Asya Matbaası açıldı ve Kur'an'dan başka İslâmî eserlerin basılmasına izin verildi. Bu matbaada 1802-1806 yılları arasında 41.200 nüsha İslâmî eser ve 3500 nüsha Kur'an basıldı. 1833'te 6000, 1843-1852 yılları arasında 23.600 ve 1853-1859 yıllarında 82.300 nüsha Kur'an yeniden basılarak Rusya'dan başka Türkiye, İran, Türkistan hanlıkları, Mısır ve Hindistan gibi İslâm ülkelerine de satıldı.

1840'lardan itibaren çoğu Petersburg'da ve arkeoloji, etnografya, nümismatik, şarkiyat alanlarında olmak üzere Orta Asya, İslâm ve Ortadoğu ile ilgili pek çok dergi yayımlanmaya başlandı. 1905 Rus İhtilâli'nden sonra hükümetin müslümanlara din dışı kitap, gazete, dergi yayımlama serbestliği vermesi üzerine ülkenin her tarafında müslüman okuyucular için dinî, siyasî, edebî eserler basıldı. Aynı yıl Petersburg, Kazan ve Orenburg gibi şehirlerde Arap harfleriyle Tatarca gazete ve dergiler çıkmaya başladı. 1917 Bolşevik İhtilâli'ne kadar müslümanlar 100 civarında gazete ve dergi neşrettiler. Bunların içinde Din ve Maîşet (1906-1918), Âlimcan Barudî tarafından çıkarılan ed-Dîn ve'l-edeb (1906-1908, 1913-1917), İslâm ve Maarif (1916-1918), Ma'lûmât-ı Şer'iyye-i Orenburgiye (1908-1910, 1916-1917) sayılabilir.

İhtilâlden sonra İç Rusya ve Sibirya Müslümanlarının Dinî İdaresi'nin yayın organı olarak çıkmaya başlayan İslâm Mecellesi (1924-1928) komünist dönemindeki en önemli dinî dergidir. Bu dönemde yayımlanan diğer bir önemli dergi de İslâm Balası'dır (Kazan, 1925-1928; 37. sayıdan sonra Genç Dinci). Rusya'da İslâm'la ilgili süreli yayınlar 1928 yılından itibaren yasaklandı ve bütün cumhuriyetlerde "Savaşçı Allahsızlar Birliği"nin müslüman dillerinde Allahsızlık anlamına gelen isimlerle çıkan dergisi yayımlanmaya başlandı. Yapılan yayınlarda din adamları çeşitli suçlamalarla halkın gözünden düşürülmeye çalışıldı. Bir yandan da İslâm ile komünizmi bir göstermek, yani İslâm'ı komünizme hizmet ettirmek için büyük uğraş verildi.

İslâm araştırmalarının komünist dönemdeki en önemli temsilcilerinden olan Klimoviç Soderjanie Korana adlı eserinde (Moskova 1928) Kur'ân-ı Kerîm'e karşı çok ağır bir dil kullandı ve bunu "Hac İslâm'ın Vampiri" isimli makalesiyle (Ateist, sy. 53 [Moskova 1930]) daha da ileriye götürdü. Klimoviç'in halkı İslâm'dan soğutmak için kaleme aldığı daha birçok çalışması vardır. Komünist dönemde İslâm'la ilgili çok sayıda eser neşreden bilim adamlarından biri de N. Smirnov'dur. İslâm i sovremennıy Vostok (İslâm ve bugünkü Şark, Moskova 1928) adlı eserinde İran, Suriye, Türkiye, Hindistan ve Mısır gibi ülkelerde İslâm'ı anlatan Smirnov'un diğer eserlerinden bazıları şunlardır: Rossiya i Turtsiya v XVI-XVII vv (Türkiye ve Rusya XVI-XVII yüzyıl, I-II, Moskova 1946-1947); Politika Rossii na Kavkaze v XVI-XIX vekah (XVI-XIX. yüzyılda Rusya'nın Kafkas politikası, Moskova 1958); Oçerki istorii izuçenia İslama v SSSR (Moskova 1954; Türkçe'si: A. Berberoğlu, Sovyet Rusya'da İslâm Tarihi İncelemeleri, İstanbul 2005).

Rusya'da 1990 sonrasında kurulan İslâmî süreli yayınlardan halen çıkmakta olanlar şunlardır: Al-Kaf (Grozniy), Al-Vahdat (Moskova), As-Salam (Mahaçkale), As-Salamu Gialaykum (Mahaçkale), At-Tauhid (Moskova), Golos Djihada (Çeçenistan), İslâm Minberi (Moskova), İslâm Nyuryu (Karaçay-Çerkes Cumhuriyeti), İslamskaya Natsiya (Grozniy), İslamskie Novosti (Mahaçkale), İslamskiy Vestnik (Mahaçkale), Kalam (Grozniy), Mansur (Çeçenistan), Mejdunarodnaya musulmansakaya gazeta (Moskova), Minaret (Nijni Novgorod), Musulmane (Moskova), Musulmanskaya gazeta

(Moskova), Musulmanskiy Kur'er (Moskova), Nurul İslâm (Mahaçkale), Rossiya i musulmanskiy mir (Moskova), Velikiy Djihad (Çeçenistan), Znamya Djihada (Çeçenistan), Znamya İslama (Mahaçkale), İman (Kazan), Din ve Maîşet (Kazan), İslam Nuru (Kazan), İman Nuru (Kazan), Mir İslama (Kazan), Bulgar (Ufa), İslam i obşçestvo (Ufa).

1980'de başlayan tarafsız yayınların en önemlileri de şöylece sıralanabilir: S. Prozorov, Arabskaya istoriçeskaya literatura v İrake, İrane i Sredney Azii (VII-seredina X v.) Şiitskaya istografiya (Arap tarihi kaynaklarında Irak, İran ve Orta Asya [VII. yüzyıldan X. yüzyılın ortasına kadar] Şiî kaynakları, Moskova 1980);

A. Malaşenko, Ofitsialnaya ideologiya sovremennogo Aljira (Çağdaş Cezayir'in resmî ideolojisi, Moskova 1982); Tri goroda na Severe Afriki (Kuzey Afrika'da üç şehir, Moskova 1982); R. Landa, İstoriya aljirskoy revolyutsii 1954-1962 (Cezayir devriminin tarihi 1954-1962, Moskova 1983); Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, Kniga o religiyah i sektah (Kitāb al-milal va-n-niḥal (trc. S. Prozorov, Moskova 1984); İslam: İstoriografiçeskie oçerk (İslâm: Kaynakları üzerine deneme, ed. S. Prozorov, Moskova 1991); Musulmasnki strani 70-80 godi (1970-1980 arası müslüman ülkeler, Moskova 1991); İbnü'l-Arabi, Mekkanskie otkroveniya (el-Fütūḥātü'l-Mekkiyye) (trc. A. Knış, Petersburg 1995); A. Dzordov, İslamskiy mistitsizm i ego vliyanie na naselenie SNG (İslâm mistisizmi ve onun Bağımsız Devletler Topluluğu halklarına etkisi, Petersburg 1995); Politiçeskiy İslam (Politik İslâm, Moskova 1995); İslam v istorii Rossii (Rusya tarihinde İslâm, Moskova 1995); A. Hismatullin, Sufiyskaya ritualnaya praktika (Sûfî ritüeli pratiği, Petersburg 1996); Musulmanskiy mir SNG (Moskova 1996); İslamski vozrojdenie v sovremennoy Rossii (Çağdaş Rusya'da İslâm'ın yeniden dirilişi, Moskova 1998); Ebû Yûsuf, Kitāb al-ḫaradj (trc. A. Şmidt, Petersburg 2001); E. Rezvan, Koran i ego mir (Kur'an ve dünyası, Petersburg 2001); İslamskie orientirı Severnogo Kavkaza (Moskova 2001); Gazzâlî, Kimyâ-yı Saʿâdet (trc. A. Hismetullin, Petersburg 2002); A. Alikberov, Epoha klassiçeskogo islama na Kavkaze: Abu Bakr ad-Darbandi i ego sufiyskaya entsiklopediya Reyḥānü'l-ḥaḳāiḳ XI-XII vv. (Kafkasya'da İslâm'ın klasik devri: Ebû Bekir ed-Derbendî ve onun sûfî ansiklopedisi Reyhânü'l-ḥakāik, Moskova 2003); S. Prozorov, İslam kak ideologiçeskaya sistema (İdeolojik sistem olarak İslâm, Moskova

2004); İslam na sovremennom vostoke (Çağdaş Doğu'da İslâm, Moskova 2004). İslam dlya rossii (Rusya için İslâm, Moskova 2006); Vostocnıy Sotsium (Doğu'da sosyoloji, Moskova 2007).

Rusya'da 1990'dan sonra tamamen serbest hale gelen ve Şarkiyat araştırmaları adı altında yürütülen İslâm araştırmaları halen şu kurumlarda yapılmaktadır: Afrika Enstitüsü (Moskova), Doğu Araştırmaları Enstitüsü (Moskova, Petersburg, Kazan), Dünya Ekonomisi ve Uluslararası İlişkiler Enstitüsü (Moskova), Dışişleri Bakanlığı Diplomat Akademisi (Moskova), Şehâbeddin Mercânî Tarih Enstitüsü (Kazan). Son yıllarda çıkarılan dört ciltlik İslâm adlı ansiklopedik sözlük, eski Rusya İmparatorluğu'na bağlı bölgelerdeki İslâm hayatıyla ilgili en doğru bilgileri vermektedir. Eski Rus, Batı ve Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği ülkelerinden yetmiş kadar bilim adamının makaleleriyle katkıda bulundukları bu eser Rusya'da İslâm konusunda son dönemde hazırlanmış en önemli çalışmalardan biridir. İslâm araştırmalarıyla ilgili bugün 300 civarında uzman çalışmaktadır ve bunların büyük bölümü Petersburg, Moskova, Kazan, Ufa, Mahaçkale gibi şehirlerde toplanmıştır. Bu uzmanlardan bazıları şunlardır: A. Ahundov, A. Alikberov, A. Hismetullin, A. Ignatenko, A. Knış, A. Malaşenko, A. Yarlıkapov, A. Yunusova, C. Zeynullin, D. Arapov, D. Dobaev, E. Kisriev, E. Kratov, E. Rezvan, E. Sibgatullina, G. M. Kerimov, I. Zvyagelskaya, M. Piotrovskiy, N. Kapustin, O. Akimuşkin, O. Bolşakov, R. Landa, R. Muhammedşin, S. Abaşin, S. Prozorov, V. Bobrovnikov, V. Çernous, V. Naumkin, O. N. Senyutkina, L. Syukiyaynen.

## BİBLİYOGRAFYA

Materialı dlya izuçeniya i obliçeniya Mohammedastva, Kazan 1873, tür.yer.; S. Batsieva, "Arabistika (1818-1917)", Aziatiskiy muzeyleningradskoe otdelenie instituta vostokovedeniya AN SSSR, Moskva 1972, s. 270-280; A. Jeltyakov, "İzuçenie istorii Turtsii", a.e., s. 428-434; V. Romodin, "İzuçenie istorii Blijnego i Srednego Vostoka", a.e., s. 435-467; A. Kononov, İz istorii izuçeniya tyurskih yazikov v Rossii, Moskva 1974, tür.yer.; Ebrar Kerimullin, Kitap Dünyasına Seyahat, Kazan

1979, s. 12-48; P. A. Gryazneviç, “Koran v Rossii”, İslam, religiya, obşçestvo, gosudarstvo, Moskva 1984, s. 76-82; Baymirza Hayit, Sovyetler Birliği’ndeki Türklüğün ve İslamın Bazı Meseleleri, İstanbul 1987, s. 226-240; E. Rezvan, “Koran v Rossii”, İslam na territorii bıvşey Rossiyskoy imperii, Moskva 1998, I, 47-58; Hasan Eren, Türklük Bilimi Sözlüğü I: Yabancı Türkologlar, Ankara 1998, s. 83-101; R. Valeev, Kazansko vostokovedenie istoki i razvitie (XIX v. 20 gg. XX v.), Kazan 1998, s. 128-142; V. V. Barthold, Asyanın Keşfi: Rusyada ve Avrupada Şarkiyatçılığın Tarihi (trc. Kaya Bayraktar - Ayşe Meral), İstanbul 2000, s. 281-303, 439-453; İslam v Srednem Povolje, Kazan 2001, s. 470-475; İslam v sovetskom i postsovetskom prostranstve, Kazan 2004, s. 138-148; M. Habibullin, İz istorii Kazanskogo islamovedenie vtaroy polovinı XX-naçala XX veka, Kazan 2004, s. 72-147; N. A. Smirnov, Sovyet Rusya’da İslâm Tarihi İncelemeleri (trc. Arif Berberoğlu), İstanbul 2005, tür.yer.; S. Prozorov, “Nauçnoe islamovedenie v Rossii”, İran Segodniya, sy. 1 (6), Moskva 2006, s. 20-24; İbrahim Allahverdiyev, “Rusya’da Tasavvuf Çalışmaları”, Tasavvuf, sy. 16, Ankara 2006, s. 265-287; Semavi Eyice, “Barthold, Vasilij Viladimiroviç”, DİA, V, 85-87; Rıza Kurtuluş, “Kračkovskij, Ignatij Julianovič”, a.e., XXVI, 286.

İsmail Türkoğlu

# RUŞÂTÎ

(الرشاطي)

Ebû Muhammed Abdullāh b. Alî b. Abdillâh er-Ruşâtî el-Lahmî (ö. 542/1147)

Endülüslü hadis, tarih ve nesep âlimi.

8 Cemâziyelâhir 466'da (8 Şubat 1074) Endülüs'ün güneydoğusundaki Tüdmîr eyaletinin (Kûre) merkezi olan Mürsiye (Murcia) yakınında Oriyûele'de (Orihuela) doğdu. Ailesi aslen Yemenli olup Endülüs'ün fethinden sonra buraya yerleşen Benî Lahm kabilesine mensuptur. Ruşâtî nisbesini Mağrib'deki Ruşâta şehrinden aldığı ileri sürülmüşse de (Yâkūt, III, 45; Süyûtî, I, 353) atalarından naklettiğine göre, dedelerinden birinin güle benzeyen irice bir beni (rose, rûşe) dolayısıyla küçüklüğünde bakımını üstlenen Avrupalı bir dadının onu "güllü oğlan" (rushatelo) diye anması daha sonraları ailenin bu nisbeyle tanınmasına sebep olmuştur (İbn Hallikân, III, 107; EI² [İng.], VIII, 635). İlim ve fazilet sahibi bir kişi olarak bilinen babası muhaddis ve kadı Ebü'l-Velîd el-Bâcî'nin arkadaşıydı.

Ruşâtî 472'de (1079) ailesiyle birlikte Meriye (Almeria) şehrine göç etti. İlk eğitimini Meriye'de aldıktan sonra Endülüs'ün diğer şehirlerine ilmî seyahatlere çıktı ve uğradığı yerlerde birçok âlimden faydalandı. Gençlik yıllarında daha çok edebî ilimlerle meşgul oldu. Ebû Ali es-Sadefî, Ebû Ali el-Gassânî gibi hadis âlimlerinden yararlanmasının ardından hadise yöneldi. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî ve başka âlimlerden icâzet aldı. Hadis rivayetiyle tanınmasına rağmen fıkıh, tarih, dil, ricâl ve nesep ilimlerinde de otorite kabul edildi. Özellikle râvilerin hayatı, nesepleri, isim ve lakaplarıyla vatanları konusunda derinleşti. Hadis münekkitleri tarafından zâbıt, muhaddis, mütkın ve imam gibi vasıflarla anıldı. İbn Kurkūl, İbn Hayr, İbn Beşküvâl, İbnü't-Tahhân, İbn Hubeyş, Ebü'l-Velîd İbnü'd-Debbâğ, Ebû Bekir İbn Ebû Cemre gibi Endülüs âlimleri onun talebeleri arasında sayılır.

Yaşadığı dönemde meydana gelen olaylar ve gördüğü yerler hakkında

İḳtibâsü'l-envâr adlı eserinde önemli bilgiler veren Ruşâtî 527'de (1133) Meriye'nin dünyanın en mâmur şehirlerinden biri, silâh ve savunma bakımından son derece ileri olduğunu söylemiş, bu tarihten kısa bir süre sonra Endülüs'ten çekilen Murâbıtlar'ın bıraktığı şehirde yönetim boşluğu doğduğunu, bunu fırsat bilen kuzeydeki hıristiyan

devletlerin 539'da (1144) şehri kuşattığını, yaklaşık üç yıl süren kuşatmanın ardından 542'de (1147) Meriye'nin işgal edilip müslümanların kılıçtan geçirildiğini bildirmiş, kendisi de bu işgal sırasında 20 Cemâziyelâhir 542'de (16 Kasım 1147) şehid edilmiştir.

Eserleri. 1. İḳtibâsü'l-envâr ve iltimâsü'l-ezhâr fî ensâbi'ṣ-ṣaḥâbeti ve ruvâti'l-âs̱âr. Kısaca Kitâbü'l-Ensâb olarak bilinen ve altı cilt halinde telif edilen eserde sahâbe döneminden müellifin zamanına kadar yaşamış hadis râvileriyle muhaddislerin nesepleri ve hayatları hakkında bilgi verilmektedir. VII. (XIII.) yüzyıldan sonra hem Endülüs'te hem İslâm dünyasının diğer bölgelerinde şöhrete ulaşan İḳtibâsü'l-envâr birçok âlime kaynaklık etmekle birlikte günümüze tam bir nüshası ulaşmamıştır. Kitabın I ve V. ciltleri Fas'ta (Karaviyyîn, nr. 301/92, 303/40), III. cildi Tunus'ta (Dârü'l-kütübi'l-vataniyye, nr. 1665) bulunmaktadır. Birçok âlim tarafından ihtisar edilen eserin İbnü'l-Harrât, Muhammed b. Ali el-Ensârî el-Mürsî, İbnü'l-Haydırî, İsmâil b. İbrâhim el-Bilbîsî'ye ait muhtasarları günümüze kadar gelmiştir (Hamed el-Câsir, sy. 65-66 [1992], s. 138 vd.). Emilio Molina López ve Jacinto Bosch Vilá, Ruşâtî'nin İḳtibâsü'l-envâr'ı ile İbnü'l-Harrât el-İşbîlî'nin muhtasarında yer alan Endülüs'le ilgili kısımları derlemiş, bu derleme, müellifler ve eserleri hakkında bilgi veren bir giriş yazısıyla birlikte el-Endelüs fî İḳtibâsi'l-envâr ve fi'ẖtiṣâri İḳtibâsi'l-envâr adıyla yayımlanmıştır (Madrid 1990). Muhammed Sâlim Hâşim de bu çalışmanın sadece metin kısmını İḳtibâsü'l-envâr ve iltimâsü'l-ezhâr fî ensâbi'ṣ-ṣaḥâbe ve ruvâti'l-âs̱âr ismiyle neşretmiştir (Beyrut 1420/1999). 2. İẓhârü fesâdi'l-iʿtiḳād bi-beyâni sûʾi'l-intiḳād. Devrin Meriye kadısı müfessir İbn Atıyye el-Endelüsî'nin İḳtibâsü'l-envâr'a yaptığı eleştirilere cevap olarak kaleme alınmıştır. 3. el-İʿlâm bi-mâ fî kitâbi'l-Müʾtelif ve'l-muẖtelif li'd-Dâreḳuṭnî mine'l-evhâm (Kettânî, s. 116).

Ruşâtî'nin hayatı, ilmî kişiliği ve eserleri üzerine bazı makaleler yazılmıştır. Bunlar arasında Emilio Molina López'in "Almeria Islamica: Puerta de

Oriente, Objetivo Militar” (“Nuevos datos para su estudio en el ‘Kitāb Iqtibās al-anwār’ de al-Ruşāṭī”, Actas del XII Congreso de la U E A I, Malaga 1984, Madrid 1986, s. 559-608), Jacinto Bosch Vilá’nın “Una Nueva Fuente Para la Historia de al-Andalus: el Kitāb Iqtibās al-anwār de Abū Muḥammad al-Ruşāṭī” ile (Actas del XII Congreso de la U E A I, Malaga 1984, Madrid 1986, s. 83-94) “el Kitāb Iqtibās al-anwār de Abū Muḥammad al-Ruşāṭī. Analisis de la Obra y de las Noticias Sobre al-Andalus” (Mecelletü’l-Maʿhedi’l-Mıṣrî li’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye fî Madrid, XXIII [1985-1986], Madrid 1986, s. 7-13) ve Juan Castilla Brazales’in “El Iqtibās al-anwār: Fuente para la reconstrucción de la obra geográfica de al-Rāzī” (Qurtuba, V [Cordoba 2000], s. 41-67) adlı çalışmaları önemlidir.

## BİBLİYOGRAFYA

İbn Beşküvâl, eṣ-Ṣıla, Kahire 1966, I, 297; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, III, 45; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 106-107; İbnü’l-Ebbâr, el-Muʿcem (nşr. F. Codera), Madrid 1885, s. 217-222; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XX, 258-260; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, IV, 1307-1308; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve’n-nihâye (nşr. Ahmed Ebû Mülhim v.dğr.), Beyrut 1405/1985, XII, 239; Süyûtî, Lübbü’l-Lübâb fî taḥrîri’l-ensâb (nşr. M. Ahmed Abdülazîz - Eşref Ahmed Abdülazîz), Beyrut 1411/1991, I, 353; Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb, IV, 462; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 134; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 456; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, VI, 90; Kettânî, er-Risâletü’l-müsteṭrafe, s. 115-116, 126; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 105; Abdülkādir Zimâme, “er-Ruşâṭî el-Endelüsî”, MMLADm., LXVII/3 (1992), s. 400-410; Hamed el-Câsir, “Ensâbü’r-Ruşâṭî el-Endelüsî ve muḫtaṣarâtüh”, RHM, sy. 65-66 (1992), s. 131-150; Maribel Fierro, “al-Rus̲h̲āṭī”, EI² (İng.), VIII, 635-636; Muhammed Hişâm en-Naʿsân, “er-Ruşâṭî”, Mevsûʿatü aʿlâmi’l-ʿulemâʾ ve’l-üdebâʾi’l-ʿArab ve’l-müslimîn, Beyrut 1427/2006, X, 300-303.

Hayati Yılmaz

# RÛŞENÎ

(bk. DEDE ÖMER RÛŞENÎ).

# RÛŞENİYYE

(الروشنيّة)

Halvetiyye tarikatının Dede Ömer Rûşenî'ye (ö. 892/1487) nisbet edilen ana kollarından biri.

Kurulduğu Azerbaycan'dan Anadolu'ya, Anadolu'dan Balkanlar, Suriye, Mısır, Kuzey Afrika, Sudan, Habeşistan ve Güney Asya'ya yayılan Halvetiyye tarikatı, özellikle ikinci pîr Seyyid Yahyâ-yı Şirvânî'den sonra çeşitli kollara ayrılarak İslâm dünyasının en yaygın tarikatı haline gelmiştir. Yahyâ-yı Şirvânî'nin halifesi Dede Ömer Rûşenî tarafından kurulan Rûşeniyye, Halvetiyye'nin ilk ana koludur. Tarikatın silsilesi Dede Ömer Rûşenî, Seyyid Yahyâ-yı Şirvânî, Sadreddîn-i Hıyâvî, Hacı İzzeddin Türkmânî, Ahî Mîrem Halvetî vasıtasıyla Halvetiyye tarikatının pîri Ömer el-Halvetî'ye ulaşır.

Aydın ilinden olduğu için şiirlerinde "Rûşenî" mahlasını kullanan Dede Ömer, Anadolu'daki ilk Halvetî şeyhlerinin önde gelenlerinden ağabeyi Alâeddin Rûmî'nin (Ali Halvetî) tavsiyesiyle Bakü'ye giderek Yahyâ-yı Şirvânî'ye mürid oldu, kısa sürede sülûkünü tamamlayıp hilâfet aldı, Şirvânî kendisini irşad göreviyle Anadolu'ya göndermek istediyse de mürşidinden uzak kalmamak için yine onun rızasıyla Karabağ, Berdea ve Gence gibi civar bölgelerde irşad faaliyetine başladı. Şeyhinin vefatından sonra onun yerine geçen Rûşenî, Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan'ın Tebriz'i başşehir edinmesinin ardından kendisini davet etmesi üzerine Tebriz'e gitti ve sultanın hanımı Selçuk Hatun'un yaptırdığı dergâha yerleşti. Uzun Hasan'ın sarayında cuma günleri âlim ve sanatkârlarla yapılan toplantılarda daima en büyük saygıyı gören şeyh oldu. Uzun Hasan'ın vefatından sonra oğulları Sultan Halil ve Sultan Yâkub zamanında da aynı itibarı gördü. Sultan Yâkub ona çeşitli ihsanlarda bulundu ve Cihan Şah'ın eşi olan kızının yaptırdığı hankahı (Cihan Şah Hankahı) ona tahsis etti.

Yahyâ-yı Şirvânî'nin halifelerinden bazısının mârifetullaha, bazısının

cezbe-i ilâhiyyeye, bazısının zühd ve takvâya mazhar olduğu belirtilirken Dede Ömer Rûşenî’nin aşk-ı ilâhîye mazhar olduğu kaydedilmiştir (Yûsuf b. Ya‘kūb, s. 15). Nitekim onun birçok manzumesinde samimi yakarışlarla ilâhî aşk ve Allah’a yakınlık duygularını işlediği görülür. Rûşenî, Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin çizgisini takip etmiş, özellikle Fuṣûṣü’l-ḥikem’deki bazı görüşlerine yapılan itirazlara cevap vermiştir (Muhyî-i Gülşenî, s. 90). Onun tasavvuf anlayışında Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin de ciddi etkisi vardır. Neynâme adlı mesnevisi Mevlânâ’nın Mes̱nevî’sinin ilk on sekiz beytinin tercümesi ve kısmen şerhi, Çobannâme’si de Mes̱nevî’deki “Mûsâ-Çoban” hikâyesinin serbest bir çevirisidir. Dede Ömer’in Mevlânâ’nın görüşlerini benimsemesi, Rûşeniyye’den ayrılan Gülşeniyye şubesiyle Mevleviyye tarikatı arasında daha sonra meydana gelen yakınlığın temelini oluşturmuştur.

Rûşeniyye daha çok Azerbaycan çevresiyle Tebriz ve civarında yayılmıştır. Doğu ve Güneydoğu Anadolu’ya da geldiği ve Erzurum, Diyarbekir gibi şehirlerde yayıldığı kaydedilmektedir (Sarı Abdullah Efendi, s. 142). Halvetiyye’de seyrü sülûk yedi isimle (lâ ilâhe illallah, Allah, hû, hak, hay, kayyûm, kahhâr) yapılırken Rûşeniyye’de Dede Ömer’in beş isim daha (vehhâb, fettâh,

vâhid, ahad, samed) ilâvesiyle on iki isimle yapılmaktadır. Bazı kaynaklarda bu on iki isim “lâ ilâhe illallah, Allah, hû, hak, hay, kayyûm, samed, basîr, gafûr, kahhâr, vedûd, vehhâb” şeklinde kaydedilmiştir (Harîrîzâde, II, vr. 68b). Halvetiyye tarikatında on iki isimle seyrü sülûkü ilk defa Dede Ömer Rûşenî tamamlamış, müridlerini de bu usulle yetiştirmiştir. Önde gelen halifelerinden İbrâhim Gülşenî ile oluşan Gülşeniyye ve Muhammed Demirtaşî ile meydana gelen Demirtaşiyye kollarında da bu usul takip edilmiştir. Sıkı bir zühd ve riyâzet esasına dayanan ve Halvetiyye gibi Sünnî bir çizgiyi takip eden Rûşeniyye’de on iki isimle seyrü sülük yapılmasını J. Spencer Trimingham’ın Şiî İsnâaşeriyye ile irtibatlandırma gayretinin ilmî bir dayanağı yoktur.

## BİBLİYOGRAFYA

Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 576; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 264-265; Yûsuf b. Yaʻkūb, Menâkıb-ı Şerîf ve Tarîkatnâme-i Pîrân ve Meşâyih-i Tarîkat-ı Aliyye-i Halvetiyye, İstanbul 1290, s. 15-16; Muhyî-i Gülşenî, Menâkıb, s. 51, 90-91, 169, 171, 180-181, 315; Hulvî, Lemezât-ı Hulviyye, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, nr. 281, vr. 243a-246a; Sarı Abdullah Efendi, Semerâtü'l-fuâd, İstanbul 1288, s. 142; Harîrîzâde, Tibyân, II, vr. 67b-69a; Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ (haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz), İstanbul 2006, III, 141-143; Tomar-Halvetiyye, s. 26-27, 35-42; J. S. Trimingham, The Sufi Orders in Islam, Oxford 1971, s. 75; Mustafa Uzun, Dede Ömer Rûşenî'nin Hayatı, Eserleri ve Miskinnâmesi (doktora tezi, 1982), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 10-37; a.mlf., "Dede Ömer Rûşenî", DİA, IX, 81-83; Mehmet Rıhtım, Seyid Yahya Bakuvi va Xalvatilik, Bakı 2005, s. 159-160; Mustafa Kara, "Gülşeniyye", DİA, XIV, 256-259; Süleyman Uludağ, "Halvetiyye", a.e., XV, 393-394; Nihat Azamat, "İbrâhim Gülşenî", a.e., XXI, 302-303; Muhammed Seyyid el-Celyend, "Muhammed Demirtaşî", a.e., XXX, 517.

Reşat Öngören

# RUÛS

(رؤوس)

Osmanlı bürokrasisinde tayin işleriyle uğraşan kalemin adı.

Sözlükte "baş; kişi, şahıs" anlamındaki re's kelimesinin çoğulu olan ruûs Osmanlılar'da bu anlamından hareketle tayinleri ilgilendiren bir terim olmuştur. Osmanlı bürokrasisinde XVI. yüzyıl sonlarına kadar birtakım resmî tayinlerin kaydedildiği defterleri ifade eder. XVII. yüzyıldan itibaren bazı tayinler için verilen tezkireler de bu adla anılmış ve XVII. yüzyılın sonlarına doğru tayinlerin bürokratik işlemlerinin yapıldığı kalemin adına dönüşmüştür.

Osmanlı Devleti'nin hem takip ettiği merkeziyetçilik politikası gereği, hem de alınan resim ve harçların iyi bir gelir kaynağı olması dolayısıyla ülke toprakları içerisindeki bütün görevlerin tayini ya da tasdiki merkez tarafından yapılmaktaydı. Bu görevlendirmelerin timar sistemini ilgilendirenler dışındaki önemli bir kısmının bürokratik işlemlerinde ruûs temel aşamalardan birini oluşturmaktadır. Dîvân-ı Hümâyun'da vezîriâzamın ve seferle görevli serdarların gerçekleştirdiği tayinler ve maaşlarda yapılan artışların (terakkî) kararı ruûs defterine kaydedilirdi. Tayin işlemlerinde temel senet niteliğinde olan bu defterler önemleri dolayısıyla doğrudan reîsülküttâb tarafından tutulurdu. Hatta bu özelliği sebebiyle kâtipler arasında bu defterler "Ruûs-ı Abdurrahman Çelebi" (Mühimme Defteri, TSMK, Koğuşlar, nr. 888, s. 176a), "Mahmud Çelebi Ruûsu" (BA, MD, nr. VII, hk. 190) gibi ifadelerle dönemin reîsülküttâbına izâfetle anılmaktaydı. Görevin nihaî tasarruf belgesi mahiyetindeki berat, bu defterdeki kayıttan çıkarılan ruûs tezkiresi veya kısaca ruûs adı verilen, reîsülküttâbın imzasını taşıyan belgeye dayanılarak görevin bağlı bulunduğu kalemlerden verilirdi. Ruûs ile tayin işlemi gerçekleşen ulûfeliler / maaşlılar, ilk maaşlarını reîsülküttâbın bu kayıtlara göre düzenlediği ibtidâ tezkiresiyle büyük rûznâmçe kaleminden alırlardı. Maaş artışlarında berat gerekmez, ancak yine reîsülküttâb tarafından artışın işlendiği ruûs defterlerindeki kayda göre "izdiyâd tezkiresi" verilir, bu

tezkire, maaşı arttırılan kişinin bağlı bulunduğu kalemin defterlerine işlenerek yürürlüğe girerdi. Ulûfelilerin bir başka ulûfeli göreve nakillerinde de aynı şekilde intikal tezkiresi düzenlenirdi.

Ruûs Kalemi'nden vezâret, beylerbeyilik, sancak beyilik görevlerinin dışında kalan merkez ve taşradaki yüksek seviyeli memuriyetler, kale müstahfızlığı ve dizdarlıkları, bunların maiyetinde bulunan kişiler, iskele ve esnaf kethüdâlıkları, Dârüssaâde ağasının denetiminde olan Haremeyn vakıfları dışında nezâreti sadrazam, şeyhülislâm, İstanbul, Galata ve Üsküdar kadısı, Bâbüssaâde ağası, Sarây-ı Cedîd ağası, Enderun kilercibaşısı gibi yüksek rütbeli kişilere verilmiş vakıflarla diğer vakıfların nezâret, tevliyet, kitâbet, imâmet gibi cihetlerinin tayinleri bu kalemden verilen ruûs ile yapılmaktaydı. Bunlardan başka maaşını Küçük Rûznâmçe Kalemi'nden alan çavuş, kâtip, müteferrika, hassa mimarları, hassa hekimleri gibi görevlilerle sipah, silâhdar, cebeci, topçu ve top arabacı gibi askerî zümre mensupları da görevlerini ancak kendilerine Ruûs Kalemi'n-den verilecek ruûs tezkiresiyle tasarruf edebilirlerdi. Herhangi bir hizmete bağlı olmaksızın "hallerine merhameten" gümrük veya başka bir gelir kaynağından maaş bağlanması uygun görülen fakirlere, geçimini temin edemeyen bazı eski devlet görevlilerinin eşleri ve çocukları gibi kişilere maaş bağlanması işlemleri yine bu kalemden yapılmaktaydı. İlmiye teşkilâtında göreve başlama işlemi için gerekli belgeye de ruûs deniyordu. Medrese tahsilini tamamlayıp mülâzim olanlardan yedi senelik mülâzemet süresinden sonra girdikleri ruûs imtihanını başaranlar ruûs alırlardı. Bunlar ibtidâ-i hâric medreselerine tayin edildikleri için ruûslarına ibtidâ-i hâric ruûsu deniyordu.

XVII. yüzyıl ortalarına kadar ruûs işlemleri Dîvân-ı Hümâyun Kalemi'ndeki kâtipler tarafından yapılıyordu. Bâbıâli'nin teşekkülüyle birlikte daha önce Dîvân-ı Hümâyun'da dar bir mekânda hizmet veren kâtipler Bâbıâli'de büyük odalarda görev yapmaya başladılar. Muhtemelen ruûs işlemleri de bir grup kâtip tarafından ayrı bir odada yapılmaktaydı. Yüzyılın sonuna doğru bu oluşum ruûs kesedarının nezâretinde Ruûs Kalemi adını aldı. Bu kalemin defterleri ve belgeleri XVII. yüzyıl ortalarından itibaren önemli bir uzmanlaşmayı yansıtmaktadır. Daha önceleri ruûs defterlerine karışık olarak yazılan tayinler,

bu yüzyılın ortalarından itibaren belirli bir tasnife tâbi tutulup ayrı ayrı defterlere kaydedilmeye başlandı, bu gelişme belgelere de yansıdı. Ruûs emri adı verilen belgeler üzerinde bu kaleme mahsus işaretler zikredilen dönemden itibaren kullanıldı. XVIII. yüzyılda bu kalemin defterleri daha zengin bir muhtevaya sahip oldu. Özellikle merkez teşkilâtındaki tevcihatın işlendiği defterlerde makama, isme, pâyeye göre bölümler oluşturuluyor, boşta kalan eski mansıp sahipleri için de ayrı bölüm tanzim ediliyordu (ruûs defterleri için bk. Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi, s. 72-84). Ruûs Kalemi'nin âmirine ruûs kesedarı adı veriliyordu. Belgelerde ismine ancak XVII. yüzyıl sonlarında rastlanan bu görev XVIII. asırda yıllık tevcîhat sistemine tâbi idi. Bu göreve Dîvân-ı Hümâyun Kalemi içerisinde yetişmiş kâtiplerden tayin yapılırdı. Küçük rûznâmçeci sefere gönderildiğinde merkezdeki vekâletine ruûs kesedarları tayin edilirdi (BA, A.RSK, nr. 1571, s. 29).

XVIII. yüzyılda kalemde işlem gören belgelerden imâmet, hitâbet, müezzinlik, kayyımlık gibi cihetlerden 1 kuruş; kitâbet ve cibâyetten 2 kuruş; tevliyetlerden 10 akçenin altı için 4, 10 akçe için 5, 20 akçe için 10 ve 40 akçe için 20 kuruş; zâviyedarlıklardan 4 kuruş; kapıcılık, matbah-ı âmire ve helvacı neferlerinden 1 kuruş; cerrah mülâzımlarından 2,5 kuruş; 4 akçenin üzerindeki cibâyet ve kitâbetlerden 4 akçenin katına göre 2, 3, 4 ve 5 kuruş; nezâretlerden 2 kuruş harç alınırdı. Aylık toplanan harç reîsülküttâb, ruûs kesedarı ve kâtipler arasında eşit olarak paylaştırılırdı.

## BİBLİYOGRAFYA

Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 45-51; Gül Akyılmaz, Reis-ül-küttâb ve Osmanlı Hâriciye Nezâretinin Doğuşu (doktora tezi, 1990), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; C. Woodhead, "Research on the Ottoman Scribal Service, c. 1574-1630", Festgabe an Josef Matuz: Osmanistik-Turkologie-Diplomatik (ed. G. Winkelhane), Berlin 1992, s. 311-327; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik), İstanbul 1994, tür.yer.; C. V. Findley, Osmanlı Devleti'nde Bürokratik Reform: Bâbıâli 1789-1922 (trc. İzzet Akyol - Latif Boyacı), İstanbul 1994, tür.yer.; Virginia Aksan,

Savaşta ve Barışta Bir Osmanlı Devlet Adamı: Ahmed Resmi Efendi 1700-1783 (trc. Özden Arıkan), İstanbul 1997, s. 25; Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi (haz. Yusuf İhsan Genç v.dğr.), İstanbul 2000, s. 72-84; Recep Ahıshalı, Osmanlı Devlet Teşkilatında Reisülküttablık (XVIII. Yüzyıl), İstanbul 2001; Ahmet Önal, 18. Yüzyıla Ait Buyuruldu Mecmuası (yüksek lisans tezi, 2006), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, tür.yer.; Nejat Göyünç, "XVI. Yüzyılda Ruûs ve Önemi", TD, sy. 22 (1967), s. 17-33; Pakalın, III, 71-72; Halil İnalcık, "Reîsülküttâb", İA, IX, 671-683.

Recep Ahıshalı

# RUVEYM b. AHMED

(رويم بن أحمد)

Ebû Muhammed Ruveym b. Ahmed el-Bağdâdî (ö. 303/915-16)

İlk sûfîlerden.

Bağdat'ta doğdu. Benî Şeybân kabilesine mensuptur. Dönemin ünlü sûfîlerinden Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Muhammed el-Cerîrî, İbn Atâ, Ebû Osman el-Hîrî ve Ebû Saîd el-Harrâz ile görüştü. İbn Hafîf, Ca'fer el-Huldî ve Ebû Abdullah b. Muhammed er-Râzî kendisinden faydalandı. Hatîb el-Bağdâdî'nin devrin imamlarından biri olarak zikrettiği Ruveym, Dâvûd ez-Zâhirî'nin mezhebine mensup bir fakihtir (Târîḫu Baġdâd, VIII, 430). Ferîdüddin Attâr onun bir dönem kadılık yaptığını ve halifenin güvenini kazandığını söyler (Tezkiretü'l-evliya, s. 506). Ruveym'in hadis ve kıraat ilimleriyle de meşgul olduğu kaydedilir. Kıraat hocası aşere imamlarından Halef b. Hişâm'ın meşhur iki râvisinden biri olan İdrîs b. Abdülkerîm'dir (Sülemî, s. 180). Bağdat'ta vefat eden Ruveym Şûnîziyye Kabristanı'na defnedildi.

Tasavvufu, "Senin hiçbir şeye mâlik olmaman, hiçbir şeyin de sana mâlik olmamasıdır" şeklinde tarif eden Ruveym, Cüneyd gibi temkinli bir tasavvuf anlayışını benimsemiştir. Bu tavrı tercihinde fakihliğinin yanında faal olarak sosyal hayatın içinde yer almasının da etkisi olmalıdır. Kaynaklarda Ruveym'in adı, Cüneyd'in yanında Muhâsibî ve Amr b. Osman el-Mekkî gibi isimlerle bir arada zikredilmekte ve bu grubun içinde yer alan sûfîlerin ilimle hakikatleri (şeriatla tasavvufu) telif ettikleri belirtilmektedir (Kuşeyrî, s. 87). Ruveym temkin konusunda Cüneyd ile aynı görüşleri paylaşmakla beraber fakr, tevekkül ve halvet gibi meselelerde ondan ayrılır.

Mârifet, muhabbet, fakr, tevekkül, sıdk, semâ, velâyet gibi konular üzerinde özgün fikirleri olan Ruveym'in bunlara dair sözlerinden çok azı bugüne ulaşmıştır. Talebelerinden İbn Hafîf'e söylediği, "Tasavvuf yolunda

yapılması gereken ilk şey canını feda etmektir, bunu göze alamıyorsan bu yola girip de sûfîlerin saçma sapan sözleriyle hiç uğraşma!" cümlesi Ruveym'in tasavvuf anlayışını özetler mahiyettedir. Onun bu titiz yaklaşımı mutasavvıfları tenkit noktasında önem arzetmektedir. Ruveym, sûfîlerin gerekli durumlarda birbirlerini eleştirmeleri halinde hayır üzere bulunacaklarını söyler; hatalı düşünceler ve uygulamalar karşısında eleştiri mekanizmasını işletmeyip âdeta bir uzlaşma hali sergileyecek olurlarsa helâk olacaklarını belirtir (Sülemî, s. 181; Şehâbeddin es-Sühreverdî, s. 112).

Hakîm kelimesini "velî" anlamında kullanan Ruveym, velîlerin tavırlarının dinî hükümlerin uygulanması noktasında önem arzettiğini özellikle vurgulamaktadır. Ona göre sûfîler, bilhassa velâyet makamına nâil olanlar dinî emirlerin hayata geçirilmesi aşamasında halk için kolaylığı esas almalı, bunları kendilerine tatbik ederken özenli davranmalıdır (Kuşeyrî, s. 108). Ruveym, döneminin tartışma konularından biri olan fakrı "maddî hiçbir şeye sahip olmamak" şeklinde yorumlamaz; ona göre fakir sırrını koruyan, nefsini gözetleyen ve Allah'ın farzlarını ifa eden kimsedir. Ruveym'in fakirliği maddî açıdan değil mânevî yönüyle değerlendiren bu yaklaşımının sonucu olarak zenginlerle bir arada bulunmayı tercih etmesi ve mutasavvıfların fakr meselesindeki genel anlayışına muhalif davranması eleştirilmiştir (Hücvîrî, s. 237). Onun fakr konusundaki görüşleriyle

tevekkül hakkındaki kanaatleri birbiriyle uyum arzeder. Zira ona göre tevekkül va'd-i ilâhîye güvenmektir (Serrâc, s. 50).

Ruveym sûfîlerin semâ yaparken birtakım gaybî mânalar müşahede ettiklerini, bu mânaların vecd sahibini kendilerine yönelttiğini, onun da bu nimetten dolayı ferahlık ve zevk duyduğunu, daha sonra araya bir perde çekildiğinde yaşadığı zevk ve şevkin hüzne dönüştüğünü, bu hali tecrübe edenlerden bazılarının ağladığını, bazılarının da üstlerini başlarını yırttığını söylemiştir. Onun bu ifadeleri vecd halinin ilk psikolojik tahlillerinden biri olması bakımından önemlidir (Kuşeyrî, s. 459). Hücvîrî, Ruveym'in semâ konusuna dair eserler kaleme aldığını ve bunlardan birinin adının Ġalâṭü'l-vâcidîn olduğunu söylemektedir. Hücvîrî'nin ifadelerinden bu eseri gördüğü anlaşılmaktadır (Keşfü'l-mahcûb, s. 237).

## BİBLİYOGRAFYA

Serrâc, el-Lüma‘: İslâm Tasavvufu (trc. H. Kâmil Yılmaz), İstanbul 1996, s. 50; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 180-184; Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ḥilyetü’l-evliyâʾ, Beyrut 1967, X, 296; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VIII, 430-431; Kuşeyrî, Risâle (Uludağ), s. 87, 108, 459; Hücvîrî, Keşfü’l-mahcûb (Uludağ), s. 237-238, 307; Herevî, Ṭabaḳāt, s. 2-264; Ferîdüddin Attâr, Tezkiretü’l-evliya (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, s. 504-506; Şehâbeddin es-Sühreverdî, ʿAvârifü’l-maʿârif, Beyrut 1966, s. 53, 56, 112, 176; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 130; Şa‘rânî, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 103; A. Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, North Carolina 1975, s. 59.

Salih Çift

# RUVEYS

(رويس)

Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Mütevekkil el-Lü'lüî el-Basrî (ö. 238/852)

Kırâat-i aşere imamlarından Ya'kūb el-Hadramî kıraatinin meşhur iki râvisinden biri.

Hayatı hakkında bilgi bulunmamakla birlikte hoca-talebe ilişkileri dikkate alındığında Basra'da veya çevresinde doğduğunu ve eğitimini bu şehirde aldığını söylemek mümkündür. Ruveys lakabıyla anılmasının sebebi bilinmiyorsa da "re's" (baş) kelimesinin ism-i tasgīri olan ve her şeyin en yüksek noktası için kullanılan bu kelimenin onun kıraat alanındaki üstünlüğüyle ilgili olduğu düşünülebilir. Kaynaklar Basralı Ya'kūb el-Hadramî dışında başka bir hocasından söz etmemekte ve Hadramî'nin en önde gelen talebesi olduğunu belirtmektedir. Ebû Amr ed-Dânî de onun Ya'kūb el-Hadramî'nin en iyi öğrencisi olduğunu söylemiştir. Ya'kūb'un önde gelen talebelerinden Ebû Hâtim es-Sicistânî, Ruveys'in hocasının önünde Kur'an'ı defalarca hatmettiğini ve her dersin sonunda hocasının onun okuyuşuyla ilgili takdirlerini ifade ettiğini belirtmiştir (İbnü'l-Cezerî, II, 235). Kırâat-i aşereyle ilgili kaynaklarda Ya'kūb el-Hadramî kıraatinin iki râvisinden birinin Ruveys olduğunda ittifak edilmesi onun bu kıraatin zaptı ve rivayeti konusunda uzman sayıldığını göstermektedir. Basra'da vefat eden Ruveys'ten Ebû Bekir Muhammed b. Hârûn et-Temmâr ve Şâfiî fakihi Zübeyr b. Ahmed ez-Zübeyrî gibi şahsiyetler istifade etmiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, el-Ġāye fi'l-ḳırâʾâti'l-ʿaşr (nşr. M. Gıyâs el-Canbâz), Riyad 1411/1990, s. 126; Enderâbî, Ḳırâʾâtü'l-ḳurrâʾi'l-maʿrûfîn (nşr. Ahmed Nusayyif el-Cenâbî), Beyrut 1405/1985, s. 136, 138-139;

Ebü’l-Alâ el-Hemedânî, Ġāyetü’l-iḫtiṣâr (nşr. Eşref Muhammed Fuâd Tal‘at), Cidde 1414/1994, I, 50, 120-121; Zehebî, Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), I, 428; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-Nihâye, II, 234-235.

Tayyar Altıkulaç

# RÛY-i IRÂK

(روى عراق)

Türk mûsikisinde bir birleşik makam.

Rûy-i ırâkı Seydî ve Abdülbâki Nâsır Dede terkipler arasında zikreder. XV. yüzyıldan sonra uzun süre kullanılmadığı anlaşılan bu makam Ahmet Avni Konuk (ö. 1938) tarafından yeniden canlandırılmaya çalışılmıştır. Irak perdesinde karar eden birleşik makamlar grubuna dahil olan rûy-i ırâk makamının seyri inicidir. Dizisi, yerindeki segâh makamı dizilerine ırak perdesindeki hicaz ve segâh dörtlülerinin eklenmesiyle meydana gelmiştir. Tam karar ıraktaki segâh dörtlüsüyle yapılır (segâh dizisi şematik olarak yazılmıştır, ayrıntılar için bk. SEGÂH).

Rûy-i ırâk makamının güçlüsü segâh makamı gibi nevâ perdesidir. Esasen rûy-i ırâk makamının asma kararlar, donanım, perde isimleri, genişleme ve seyir gibi özellikleri aynen segâh makamı gibidir. Aralarındaki fark sadece karar perdesinin değişik oluşundan ibarettir. Karar perdesi değiştiğine göre yedenin de değişmesi tabiidir; rûy-i ırâk makamının yedeni acem-aşiran (bakiye diyezli fa) perdesidir. Karar perdesi üzerinde bulunan segâh dörtlüsünün sesleri ise ırak, rast, dügâh ve segâhtır.

Bu makamın ırakta segâh ile değil hicaz dörtlüsü ile karar ettiğini ileri sürenler de olmuştur. Bu konuda Kantemiroğlu'nun Kitâbü İlmi'l-mûsîkî alâ vechi'l-hurûfât adlı eserindeki tarif önemlidir: "Segâh perdesinden hareket edip tîz ve nerm perdelerde tamam segâh makamını gösterir. Ondan sonra gelip tamam perdeler ırak perdesinde karar kılar". "Tamam perdeler ile" ibaresi kararın hicazlı değil segâhlı olduğunu gösteren bir ifadedir. Çünkü bu perdedeki hicaz dörtlüsünün üçüncü sesi bir ara perde olan kürdîdir. Neyzen Emin Dede'nin (Yazıcı) bu makamdaki peşrevi ve Ahmet Avni Konuk'un Mevlevî âyini de ırakta segâhlı karar etmekte olup ıraktaki hicaz sadece bir geçkiden ibarettir. Çok az kullanılmış olan rûy-i ırâk makamına yukarıda zikredilen peşrev ve Mevlevî âyini örnek olarak

verilebilir.

## BİBLİYOGRAFYA

Seydî, el-Matla‘, TSMK, III. Ahmed, nr. 3459, vr. 16b, 33a; Kantemiroğlu, Kitâbü İlmi’l-mûsîkî alâ vechi’l-hurûfât: Mûsikiyi Harflerle Tesbît ve İcrâ İlminin Kitabı (nşr. Yalçın Tura), İstanbul 2001, s. 108-109; Abdülbâkī Nasır Dede, Tedkik u Tahkik (nşr. Yalçın Tura), İstanbul 2006, s. 60; Hâşim Bey, Mûsikî Mecmuası, İstanbul 1280, s. 77; Hüseyin Sâdeddin Arel, Türk Mûsıkîsi Nazariyatı Dersleri (nşr. Onur Akdoğu), Ankara 1991, s. 192-194, 294; İsmail Hakkı Özkan, Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri, İstanbul 2006, s. 505.

İsmail Hakkı Özkan

# RÛYÂNÎ, Abdülvâhid b. İsmâil

(عبد الواحد بن إسماعيل الروياني)

Ebü'l-Mehâsin Fahrülislâm Abdülvâhid b. İsmâîl b. Ahmed er-Rûyânî etTaberî (ö. 502/1108)

Şâfiî fakihi ve muhaddis.

415 (1024) yılında Taberistan'daki Rûyân şehrinde doğdu. İlim ehli bir aileye mensup olup temel bilgileri babasından ve dedesinden aldı. Tahsil için Buhara, Gazne, Nîşâbur ve Merv gibi şehirleri dolaştı. Muhammed b. Beyân el-Kâzerûnî ile Nâsır b. Hüseyin el-Ömerî el-Kureşî'den fıkıh okudu. Abdülgāfir b. Muhammed el-Fârisî, Muhammed b. Abdurrahman etTaberî, Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed el-Belhî, Ebû Osman İsmâil b. Abdurrahman es-Sâbûnî, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed el-Mâverdî, Muhammed b. Abdülazîz el-Kantarî, Abdullah b. Ca'fer el-Habbâzî gibi âlimlerden hadis dinledi. Kendisinden Ebû Tâhir es-Silefî, Muhammed b. Abdülbâkī el-Cürcânî, İbrâhim b. Ali el-Mevsılî, Zübeyr b. Muhammed el-Cerkûhî, Süleyman b. Muhammed el-Kassârî, Abdülvâhid b. Ahmed et-Temîmî, Ahmed b. Muhammed el-Fûşencî, Hibetullah b. Sa'd etTaberî ve diğer bazı âlimler hadis rivayet ettiler.

Taberistan ve Mâverâünnehir bölgelerindeki şehirlerde öğrenimini tamamlayan Rûyânî, Âmül'e yerleşerek Nizâmülmülk tarafından burada adına inşa ettirilen medresede ders vermeye başladı. Bir müddet Taberistan kadılığı görevinde bulunduktan sonra geçtiği Rey şehrinde müderrisliğe devam etti, ancak burada uzun müddet kalmayıp İsfahan'a gitti. İsfahan'da bazı eserlerini yazarak tekrar Âmül'e döndü. Verdiği bir fetva sebebiyle İsmâiliyye (Melâhide) mezhebine mensup bazı kimseler tarafından 10 veya 11 Muharrem 502'de (20 veya 21 Ağustos 1108) Âmül Camii'nde öldürüldü. Bazı kaynaklarda olayın 501 (1107) yılında meydana geldiği de kaydedilir. Devrinde Şâfiî fakihlerinin önde gelenlerinden sayılan Rûyânî bu mezhep fıkhına hâkimiyetini, "Şâfiî'nin kitapları yansa onları ezberimden yazdırırım" sözüyle dile getirmiş, bu özelliği sebebiyle zamanın

Şâfiî'si diye anılmıştır. Üstün ahlâkı ve derin bilgisi sayesinde herkesin sevgi ve saygısını kazanmıştı. Nizâmülmülk de kendisine hürmet eder ve ikramda bulunurdu.

Eserleri. 1. Baḥrü'l-meẕheb fî fürûʿı meẕhebi'l-İmâm eş-Şâfiʿî. Şâfiî mezhebinin en hacimli kitaplarından biri olup Mâverdî'nin el-Ḥâvî'si ile yapılan bir karşılaştırmada düzen ve tertip bakımından el-Ḥâvî'nin daha üstün olduğu kabul edilmişse de Baḥr'ın el-Ḥâvî'deki bilgilerin yanında başka pek çok ayrıntıyı kapsadığı belirtilmiştir. Şâfiî mezhebine ait görüşler yanında diğer mezheplerin görüşlerine yer verilmesi esere mezheplerarası mukayeseli bir fıkıh kitabı niteliği kazandırmıştır. Nâdir meseleleri ihtiva etmesi bakımından dikkat çeken eser hakkında, "Baḥr'dan ne kadar nakilde bulunursan bulun sakıncası yoktur" sözü meşhur olmuştur. Birçok yazma nüshası bulunan Baḥrü'l-meẕheb Ahmed İzzû İnâye ed-Dımaşkī tarafından on dört cilt halinde yayımlanmıştır (Beyrut 1423/2002). 2. Ḥilyetü'l-müʾmin fi'l-fürûʿ (TSMK, III. Ahmed, nr. 761). Rûyânî bu eserinde Baḥr'da takip ettiği metodun aksine nakille yetinmeyip ictihad ve tercihe ağırlık vermiş, birçok meselede Şâfiî mezhebinden ayrılarak Mâlikî mezhebinin görüşlerini tercih etmiştir. Rûyânî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: el-Kâfî fi'l-fürûʿ (muhtasar bir eserdir), Menâṣîṣü'l-İmâm eş-Şâfiʿî, el-Mübtedî, el-Furûḳ, et-Taḥbîr, et-Tecribe, et-Tehẕîb fî ġarîbi'l-ḥadîs̱, Ḥaḳīḳatü'l-ḳavleyn (Kitâbü'l-Ḳavleyn ve'l-vecheyn), el-ʿAvâlî.

## BİBLİYOGRAFYA

Abdülvâhid b. İsmâil er-Rûyânî, Baḥrü'l-meẕheb (nşr. Ahmed İzzû İnâye ed-Dımaşkī), Beyrut 1423/2002, neşredenin girişi, I, 7-9; Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ (nşr. Halîl el-Meys), Beyrut, ts. (Dârü'l-kalem), s. 247; Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), III, 166; a.mlf., et-Taḥbîr fi'l-muʿcemi'l-kebîr (nşr. Münîre Nâcî Sâlim), Bağdad 1395/1975, I, 251, 293, 312; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), IX, 160; İbn İsfendiyâr, Târîḫ-i Ṭaberistân (nşr. Abbas İkbâl), Tahran, ts. (Kitâbhâne-i Hâver), I, 123; Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî, et-Tedvîn fî aḫbâri Ḳazvîn (nşr. Azîzullah el-Utâridî),

Beyrut 1408/1987, I, 312; II, 62, 108, 109, 111, 119; Nevevî, Tehẕîbü'l-esmâ᾿ ve'l-luġāt, Beyrut 1416/1996, II, 552; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 198-199; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâ᾿, XIX, 260-261; a.mlf., el-ʿİber, IV, 4, 189; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 170-171; İbn Receb, Câmiʿu'l-ʿulûm ve'l-ḥikem, Beyrut 1408, s. 307; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 256; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 226, 355, 518, 674; II, 1178, 1378, 1456, 1579, 1957; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, III, 4; Brockelmann, GAL Suppl., I, 673; Îżâḥu'l-meknûn, II, 130; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 634; Browne, LHP, II, 357-358; Muʿcemü'l-maḫṭûṭâti'l-mevcûde fî Mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], II, 860.

Ali Bakkal

# RÛYÂNÎ, Muhammed b. Hârûn

(محمّد بن هارون الروياني)

Ebû Bekr Muhammed b. Hârûn er-Rûyânî (ö. 307/919-20)

Hadis hâfızı ve fakih.

210 (825) yılı civarında doğduğu tahmin edilmektedir. Taberistan bölgesindeki Rûyân'a nisbet edilir. Hadis öğrenmek için Bağdat, Mısır, Suriye, Vâsıt, Mekke, Medine gibi merkezleri dolaştı ve Ebû Küreyb Muhammed b. Alâ, Ebû Abdullah Muhammed b. Humeyd er-Râzî, Fellâs, Bündâr lakabıyla tanınan Muhammed b. Beşşâr, Ebû Zür'a er-Râzî, Müzenî ve İbn Vâre gibi muhaddislerden faydalandı. Onun İbn Cerîr etTaberî, İbn Huzeyme, Muhammed b. Nasr el-Mervezî ile yaptığı ilmî seyahatler sırasında Mısır'da yiyeceklerinin tükenmesi üzerine Mısır emîrinin yardımının kendilerine yetişmesiyle ilgili bir olaya kaynaklarda yer verilir. İsmâîlî, Ca'fer b. Abdullah el-Fennâkî, İbrâhim b. Ahmed el-Kırmîsînî gibi âlim ve râviler Rûyânî'nin talebeleri arasında zikredilir.

Eserleri. Rûyânî'nin en meşhur eseri el-Müsned olup İbn Hacer el-Askalânî bu çalışmayı meşhur es-Sünen'ler seviyesinde görmüş, hatta bazı âlimler onu İbn Mâce'nin es-Sünen'inden daha değerli bularak Kütüb-i Sitte'nin altıncısı olmaya lâyık görmüştür (Münâvî, II, 41-42). Eser günümüze kısmen intikal etmiş olup İbn Hacer el-Askalânî de onu kendisine tam olarak ulaşmayan müsnedler arasında saymıştır (el-Meṭâlibü'l-ʿâliye, I, 4). Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed b. Uveyza, eserin on altıncı-otuz üçüncü cüzlerinin ihtiva ettiği 1545 rivayeti Müsnedü'ṣ-ṣaḥâbe (Müsnedü'r-Rûyânî) adıyla neşretmiştir (I-II, Beyrut 1417/1996). Eymen Ali Ebû Yemânî, tesbit ettiği 328 rivayeti ekleyerek kitabı Müsnedü'r-Rûyânî ve bi-ẕeylihi'l-müstedrek mine'n-nuṣûṣi's-sâḳıṭa adıyla yayımlamıştır (I-III, Kahire-Riyad 1416/1995). Hadislerin sahâbî râvilerine göre sıralandığı eserde müellif râvilerin isim ve nesepleri hakkında açıklamalar yapmış, hadisleri sahâbeden rivayet eden tâbiî râvilerine göre yeni bir tertip uygulamış ve o râvinin aynı sahâbîden olan rivayetlerini bir

arada zikretmiştir. Meselâ Ahmed b. Hanbel, Berâ b. Âzib'in otuz beş tâbiî râvisinden gelen yaklaşık 240 hadisi herhangi bir tasnife tâbi tutmadan rivayet ederken Rûyânî, onun kırk iki tâbiî râvisinden gelen 160 hadisi eserine yirmi dokuz grup halinde almıştır. Bu iki eser

ortak tâbiî râvilerinin rivayet adetleri açısından karşılaştırıldığında da ilginç sonuçlar elde edilmektedir. Ahmed b. Hanbel, el-Müsned'inde Şa'bî'nin altı rivayetine yer verirken Rûyânî ondan on dokuz hadis nakletmiş, böylece hadislerin farklı tariklerini ortaya çıkarmıştır. Bazı kaynaklarda Rûyânî'nin fıkha dair el-Ġurer ve'd-dürer'i ile el-Münteḫab min ḥadîs̱i Ebî Küreyb adlı çalışmalarından söz edilmektedir. Ayrıca Cüzʾ fîhi tezvîcü Fâṭıma bint Resûlillâh bi-ʿAlî b. Ebî Ṭâlib ʿaleyhime's-selâm adlı eser de (nşr. Selâhaddin el-Müneccid, Beyrut, ts.) Muhammed b. Hârûn er-Rûyânî'ye nisbet edilmektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Hârûn er-Rûyânî, el-Müsned (nşr. Eymen Ali Ebû Yemânî), Kahire-Riyad 1416/1995, neşredenin girişi, I, 6-16, 22-24; III, 5-8; İbn Abdülhâdî, ʿUlemâʾü'l-ḥadîs̱, II, 470-471; Zehebî, Tez̠kiretü'l-ḥuffâẓ, II, 752-754; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIV, 507; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 301-310, s. 221-222; İbn Hacer el-Askalânî, el-Mecmaʿu'l-müʾesses li'l-muʿcemi'l-müfehres (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî), Beyrut 1415/1994, II, 414; a.mlf., el-Meṭâlibü'l-ʿâliye (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Küveyt 1393/1973, I, 4; Münâvî, Feyżü'l-ḳadîr, II, 41-42; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1683; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 72; Sezgin, GAS, I, 171.

Yavuz Ünal

# RÛZBÂRÎ

(الروذباري)

Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. el-Kāsım er-Rûzbârî (ö. 322/934)

İlk dönem sûfîlerinden.

Bağdat yakınlarındaki Rûzbâr'da doğdu. Adı bazı kaynaklarda Muhammed b. Ahmed şeklinde kaydedilir. Bağdat'ın ileri gelen ailelerinden birine mensup olduğu anlaşılan Rûzbârî'nin İran şahlarının soyundan geldiği, babasının emîr veya vezir olduğu rivayet edilir. Cüneyd-i Bağdâdî, Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî, İbnü'l-Cellâ, Ebû Muhammed el-Cerîrî ve Ebü'l-Hasan Bünnân gibi sûfîlerin sohbetinde bulundu. Serrâc ve Kuşeyrî, Rûzbârî'nin, "Tasavvuftaki şeyhim Cüneyd, fıkıhtaki hocam Ebü'l-Abbas b. Şüreyh (Süreyc), dil ve gramerdeki hocam Sa'leb, hadisteki üstadım İbrâhim el-Harbî'dir" dediğini kaydeder. Sülemî onun hadis hâfızı olduğunu belirtir. Rûzbârî'yi fütüvvet ehlinin temsilcilerinden kabul eden Ferîdüddin Attâr onu zühd ve tasavvufun önderi, hali yüce ve ferâseti isabetli bir sûfî şeklinde tanıtır. Hücvîrî ve Kuşeyrî de kendisini parlak ifadelerle över. Bağdat'tan ayrılarak Mısır'a yerleşen Rûzbârî burada vefat etti ve Karâfe Mezarlığı'nda Zünnûn el-Mısrî'nin yakınlarına defnedildi.

Tasavvuf tarihinde önemli bir yeri olan ve Cüneyd mektebinin önde gelen temsilcilerinden sayılan Rûzbârî, tasavvufu "uzakta olmanın acısını tattıktan sonra yakınlaşmanın lezzetine ermek ve safiyet bulmak", "sâlikin bulanıklıktan sonra duruluğa ulaşması", "kovsa dahi sevgilinin kapısı önünde diz çökmek ve oradan ayrılmamak" şeklinde tarif eder. Ona göre kişinin faydasız şeylerle uğraşması Allah'ın ondan yüz çevirmiş olmasının alâmetidir. Bir kötülük yaptıktan sonra ihsana kavuşmak, yapılan hatalara müsamaha edildiğini sanarak tövbe ve pişmanlığa yanaşmamak ve günahkâr olduğu halde cezasız kalışını Allah'ın rahmeti sanmak kadar büyük bir gaflet yoktur. Rûzbârî, "Bir sûfî beş gün açlığa tahammül edemez ve açım derse onu hemen çarşıya götürün ve maişetini çalışarak kazanmasını emredin" diyerek nefsanî arzuları terk amacıyla mücâhede ve

riyâzet yoluna giren sûfîlerin başkalarından hiçbir şey beklememeleri gerektiğine dikkat çekmiştir.

Rûzbârî mürid, murad ve muhib arasındaki farka işaret etmiştir. Ona göre mürid, Hakk'ın kendisi için irade etmiş olduğu şeyden başkasını nefsi için irade etmeyen, murad ise iki cihanda O'ndan başka bir şeyi irade etmeyen kişidir. Hakk'ın iradesine razı olanın kendi iradesini terketmesi lâzımdır. Muhib ve âşığın iradesi olmadığından muradı da yoktur. Havf ve recâ arasındaki dengenin önemini vurgulayan Rûzbârî havf ve recâyı kuşun iki kanadına benzetir. Ayrıca nimete şükrü de nimet olarak kabul etmiş, sabretmeyenin rızâ mertebesine, şükretmeyenin de kemale ulaşamayacağını belirtmiştir.

Şeriatla hakikat birlikteliğinin önemine dikkati çeken Rûzbârî, tasavvuf yolunda yürümeyi sırat üzerinde yürümeye benzeterek bu yolda yapılan hataların kişiyi cehenneme sürükleyeceğini söylemiştir. Sûfî yamalı ve eski elbise giyen, hevâ ve hevesine uymayan, dünyaya değer vermeyen ve Hz. Peygamber'in yolunu tutan kişidir. Rûzbârî rızâyı tasavvufî makamların başlangıcı, muhabbeti ise sonu olarak kabul etmiş; tevhidi, "Teşbih, red ve ta'tîli terkettiğini ispat eden kalbin istikamet üzere bulunması ve muhayyile ne şekilde tasavvur ederse etsin Allah'ın söz konusu tasavvurdan berî olduğunu bilmesidir" şeklinde tanımlamıştır. Ona göre gerçek semâ sevgiliyi temaşa ve müşahede mertebesine ulaştıran sırları keşfen bilmektir. Emredilene uymayı muhabbet çerçevesinde zikrederek benliğinden sıyrılmayan kişilerin aşk sahasına ayak basamayacağını belirten Rûzbârî haram yemenin, harama bakmanın ve gıybet etmenin, kötü arkadaşlar edinmenin ve nefsin arzularına kulak vermenin insanı felâkete götüreceğini söyler.

Kelâbâzî ve Hatîb el-Bağdâdî onu eser veren sûfîler arasında sayar, ancak bu eserler günümüze ulaşmamıştır. Dönemindeki sûfîlerle mektuplaştığı bilinen Rûzbârî'nin bazı şiirleri kendisiyle görüştüğü rivayet edilen Serrâc tarafından kaydedilmiştir (el-Lüma', s. 431, 451). Rûzbârî'nin Suriye'de yaşayan yeğeni Ebû Abdullah b. Atâ er-Rûzbârî de (ö. 369/979) döneminin ünlü sûfîlerindendir. Fuat Sezgin'in Rûzbârî'ye nisbet ettiği eserler (GAS, I, 663) muhtemelen yeğeni Ebû Abdullah'a aittir.

## BİBLİYOGRAFYA

Serrâc, el-Lümaʿ, s. 145, 431, 451; Kelâbâzî, et-Taʿarruf, s. 34, 44; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 355, 479; Ebû Nuaym, Ḥilye, X, 356-357; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, I, 329; Kuşeyrî, Risâle (Uludağ), s. 123-124; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 261; İbnü'l-Cevzî, Ṣıfatü'ṣ-ṣafve, II, 454; Attâr, Tezkiretü'l-evliyâ (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, s. 757-760; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, I, 470; Sühreverdî, Avârif, s. 499; Şa'rânî, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 106; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 247-248, 308; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, II, 296; III, 91; Fuat Sezgin, GAS, I, 663; Abdülhamîd Medkûr, "Ebû ʿAlî er-Rûẕbârî", Mevsûʿatü aʿlâmi'l-fikri'l-İslâmî, Kahire 1425/2004, s. 742-743.

Abdurrezzak Tek

# RÛZBİHÂN-ı BAKLÎ

(bk. BAKLÎ).

# RÛZBİHÂNİYYE

(الروزبهانيّة)

Rûzbihân-ı Baklî’ye (ö. 606/1209) nisbet edilen bir tarikat

(bk. BAKLÎ).

# RÛZNÂMÇE

(روزنامجه)

Osmanlı bürokrasisinde çeşitli kalemlerde tutulan bir tür defterin adı.

Kelime Farsça'da "günlük" anlamına gelen rûznâmeye küçültme eki ilâvesiyle oluşturulmuştur. Rûznâmeden farklı olarak Osmanlı bürokrasisinde günlük işlemler için tutulan defterlerin

genel adı haline gelmiş, ayrıca hazineye bağlı günlük gelir giderlere bakan kalemler için de kullanılmıştır. Resmî bir defter türü olarak rûznâmçe, daha ziyade maliye teşkilâtında hazinedeki işlemlerin gelir ve harcamaların kaydedildiği defterleri ifade eder. Defterdara bağlı olan ve hazinenin bütün işlemlerini yapan kalem Rûznâmçe-i Evvel (Büyük Rûznâmçe Kalemi) olarak anılır. Diğeri daha dar kapsamda devlet hazinesinden maaş alan kesimlerin hesaplarını tutan Rûznâmçe-i Sânî'dir (Küçük Rûznâmçe Kalemi). Doğrudan hazineyle ilgili bu iki kalemin gündelik muâmelâtı büro ile aynı adı taşıyan defterlere kaydedilirdi. İşlemleri yapan memura rûznâmçeci (rûznâmçeî), büronun başındaki görevliye de başrûznâmçeci denir. Söz konusu büroların ve defter türlerinin ortaya çıkışı ve standartlaşması muhtemelen XV. yüzyıl sonu ile XVI. yüzyıl başlarında gerçekleşmiştir. Fâtih Sultan Mehmed'in teşkilât kanunnâmesinde geçen rûznâmecinin hazine kâtibi olduğu kabul edilirse ona ait defterlerin varlığı XV. yüzyılın üçüncü çeyreğinin sonlarına kadar indirilebilir.

Rûznâmçe-i Evvel Kalemi tarafından tutulan hazinenin giriş ve çıkış hesaplarının kaydedildiği, Rûznâmçe-i Hümâyun da denilen defterlerin başında hangi sadrazamın ve defterdarın zamanında hazırlandığı yazılıdır. Günün tarihinden sonra hazine rûznâmçelerinin her sayfasında aynı hizada ikişer öbek halinde kayıtlar vardır. Defterlerdeki kayıtların her zaman günlük olmadığı, haftalık, birkaç haftalık veya bir aylık muamelelerin bir günün altında toplandığı da görülür. Günlük kayıtların altına bazan gelir gider ve mahsupların toplamı yapılır. Defterde rakamlar siyâkatle yazıldığında bunlar toplama yapmaya elverişli olmadığından rûznâmçe

defterlerindeki kayıtların sadece rakamlarının dökümleri ayrı bir defterde (ecnâs-ı nukūd ve erkam defterleri) yer alır.

Rûznâmçelerin giriş (irad) kayıtları, “an-tahvîl-i ...” başlığı ile hazineye değişik kalemlerden giren geliri gösterir. Çıkış (masraf) kayıtları ise “be-cihet-i ..., teslîm-i ...” gibi başlıkların altında hazineden çıkan paraların nerelere ve ne kadar harcandığına işaret eder. Bu defterlerdeki üçüncü bir işlem çeşidi ise gelir ve giderin birbirini karşılaması (mahsup) durumudur. Hazineye girmesi gereken gelir maliyeye teslim edilmeden devletten alacaklı olan bir yere harcanırsa buna mahsup denirdi. Başrûznâmçeci deftere bir kayıt girerken bunu bir belgeye dayanarak yapardı (Sahillioğlu, s. 115-121). Mukātaat, muhasebe, mevkufat ve cizye gibi gelirlerin kaydını tutan kalemler topladıkları gelirlere dair belgeleri; teşrifat, yeniçeri kalemi ve küçük rûznâmçe gibi giderlerin kaydını tutan bürolar da harcamalarıyla ilgili evrakı Büyük Rûznâmçe Kalemi’ne verirlerdi; böylece bütün bu kayıtlar rûznâmçe defterlerine geçirilirdi. Rûznâmçe defterleri nevruzdan (22 Mart) nevruza bir yıllık olurdu (Uzunçarşılı, s. 339).

Rûznâmçe-i Sânî’nin mevâcib kayıtlarını tutan ve bu kayıtları ihtiva eden defterlerine küçük rûznâmçe defterleri denirdi. Küçük Rûznâmçe Kalemi’nden kazaskerler, rikâb-ı hümâyun ağaları, dergâh-ı âlî müteferrikaları, maliye kâtipleri, defteri hâkānî kâtipleri, dîvân-ı hümâyun kâtipleri, maliye şâkirdleri, ehl-i hiref ağaları, hassa mimarları, hassa peykleri, hassa hekimleri, hassa müezzinleri, bîrun hazinedarları, çaşnigîrler, dergâh-ı âlî çavuşları, bâzdârân-ı enderun şakirdleri, şâhinciyân-ı enderun şâkirdleri, hassa avcıları, yahudi hekimler ve darbhâne-i âmire sikkezenleri gibi gruplarla bu zümrelerin bazılarının emeklileri maaş alırlardı. Yıllık olarak tutulan küçük rûznâmçe defterlerinin girişinde hangi yıla ait olduğunu gösteren, meselâ “defteri mevâcib-i ağayân ... vâcib sene 1036” şeklinde bir ibare bulunurdu. Ardından küçük rûznâmçeden maaş alan zümreler “cemâat-i …” şeklinde sırayla verilirdi. Defterlerde maaş alan kişilerin isimleri ve aldıkları yevmiyeler kaydedilirdi. Bazı defterlerde maaş alanların yevmiyelerinin altında maaşlarının aylık toplamı, isimlerinin üzerinde ise aldıkları üçer aylıklarının hangi tarihte ne şekilde ödendiğiyle ilgili bilgiler mevcuttu (BA, KK, nr. 3399).

Küçük rûznâmçeden maaş alanlar vefat eder, başka bir göreve tayin edilir

veya maaşlarına zam yapılır, memuriyetten azledilir yahut herhangi bir görevlendirmeyle bir yere giderlerse bu durum tarihiyle birlikte şahsın isminin üzerinde belirtilirdi. Bu kaleme bağlı herhangi bir cemaatten yeni maaş almaya başlayan bir kişinin ibtidâ kaydı o zümrenin maaş alanlarının isimlerinden sonra yer alırdı. Maaş dağıtılmasıyla ilgili yazılan emirler defterlerin içerisine eklenir veya doğrudan defterlerin sayfalarına yazılırdı. Küçük rûznâmçecilik 1838'de kaldırılarak görevi maliye tezkirecisine verilmiştir (Akyıldız, s. 99).

Bu ikisinin dışında diğer rûznâmçelerden en önemlisi timar rûznâmçeleridir. Defterhâne'nin günlük muâmeleleriyle ilgili tutulan bu defterler Defterhâne'nin ve dolayısıyla timar sisteminin en önemli kaynaklarıdır. Timar rûznâmçe defterleri, timar almaya hak kazanmış kişinin berat alabilmesi için Defterhâne tarafından verilen tezkire sûretlerini ihtiva eder. Bu defterler, timar sisteminin kuruluşuna paralel olarak çok erken tarihlerde tutulmaya başlanmış olmalıdır. Fakat eldeki en erken tarihli defter II. Bayezid devrine 1487-1489 yıllarına aittir (BA, MAD, nr. 17893). Timar rûznâmçe defterleri XX. yüzyıl başlarına kadar aynı şekilde kullanılmıştır (TK, TRD, nr. 1929, 1938). Erken tarihli timar rûznâmçe defterleri çok geniş sahaları ve birkaç yılı ihtiva ederken timar sisteminin gelişmesiyle birlikte daha dar bölgelere göre hazırlanmıştır. Genellikle bir yıla ait olup bir eyalete bağlı sancakların tezkireleri ayrı cüzler içerisinde bir defter haline getirilmiştir. Timarlı sipahi sayısının çok fazla olduğu sancaklarda yıl yıl müstakil defter tutulmuş, bazan da birkaç sancağın bir yıllık tezkireleri bir defter haline konulmuştur. Bir defterde bir sancağın timar sistemindeki yerine göre birden fazla (bazan on-on beş) cüzden oluştuğu görülür. Bu durumda aynı sancağa ait cüzler numaralanır ve cüzlerin üzerine bunlardan sonra cüz tutulmuşsa belirtilir.

Defterlerdeki timar tezkirelerinin kaydı şu şekildeydi: Timarın ait olduğu bölgeyi (nahiye ve bağlı olduğu sancak) gösteren başlığın altında timar sahibinin ismi ve timarın intikal şekli “an-tahvîl-i ...” biçiminde yazılıdır. Bunun altında timarın gelirini oluşturan yerlerin adları, hâsılları ve genel yekün yer alır. Daha sonra timarın veriliş aşamalarına dair açıklama ile tezkirenin verildiği tarih kayıtlıdır. Tezkire deftere kaydedildikten sonra aslı ile deftere kaydedilen sûreti bir başka kâtip tarafından karşılaştırılır (BA, TRD, nr. 254, s. 90-91; BA, A.DFE, Dosya, nr. 2/17) ve bir hataya

rastlanmazsa asıl tezkire defter emininin mührüyle mühürlenir. Tezkirenin mühürlendiği, timar rûznâmçe defterindeki timar tezkiresi sûretinin sağ üst köşesine "mühürlenmiştir" ibaresi yazılarak belirtilir. Bu işlem yapılmamışsa defterde yazılı kayıt geçerli sayılmaz (BA, TRD, nr. 287, s. 100). Eğer şüpheli bir durum görülürse tezkire mühürlenmez ve defterdeki kayda şerh düşülür (BA, TRD, nr. 286, s. 354). Bu işlemi yapan kâtip timarın önceki berat tezkiresini bularak oraya o timarın yeni durumunu belirten bir şerh koyar. Buna "kayıt bozma" adı verilirdi. Böylece

önceki kayıt geçerliliğini kaybeder. Bu muamele yapılmazsa bir timar birden fazla kişiye berat edilebilir. Nitekim bu muamelenin düzgün yapılmaması sonucunda XVII. yüzyıl başlarında bir timarın birkaç kişiye berat edildiği görülmektedir. Timar tezkiresini rûznâmçe defterine kaydeden kâtipler sayfa kenarlarına kendi paraflarını atarlar. Bu durum usulsüzlüklerin artması üzerine 1585'lerden itibaren ortaya çıkmıştır. Bir diğer rûznâmçe türü defter kazasker rûznâmçeleridir. Bunlar Anadolu ve Rumeli kazaskerlerinin yaptığı kadı ve müderris tayinleriyle ilgili bilgileri ihtiva eder. Bunların dışında teşrifat, şehremini, tophâne, mevcudatî, tersane, arpa eminliği ve ıstabl-ı âmire gibi birçok Osmanlı kurumunun rûznâmçecileri ve defterleri vardır.

## BİBLİYOGRAFYA

BA, MAD, nr. 233, s. 75; nr. 559; nr. 2775, s. 145; nr. 6977, s. 1/1; nr. 17893, s. 252-261; BA, TRD, nr. 35, s. 458-459; nr. 62, s. 199-202; nr. 77, s. 230-233; nr. 484, s. 4; nr. 554, s. 48, 70; BA, D. EVM, nr. 26278, s. 126; BA, KK, nr. 3433, 3475; BA, D. KRZ, nr. 33118, 33120; TK, TRD, nr. 576, 974, 1200; İn'âmat Defteri, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. O. 71; Fatih Sultan Mehmed, Kānûnnâme-i Âl-i Osman (haz. Abdülkadir Özcan), İstanbul 2003, s. 10, 17; Ayn Ali Efendi, Risâle-i Vazîfehoran ve Merâtib-i Bendegân-ı Âl-i Osmân (nşr. Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukuki Tahlilleri IX içinde), İstanbul 1996, s. 89-105; Koçi Bey, Risâle (Aksüt), tür.yer.; Abdullah b. İbrâhim, Vâkıât-ı Rûzmerre, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1221, I, vr. 134a, 138b; nr. 1222, II, vr.

108a, 122a-b, 126a-b, 211b-212a; nr. 1223, III, vr. 26a, 50a, 114b; Ahmed b. Mahmûd, Târih, Berlin, Preussische Staatsbibliothek, Orientalische Abteilung, nr. 1209, vr. 229b, 296b, 300b, 310b, 323b-324a, 340b, 370a; Âkif Mehmed, Târîh-i Cülûs-i Sultân Mustafâ-yı Sâlis, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2108, vr. 28b, 41b, 204a, 210b, 213b, 259a; Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 338-339, 353-354, 367-368, 371, 429; Halil Sahillioğlu, "Ruznâmçe", Tarih Boyunca Paleografya ve Diplomatik Semineri: 30 Nisan - 2 Mayıs 1986 Bildiriler, İstanbul 1988, s. 113-139; Ali Akyıldız, Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilâtında Reform: 1836-1856, İstanbul 1993, s. 99, 101-103, 110; Halil İnalcık, "Kazasker Ruznamçe Defterine Göre Kadılık", Adalet Kitabı (ed. Bülent Arı - Selim Aslantaş), Ankara 2007, s. 117-138; Ömer Lütfi Barkan, "İstanbul Saraylarına Ait Muhasebe Defterleri", TTK Belgeler, IX/13 (1979), s. 1-380; D. Howard, "The BBA Ruznâmçe Tasnifi; a New Resoure for the Study of the Ottoman Timar System", TSAB, X/1 (1986), s. 11-18; L. Darling, "Ottoman Salary Registers as a Source for Economic and Social History", a.e., XIV/1 (1990), s. 13-33; Nejat Göyünç, "Tarih Başlıklı Muhasebe Defterleri", Osm.Ar., sy. 10 (1990), s. 1-37; a.mlf., "Timar Ruznâmçe Defterleri'nin Biyografik Kaynak Olarak Önemi", TTK Belleten, LX/227 (1996), s. 127-138.

Erhan Afyoncu

# RÛZNÂME

(روزنامه)

Genel olarak günlük tarzında yazılmış, özel olarak padişahların günlük faaliyetlerinin kaydedildiği tarihî eserlere verilen ad.

Farsça kökenli birleşik bir isim olup rûz ile (gün) nâme (mektup) kelimelerinden oluşmuş ve rûznâmec (rûznâmce) şeklinde Arapça'ya da geçmiştir. Batı dillerindeki journal kelimesi de aynı anlamdadır. Rûznâme günlük gazete için de kullanılmıştır. Osmanlı literatüründe müneccimlerin yıllık takvimlerinden günlük hadiselerin anlatıldığı tarihlere uzanan geniş bir alanda ortaya çıkan değişik türden eserlerle bürokraside günlük gelir ve giderlerin kaydedildiği defterlere rûznâme denilmiştir. Osmanlı maliye teşkilâtında muhasebenin temel defterleri olarak adı zamanla rûznâmçe şekline dönüşmüştür. Öte yandan günlük olayların kaydedilmesi sebebiyle rûznâme adıyla tanınan birçok tarih eserinin varlığı ve sır kâtiplerinin çalışmalarının bu isimle anılması kaynağın önemi ve farkıyla ilgili tesbiti güçleştirmektedir.

Sır kâtiplerinin kaleme aldıkları eserlerine rûznâme adını verdiklerine dair bir kayda rastlanmamıştır. Rûznâme nüshalarında karşılaşılan "vekāyi'nâme, zabt-ı vekāyi-i yevmiyye-i hazret-i cenâb-ı şehriyârî, vekāyi-i yevmiyye, vukūât-ı yevmiyye, mazbata-i yevmiyye, tesvîd-i vukūât" gibi başlıklar veya hiçbir başlık taşımayan notlar sır kâtipleri tarafından muayyen bir ismin belirlenmediğini, kaleme alınan yazıların bir nevi arşiv belgesi olarak düşünüldüğünü göstermektedir. Esasen sır kâtiplerinin yazılarının büyük bir kısmı, düzensiz biçimde düşülmüş kayıtların yer aldığı çeşitli boyutlardaki kâğıtlardan ve temize çekilememiş notların bulunduğu defterlerden meydana gelmektedir. Bunlarda bir yazma eserde mevcut olması gereken unsurlar ve başlıklar bulunmamaktadır. Rûznâmelerin hemen hepsi tek nüshadır, temize çekilmeye çalışılmış metinlerde de karışıklıklar vardır.

Padişah merkezli söz konusu kayıtların bir eser türü şeklinde

tanımlanmasında hükümdarın unvanının rûznâme kelimesiyle birlikte belirtilmesi önemli görülmektedir. Meselâ sır kâtibi Ömer Ağa'nın notlarında herhangi bir başlık ve tanımlama olmamasına rağmen eser Rûznâme-i Sultân Mahmûd Han diye adlandırılmıştır. Sır kâtiplerinin zabıtları dışında hadiselerin günlük olarak aktarıldığı diğer Osmanlı tarih teliflerinin, müellifleri veya başkaları tarafından verilen "vâkıât-ı rûzmerre, cerîde, rûznâme, vak'anâme" gibi adları bulunmaktadır. Bu tür eserler, günlük olduklarına vurgu yapan ve rûznâmeyle eş anlamlı kullanılması mümkün olan "rûzmerre" başlığı altında kategorileştirilebilir. Bu durumda rûznâme tarzı, "özel olarak sır kâtiplerinin padişahın gündelik faaliyetlerini topladıkları eserler için bir tarihî kaynak çeşidi" diye tanımlanabilir.

Enderun odalarının en itibarlısı Has Oda'nın ağaları arasında yer alan sır kâtibi ağa padişahın özel kâtibi durumunda olduğundan gördüğü birçok vazife yanında padişahın günlük gündemini izlemesi ve zabıt altına almasıyla ilgili herhangi bir tâlimata, resmî bir kayda rastlanmamaktadır. XVIII. yüzyılın ilk yarısından itibaren örnekleri bugüne ulaşan rûznâmelerin bazı safhalardan sonra mevcut formu kazandığı söylenebilir. Sır kâtipleri, aldıkları sözlü tâlimat üzerine veya kendiliklerinden çeşitli tarih eserleri meydana getirmişlerdir. Yavuz Sultan Selim'in İran ve Mısır seferlerine sır kâtibi olarak katılan Keşfî Mehmed Çelebi Selîmnâme sahibidir. Sefer günlükleri arasında sır kâtiplerinin kaleminden çıkması muhtemel olan ve "menzilnâme" diye bilinen birtakım eserler bulunmaktadır. IV. Murad'ın 1635'teki Revan seferi günlüğünün (TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 405, vr. 124a-184a [haz. Yunus Zeyrek, Ankara 1999]) doğrudan gün tarihiyle başlaması, her zaman padişahın izlenmesi, otağ-ı hümâyun içindeki gelişmelerin, padişahın sözlü emirlerinin aktarılması ve bazı diplomatik özellikleri dolayısıyla sır kâtibinin kaleminden çıkmış olması muhtemeldir. II. Mustafa'nın, esere Nusretnâme adını koyarak cülûsundan itibaren vak'aları "rûzmerre" yazmasını istediği Silâhdar Fındıklılı Mehmed Ağa sır kâtibi değildi ve Has Oda'da kendisini "müverrih" olarak tanıtmıştı (Nusretnâme, vr. 213b). Sır kâtibi Nedim Ağa, yine II. Mustafa'nın tahta çıkmasından itibaren bazı vak'aları ve özellikle onun 1695'teki Belgrad seferini çok defa gün tarihiyle ve bazan saatleriyle birlikte manzum olarak kaleme almış ve eserin adını Zafernâme-i Gāzî Sultân Mustafa Han bin Ebû Feth Gāzî Sultân Mehmed Hân-ı Râbi' şeklinde bildirmiştir (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Manzum, nr. 1343, vr.

1b-10a).

IV. Mehmed’in emriyle 1058’den (1648) itibaren “tahrîr-i vekāyi‘”e memur edilen ve sır kâtibi olan Abdi Ağa’nın

(Nişancı Abdi Paşa) eseri rûznâme geleneğinin ilk formu olarak değerlendirilebilir. Bizzat padişahın vekāyi‘nâme diye isimlendirdiği çalışma, rûznâme tarzında düzenlenmekle birlikte daha çok, kayda değer bir şey oldukça tarihin yazılmasına dayanıyordu. Burada tarihî gelişmeler gün belirtildikten sonra kaydedilmiştir. Abdi Ağa, asaleten sır kâtibi olmadan önce olduğu gibi Enderun’dan ihraç edildikten sonra da tarihini yazmayı sürdürmüştür. Onun tarihi bu sebeple rûznâmeler arasına alınmamıştır. IV. Mehmed’in, resmî vekāyi‘nüvisliğin ortaya çıktığı aynı dönemde sır kâtibi Abdi Ağa’yı özel tarihçi sıfatıyla görevlendirdiği söylenebilir.

Padişahın günlük gündeminin aktarıldığı rûznâmelerde onun resmî hayatıyla ilgili açık, özel hayatıyla ilgili kapalı bilgiler yer alır. Muntazam bir program dahilinde sur içi / saray içi veya saray dışı / sur dışındaki faaliyetler, gidilen biniş yerlerinde ve bulunulan mekânlarda yapılan işler kısaca açıklanır. İmparatorlukta ve İstanbul’da, kışlık veya yazlık saraylarda cereyan eden çok önemli gelişmelerden (büyük tayinler, kararlar, kabuller, dış ve iç politikadaki önemli gelişmeler, bütün merasimler, yangın ve deprem gibi doğal âfetler, doğumlar, ölümler) mutlaka bahsedilir. Padişahın bizzat katıldığı halka açık törenlerde ayrıntılar daha fazla, daha dar çerçevede yapılan merasimlerde ayrıntılar daha azdır. Bu kabul ve merasimlerin başlıcaları cülûs, kılıç alayı, cuma selâmlığı, bayram, mevlidi şerif, paşa kapısı ziyafeti, hırka-i şerif ziyareti, sancak, surre ihracı, arefe, Gülhâne, Eski Saray resimleri, donanmanın uğurlanışı ve karşılanışı, kalyonun denize indirilmesi, elçi kabulü, doğum, nakl-i hümâyun tebrikleri, vefat tâziyeleri, tevcîhat rikâbları, rûz-ı Hızır ziyafeti, üç ayların, kandil gecelerinin tebriki, şehzade ve sultanlarla ilgili çeşitli törenlerdir. Rûznâmelerde sadrazamlarla olağan veya olağan üstü görüşmelerin, meşveret meclislerinin gündemine dair sınırlı bilgiler de aktarılır. Bazı rûznâmelerde padişahın günlük programı saat üzerinden, bazılarında ise beş vakte göre bildirilir.

Padişahın katıldığı resmî programları başta vekāyi‘nâmeler olmak üzere

diğer tarih eserlerinden bir ölçüde izlemek mümkündür. Rûznâmelerin önemi tarih teliflerinde hiç bahsedilmeyen gelişmelerin, ziyaret trafiğinin, gizli buluşmaların, tebdil gezilerinin ve az da olsa görüşmelerin gerçek gündeminin takip ediliyor olmasıdır. Gelişen aynı günlü olayların saray içinden nasıl bilindiğinin / görüldüğünün anlaşılması bakımından da bunlar son derece önemlidir. Rûznâmelerde padişahların zevkleri, ibadet alışkanlıkları, izledikleri sportif faaliyetler (süvari ciridi, tomak vb.), dinledikleri müzikler ve daha genelde kişilikleri hakkında önemli ipuçları yer almaktadır. Sır kâtiplerinin çalışmaları İstanbul şehir tarihi için de en önemli kaynaklar arasındadır. İsmiyle ve yeriyle belirtilen saraylar, yalılar, askerî yapılar, hanlar, çarşılar, mesire vb. topografik öğeler İstanbul'un panoramik görünüşüyle ilgili emsalsiz malzeme sağlar. Bazı temize çekilmiş rûznâme nüshalarında yazma eserlerin başlangıcındaki klasik rükünler (besmele-hamdele-salvele) mevcuttur. Gün, ay ve zamanla ilgili kısaltmalar veya rumuzlar kullanılır. Bilinen forma göre düzenlenmiş ilk rûznâme I. Mahmud'un cülûs tarihinden (1730) itibaren tutulmuştur.

Sır Kâtiplerinin Rûznâmeleri. 1. Sır kâtibi Hıfzî Ağa, Rûznâme-i Sultân Mahmûd Han (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1977/III, vr. 37b-68b). I. Mahmud'un günlüğü olup 15 Rebîülevvel 1143 - 27 Safer 1144 (28 Eylül 1730 - 31 Ağustos 1731) tarihlerini ihtiva eder. Patrona isyanı sonucu tahtı bırakan III. Ahmed'in son beş gününü de içine alır. Rûznâmenin bulunduğu kısmın derkenarlarında isyan sırasında saraya gelen ve gönderilen bazı mektup, tezkire sûretleri kaydedilmiştir. İsyancıların saraya elçiler yolladıklarını bildiren satırlardan sonra on satırlık bir yer boş bırakılmış, 19 Rebîülevvel (2 Ekim) Pazartesi gecesi tahta çıkan I. Mahmud'un cülûsuyla yeniden başlanmıştır. İlk aylarda gün atlamaları olduğu halde son aylara doğru bunlar azalmaktadır. İsyancıların düzenlenen bir planla ortadan kaldırılmasıyla ilgili gelişmelere ayrıntılı biçimde yer verilmiştir. Buradaki gün tarihli bilgiler çeşitli adlarla anılan Târîh-i Kâtibü's-sır adlı eserinde çok daha ayrıntılı şekilde yer alır (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1315-1316; eserin Salâhî Efendi tarafından temize çekilmiş nüshaları olan Süleymaniye [Reşîd Efendi] ve Millet [Ali Emîrî Efendi] kütüphanelerindeki yazmalara dayalı neşri Bekir Sıtkı Baykal tarafından yapılmıştır, bk. bibl.). Rûznâme metninin çeviri yazısı İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü'nde mezuniyet tezi olarak hazırlanmıştır (Patrona Halil İsyanı'na ve Mahmud I Devrine Âit Tarihçe, haz. Şükran Çınar, 1974). Sır kâtibi

Hıfzî ve Salâhî'nin I. Mahmud'la ilgili bir diğer rûznâmesi 1 Muharrem 1148 - 25 Cemâziyelevvel 1151 (24 Mayıs 1735 - 10 Eylül 1738) tarihlerini ihtiva eder (İÜ Ktp., TY, nr. 2518, vr. 2b-198b). Bu rûznâmeye "zabt-ı vekāyi-i yevmiyye-i cenâb-ı hazret-i şehriyârî, zabt-ı vekāyi-i şehriyârî" isimleri verilmiştir. Çerçevesiz olan nüshanın tebyiz amacıyla hazırlandığı, ancak çeşitli tashih ve eklemeler dolayısıyla müsvedde şeklinde kaldığı görülmektedir. Tarihlemede pek az karışıklık vardır. Başlıklar ve tarihler kırmızı renkli yazılarla belirlenmiştir. Metnin birdenbire kesildiği kâğıdı takip eden yaklaşık on yaprak kesilmiştir. Yazı bulunması muhtemel bu sayfalardan sonra boş varaklar mevcuttur. Sır kâtibi Hıfzî Ağa 23 Safer 1151'de (12 Haziran 1378) görevini Salâhî'ye devretmişti. Onun halefi Ömer Ağa 25 Cemâziyelâhir 1153'te (17 Eylül 1740) sır kâtipliğine getirilmiş olduğundan sır kâtibinin 1731-1735 ve 1738'den sonraki notlarının bugün için kayıp olduğu anlaşılmaktadır.

2. Sır kâtibi Ömer Ağa, Rûznâme-i Sultân Mahmûd Han (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Tarih, nr. 423, vr. 1b-220b). I. Mahmud'un günlüğü olup 25 Cemâziyelâhir 1153 - 23 Rebîülâhir 1163 (17 Eylül 1740 - 1 Nisan 1750) tarihlerini ihtiva eder. Kadılık vazifesinde iken Medine'de vefat eden müellif Kadı Ömer olarak da anılır. Kırmızı çerçeveli temize çekilmiş nüshadır. Başlıklar, üzerine çekilen çizgilerle günler, derkenarda rakamla olmak üzere yıllar kırmızı mürekkeple yazılıdır. Bazı kenar notları da bulunan nüshada muhtemelen ciltleme sırasında varakların yerleri karıştırılmıştır. Rûznâmenin çevriyazıları İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü'nde mezuniyet tezi olarak hazırlanmıştır (Özcan Özcan, 1965; Yavuz Oral, 1966; Kamuran Bayrak, 1972).

3. Sır kâtibi Kahvecibaşı Ahmed Bey v.dğr., Rûznâme-i Sultân Osmân Hân-ı Sâlis (TSMA, nr. E 12358, s. 1-11). 8 Şâban - 6 Şevval 1168 (20 Mayıs - 16 Temmuz 1755; s. 1-5) ve 18 Zilkade - 23 Zilhicce 1168 (26 Ağustos - 30 Eylül 1755; s. 8-11) tarihlerini ihtiva etmektedir. 6 ve 7. sayfalar boştur. Rûznâmenin ilk kısmını kaleme alan sır kâtibinin ismi şimdilik belli değildir. Altıncı sayfada belirtildiği üzere rûznâmenin ikinci parçası Kahvecibaşı Ahmed Bey'e aittir ve onun kahvecibaşılıktan sır kâtipliğine terfi ettiği anlaşılmaktadır.

4. Sır kâtibi Abdullah Efendi v.dğr., Rûznâme-i Sultân Mustafa Hân-ı Sâlis

(TSMA, nr. E 12359, vr. 1b-40b). 16 Safer 1171 - 25 Rebîülevvel 1177 (30 Ekim 1757 - 3 Ekim 1763) tarihlerini kapsamaktadır. Müsvedde olan nüshadaki bir kayıtta (vr. 1a) metnin 25 Cemâziyelâhir 1178'e

(20 Aralık 1764) kadar geldiği öğrenilmekte, böylece bir araya getirilerek cilt yapılmış kâğıtların eksik olduğu ortaya çıkmaktadır. 3 Şevval 1171 (10 Haziran 1758) tevcîhatında Cebeciler kitâbeti sır kâtipliğinden çırağ olan Abdullah Efendi'ye tevcih edilmişti (Vâsıf, I, 115-116). 6 Şevval 1174'te (11 Mayıs 1761) sır kâtibi değişmişti. Sır kâtibinin ismi / isimleri şimdilik belli değildir. III. Mustafa'nın cülûs gününden itibaren tutulan rûznâmede yaklaşık on bir aylık süreyi kapsayan varaklar eksiktir. Rûznâmenin çevriyazısı Yunus Irmak tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır (III. Mustafa Rûznâmesi [1171-1177/1757-1763], 1991, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın III. Mustafa devrine ait rûznâme sahibi olarak andığı Kahvecibaşı Mustafa Nakşî Efendi'nin eserinden iz yoktur ve onun aktardığı satırlardan Târîh-i Nakşî'nin sır kâtibi rûznâmesi olmadığı anlaşılmaktadır.

5. Sır kâtibi Mustafa Ağa, Rûznâme-i Sultân Abdülhamîd Han (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim M. Cevdet, nr. O. 121, vr. 1b-48b). I. Abdülhamid'in günlüğü olup 2 Cemâziyelevvel - 29 Zilhicce 1188 (11 Temmuz 1774 - 2 Mart 1775) tarihlerini ihtiva etmektedir. Takdim amacıyla temize çekilmiş nüshadır. Çevriyazısı İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü'nde mezuniyet tezi olarak hazırlanmıştır (Abdülhamîd I. Hakkında 8 Aylık Rûznâme [1188/1774-1775], haz. Necati Öndikmen, 1952).

6. Sır kâtipleri İsmâil Zihni, Ebûbekir Sıdkî, Bolevî İbrâhim efendiler, Rûznâme-i Sultân Abdülhamîd Han (TSMA, nr. E 12360/1-17). I. Abdülhamid'e aittir. On beş parça kâğıt ve biri yedi, diğeri yirmi beş varaklık iki defterden oluşan rûznâme müsvedde halindedir. İlk defter ve bazıları arkalı önlü yazılmış kâğıtlar (nr. E 12360/1-16) 16 Rebîülâhir 1192 - 8 Zilhicce 1193 (14 Mayıs 1778 - 17 Aralık 1779) tarihlerini ihtiva etmektedir ve arada bazı ay ve günler eksiktir. 1 Muharrem 1197 - 9 Receb 1203 (7 Aralık 1782 - 5 Nisan 1789) tarihlerini içine alan ikinci defter (nr. E 12360/17, vr. 1b-25b) padişahın vefatının iki gün öncesine kadar gelmektedir. Sır kâtibi Ebûbekir Sıdkî 5 Şâban 1199'da (13 Haziran 1785)

vazifeyi Bolevî İbrâhim'e (Hoca İbrâhim Feyzî) devretmişti (vr. 12a). Bazı gün tarihlerinin sonradan konulmuş olması, çeşitli çıkmalar yapılması ve yazının bozulması sebebiyle rûznâmede birtakım güçlükler ve karışıklıklar mevcuttur.

7. Sır kâtibi Bolevî İbrâhim Efendi, Rûz-nâme-i Sultân Selîm Hân-ı Sâlis (TSMA, nr. E 12357, vr. 1b-8b). 1 Rebîülâhir 1204 - 9 Receb 1205 (19 Aralık 1789 - 14 Mart 1791) tarihlerini ihtiva etmektedir. Sır kâtibi Bolevî İbrâhim vazifesini 9 Receb 1205'te (14 Mart 1791) sır kâtibi olan Ahmed Fâiz'e devretmişti. Notların ilk şeklidir ve tek nüshadır.

8. Sır kâtibi Ahmed Fâiz Efendi, Rûznâme-i Sultân Selîm-i Hân-ı Sâlis (TSMA, nr. D 10749, s. 1-227). 9 Receb 1205 - 29 Şâban 1217 (14 Mart 1791 - 25 Aralık 1802) tarihlerini ihtiva etmektedir. Temize çekilmeye çalışılmış nüshadır ve yıllar itibariyle bugüne ulaşan en geniş rûznâmedir. Tahsin Öz'ün bu nüshaya dayanarak başladığı neşir (bk. bibl.) tamamlanamamıştır. Rûznâmenin bütün metninin çevriyazısı, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü'nde yüksek lisans tezi olarak hazırlanmış ve basılmıştır (III. Selim'in Sırkâtibi Ahmed Efendi Tarafından Tutulan Rûznâme, haz. V. Sema Arıkan, Ankara 1993). Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'ndeki (nr. 4819/7) muhtemelen Enderun mensubu biri tarafından yazılan tarih İ. Hakkı Uzunçarşılı tarafından rûznâme adıyla yayımlanmıştır (bk. Belleten, XXXVII /148 [1973], s. 607-662). Söz konusu notlar sır kâtibi çalışması değildir ve rûzmerre tarifine uygundur. Ahmed Fâiz Efendi'nin III. Selim'e ait "selh-i Şâban" 1217 - 11 Cemâziyelevvel 1221 (25 Aralık 1802 - 27 Temmuz 1806) tarihlerini ihtiva eden diğer bir rûznâmesi Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bulunmaktadır (Millî Emlâk'tan Devralınan Defterler, nr. 11, s. 8-51). Rûznâmenin yer aldığı defter birden fazla sır kâtibinin günlük notlarının temize çekilmesiyle meydana gelmiştir. Ebatlarıyla klasik bir arşiv defteri görünümünde olan nüsha okunaklı nesih hattıyladır. Ahmed Fâiz'in notlarının çevriyazısı, Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Arşivcilik Bölümü'nde lisans tezi olarak hazırlanmıştır (III. Selim'in Ruznamesi, haz. Adem Mehmetoğlu - Semih Ceylan, 2000). Sır kâtibi Ahmed Fâiz Efendi 1807'de Kabakçı isyanı sırasında çatıdan çatıya kaçarken düşmüş ve öldürülmüştür.

9. Sır kâtibi Ârif Muhît / Fennî Bey, Rûznâme-i Sultân Mustafa Hân-ı Râbi‘

(TSMA, nr. E. 1086, s. 1-4). 1-29 Şevval 1222 (2-30 Aralık 1807) tarihini ihtiva eder, arkalı önlü iki varaktan oluşan notlar müsvedde halindedir. Gün rakamları genelde belirtilmemiş, “ferdâsı” girişiyle padişahın günlük programı kayıt altına alınmıştır. Aynı sır kâtibinin IV. Mustafa’yla ilgili diğer rûznâmesi Başbakanlık Osmanlı Arşivi’nde yer alır (Millî Emlâk’tan Devralınan Defterler, nr. 11, s. 52-61). 23 Zilhicce 1222 - 2 Cemâziyelâhir 1223 (21 Şubat - 26 Temmuz 1808) tarihlerini içine alır. Sır kâtibi Ârif Muhît Bey, 24 Muharrem’den (22 Mart) 17 Safer 1223’e (14 Nisan 1808) kadar işlerin çokluğu sebebiyle günlük olayların yazılamadığını belirtmektedir. Sır kâtibi Ârif Muhît Bey, Alemdar Mustafa Paşa Vak‘ası esnasında öldürülmüştür (1223/1808).

10. Sır kâtibi Feyzullah Efendi, Rûznâme-i Sultân Mahmûd Hân-ı Sânî (Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Millî Emlâk’tan Devralınan Defterler, nr. 11, s. 67-78). 4 Cemâziyelâhir - 7 Zilhicce 1223 (28 Temmuz 1808 - 24 Ocak 1809) tarihlerini kapsamaktadır. Üç padişah devrindeki bazı sır kâtiplerinin notlarını bir araya getirip aynı defterde temize çeken kişinin adı belirtilmemiştir. Rûznâmeleri ihtiva eden bu nüshada az da olsa bazı karalamalar ve karışıklıklar mevcuttur.

Metnin tamamı tıpkıbasımla birlikte yayımlanmıştır (Mehmet Ali Beyhan, Saray Günlüğü [1802-1809], İstanbul 2007). En önemli Osmanlı tarih kaynaklarından biri olan rûznâmelerden bugüne ulaşan metinler II. Mahmud devrinin ilk yılına ait notlarla birlikte sona ermektedir. Sır kâtiplerinin yerini alan mâbeyin başkâtipleri bu usulü izlememişler, görevden ayrıldıktan sonra daha çok hâtırat türü kabul edilebilecek tarih çalışmaları kaleme almışlardır. Bunlar arasında Abdülhamid Ferid Efendi / Paşa, Âtıf Bey, Küçük Said Efendi / Paşa, Tahsin Efendi / Paşa, Ali Cevat (Açıkalın), Halit Ziyâ (Uşaklıgil) ve Ali Fuat’ın (Türkgeldi) eserlerini belirtmek mümkündür.

## BİBLİYOGRAFYA

Rûznâme, TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 405, vr. 124a-184a (IV. Sultan Murâd’ın Revân ve Tebriz Seferi Rûznâmesi [haz. Yunus Zeyrek], Ankara 1999); Abdurrahman Abdi Paşa Vekāyi‘nâme’si (haz. Fahri Çetin Derin, doktora tezi, 1993), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, vr. 2a-b,100b-101a; Silâhdar, Nusretnâme: Tahlil ve Metin (haz. Mehmet Topal, doktora tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, vr. 9b, 13a, 28a-b, 49b, 57b, 61a, 64b, 92b, 94a, 101a, 213b; Mustafa Nedim, Zafernâme, Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 1343, vr. 1b-10a; Destârî Sâlih Tarihi: Patrona Halil Ayaklanması Hakkında Bir Kaynak (nşr. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1962, s. 2 vd.; Vâsıf, Târih, I, 115-116; Levend, Gazavatnâmeler, s. 132-133, 176-177; Bekir Kütükoğlu, Vekayi‘nüvis: Makaleler, İstanbul 1994, s. 197; Fikret Sarıcaoğlu, Kendi Kaleminden Bir Padişahın Portresi: Sultan I. Abdülhamid (1774-1789), İstanbul 2001, s. XXIII-XXV; Erhan Afyoncu, Tanzimat Öncesi Osmanlı Tarihi Araştırma Rehberi, İstanbul 2007, s. 105-107; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, “Vekayii Sultanî Tarihi

Nakşî”, TTEM, yeni seri I/2 (1929), s. 12-15; a.mlf., “Topkapı Sarayı Arşivi 4819: Üçüncü Sultan Selim Zamanında Yazılmış Dış Ruznâmesinden 1206/1791 ve 1207/1792 Senelerine Âit Vekayi”, TTK Belleten, XXXVII /148 (1973), s. 607-662; Tahsin Öz, “Selim III. ün Sırkâtibi Tarafından Tutulan Rûzname”, TV, III/13 (1944), s. 26-35; III/14 (1944), s. 102-116; III/15 (1949), s. 183-199; Atsız, “İstanbul Kütüphanelerinde Tanınmamış Osmanlı Tarihleri”, Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni, VI/1-2, Ankara 1957, s. 73-74.

Fikret Sarıcaoğlu

# RÛZRÂVERÎ

(الروذراوري)

Ebû Şücâ‘ Zahîrüddîn Muhammed b. Hüseyn b. Muhammed (Abdillâh) er-Rûzrâverî (ö. 488/1095)

Abbâsî veziri, edip ve tarihçi.

437 (1045-46) yılında Ahvaz’a bağlı Kengever’de doğdu. Hemedan yakınlarındaki Rûzrâver’e nisbetle Rûzrâverî diye meşhur olmuştur. Tahsilini Bağdat’ta Ebû İshak eş-Şîrâzî’nin de aralarında bulunduğu âlimlerden fıkıh, hadis ve Arap dil ilimlerini okuyarak tamamladı. Halife Kāim-Biemrillâh tarafından vezir tayin edilen babası Ebû Ya‘lâ Hüseyin b. Muhammed, göreve başlamadan vefat edince (460/1066) Kāim-Biemrillâh onunla yakından ilgilendi. Rûzrâverî, 471’de (1078-79) Nizâmülmülk’ün isteği üzerine Muktedî-Biemrillâh tarafından azledilen Fahrüddevle İbn Cehîr’in yerine vezir tayin edildi. Fakat Benî Cehîr ailesinin Nizâmülmülk’le ilişkilerini düzeltmesi ve Fahrüddevle’nin oğlu Amîdüddevle İbn Cehîr’in vezirliğe getirilmesi (472/1079) dolayısıyla bu görevi kısa sürdü. Amîdüddevle İbn Cehîr’in azledilmesinden sonra Şâban 476’da (Aralık 1083 - Ocak 1084), tekrar vezirliğe getirildi ve kendisine “Zahîrüddin” lakabı verildi. Bu görevi, 19 Safer veya Rebîülevvel 484 (12 Nisan veya Mayıs 1091) tarihinde Selçuklu Sultanı Melikşah ile Vezir Nizâmülmülk’ün isteğiyle halife tarafından azledilinceye kadar sürdü. Ardından halkın kendisine aşırı ilgi göstermesi yüzünden bir süre evinde göz hapsinde tutuldu. Bu sırada çıktığı hac yolculuğundan dönünce Bağdat’a girmesi yasaklandığı için Rûzrâver’e gitti ve iki yıl orada kaldı. 487’de (1094) hac maksadıyla tekrar yola çıktı. Katıldığı hac kafilesinin uğradığı bedevî saldırısından sağ kurtulan Rûzrâverî hac dönüşü Medine’ye yerleşti. Cemâziyelâhir 488’de (Haziran 1095) burada vefat etti ve Cennetü’l-bakī‘da defnedildi. Oğlu Rebîbüddevle, Abbâsî ve Selçuklu devletlerinde vezirlik yapmıştır.

Kaynaklarda iyilik sever, adaletli ve iyi bir yönetici olarak zikredilen

Rûzrâverî’nin 600.000 dinar tutarındaki malını cami yapımı ve yoksullara yardım gibi çeşitli hayır hizmetleri için sarfettiği belirtilmektedir (İbnü’l-Cevzî, IX, 90). Bağdat’ta Sünnîler ile Şiîler arasında ortaya çıkan anlaşmazlıklarda yatıştırıcı rol oynamıştır. Edip ve şair olduğu gibi hat sanatında da mahirdi. Divanından bazı parçalar kaynaklarda yer almaktadır. Onun azledildikten sonra kendisi için söylediği, “Vezir olduğunda bir tek düşmanı yoktu, görevden alındığında tek bir dostu kalmamıştı” anlamındaki mısraı meşhurdur (İmâdüddin el-İsfahânî, I, 77).

Rûzrâverî aynı zamanda Ẕeylü Tecâribi’l-ümem adlı eseriyle bilinmektedir. 369-389 (980-999) yıllarını ihtiva eden bu çalışmasında Rûzrâverî, Abbâsî halifeleri Tâi‘-Lillâh ve Kādir-Billâh dönemlerini, Büveyhî hükümdarlarından Adudüddevle, Müeyyidüddevle, Şerefüddevle, Samsâmüddevle, Fahrüddevle ve Bahâüddevle’nin faaliyetlerini anlatmış, çeşitli olayların yanı sıra Bizans ve Fâtımîler’le münasebetler konusunda bilgi vermiştir. Eser Henry F. Amedroz ve David S. Margoliouth tarafından Tecâribü’l-ümem’le beraber neşredilmiş (Kahire 1334, III, 1-332; Bağdat 1969), daha sonra her iki eser İngilizce tercümeleriyle birlikte yeniden yayımlanmış (The Eclipse of the ‘Abbasid Caliphate, Oxford 1921, VI, 1-358), ayrıca Ebü’l-Kāsım İmâmî tarafından yine Tecâribü’l-ümem ile birlikte neşredilmiştir (Tahran 1407/1987, VII, 5-391). Esere Muhammed b. Abdülmelik el-Hemedânî’nin ez̠-Ẕeyl ʿalâ Târîḫi’l-vezîr Ebî Şücâʿ er-Rûẕrâverî adıyla yazdığı zeyil günümüze kadar gelmemiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

İmâdüddin el-İsfahânî, Ḫarîdetü’l-ḳaṣr: el-Ḳısmü’l-ʿIrâḳī (nşr. M. Behcet el-Eserî - Cemîl Saîd), Bağdad 1375/1955, I, 77-87; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam, IX, 90-94; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, X, 109, 130, 186-187; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 134-137; İbnü’t-Tıktakā, el-Faḫrî, s. 297-299; Safedî, el-Vâfî, III, 3-4; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), IV, 136-140; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 150-151; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIX, 27-31; Seyfeddin Hacı b. Nizâm Akīlî, Âs̱ârü’l-vüzerâʾ (nşr. Celâleddin Hüseynî Urmevî), Tahran 1337 hş., s. 140-141; Nâme-i Dânişverân-ı Nâṣırî, Kum, ts. (Dârü’l-fikr), V,

51-72; M. Müsfir ez-Zehrânî, Niẓâmü'l-vizâre fi'd-devleti'l-ʿAbbâsiyye, Beyrut 1406/1986, s. 147-150; K. V. Zetterstéen, "Rûzrâverî", İA, IX, 793; C. E. Bosworth, "al-Rūd͟hrāwarī", EI² (İng.), VIII, 586-587.

Casim Avcı

# RÜBÂB

(رباب)

II. Meşrutiyet'te yayımlanan edebî, içtimaî, felsefî dergi.

Devrin kültür ve edebiyat hayatını en iyi yansıtan dergilerdendir. 25 Kânunusâni 1327 - 15 Mayıs 1330 (7 Şubat 1912 - 28 Mayıs 1914) tarihleri arasında bazı aksamalarla haftalık ve on altı sayfa olarak 116 sayı yayımlanmıştır. Sahibi aslen Manisalı olan Yemen Nâibi Âsımefendizâde Cemal Nâdir'dir. Bu zat kardeşi Şeyh Abdurrahman Sâmi ile birlikte sekiz sayı devam eden tasavvufî muhtevalı Mihverü'l-ulûm (1911-1912) ve Manisalı Halil Hilmi ile beraber beş sayı çıkan Musavver İslâm Salon Mecmuası (1914) adlı dergileri de neşretmiştir. Tevfik Fikret'in Rübâb-ı Şikeste'sini çağrıştıran derginin adına yönelik bir eleştiri üzerine Cemal Nâdir, bu ismi Gördüslü Hüseyin Hüsnü ile birlikte bulduklarını, Tevfik Fikret'ten bu hususta izin aldıklarını ve kendisinden derginin müdürlüğünü yapmasını istediklerini, fakat şairin bunu kabul etmediğini belirtmiştir (c. II, nr. 62, s. 298-299).

"Rübâb'ın Mesleği" başlıklı takdim yazısında Cemal Nâdir mecmuanın yalnız edebiyata hizmet etmek, edebiyatı yüceltmek için çıkarıldığını vurgulamış, edebî faaliyetleriyle tanınmış isimleri bir araya toplayarak genç nesillerin bu yolla beslenmesini ve özellikle kadınların fikren aydınlatılmasını amaçladıklarını söylemiştir. Dergi, belli bir edebî anlayışı takip etmek yerine hem ferdiyetçi hem sosyal faydacı anlayışlara sayfalarını açmıştır. Meselâ şiire

toplumsal sorunları asla sokmayan Ahmed Hâşim de, vatanı terennüm etmeyen şeyleri edebiyattan saymayan İlyas Mâcid de Rübâb'ın yazar kadrosundadır. Ancak genel çizgisi itibariyle o yıllarda Hüseyin Rahmi'nin (Gürpınar) temsil ettiği popüler edebiyat anlayışına karşı olduğu dikkatten kaçmamaktadır.

Derginin ilk edebî müdürü Feyzullah Sâcid, Türk Ocağı'nın kurucularından olup Millî Edebiyat hareketi doğrultusunda bir sanat anlayışına sahiptir. Onun yerine gelen Şehabeddin Süleyman ise Fecr-i Âtî'nin kurucularından olduğu için bu devrede Fecr-i Âtî mensuplarının çoğu derginin yazı kadrosunda yer almıştır. Dergide bir taraftan Yakup Kadri'nin (Karaosmanoğlu) Genç Kalemler'in yürüttüğü yeni lisan hareketine karşı hücumlarına yer verilirken diğer taraftan İlyas Mâcid'in "Yeni Lisanla Mektup Yazmak Sanatı" başlıklı yazıları yayımlanmıştır (nr. 38-39). Yeni ve millî bir edebiyat kurma iddiasındaki Nâyîler (Nesl-i Âtî, Yeni Nesil) Fecr-i Âtî'ye karşı mücadeleyi Rübâb'da başlatmıştır. Yeni edebî gruplaşmalar içinde yer almayan Ahmed Reşid (Rey), Tevfik Fikret, Cenab Şahabeddin gibi Edebiyât-ı Cedîdeciler'le her yeni dönemde üstat olarak anılan Recâizâde Mahmud Ekrem ve Abdülhak Hâmid de dergiyi yazılarıyla desteklemişlerdir. 102. sayı ölümü dolayısıyla Recâizâde özel sayısı olarak çıkarılmıştır.

Rübâb, farklı siyasî görüş mensuplarına sayfalarını açtığı için dönemin tam bir aydın mahfili olmuştur. Yazarları arasında Şehabeddin Süleyman, Abdullah Cevdet gibi Osmanlı Demokrat Fırkası'na; Hüseyin Sîret (Özsever), Refik Halit (Karay), Rıza Tevfik (Bölükbaşı) gibi Hürriyet ve İtilâf Fırkası'na; Memduh Süleyman, Lem'i Nihad gibi Osmanlı Sosyalist Fırkası'na; Celâl Sahir (Erozan), Hamdullah Suphi (Tanrıöver) gibi İttihat ve Terakkî Fırkası'na mensup veya yakın kimseler bulunmaktadır. Aristokrat sanat anlayışı ile popüler sanat anlayışının kapışması anlamındaki, Şehabeddin Süleyman (nr. 51, 54, 62) ve Mevhibe Ziya (nr. 54, 56) imzalarıyla başlayan Hüseyin Rahmi'nin Cadı romanı etrafındaki uzun kalem mücadelesi de (nr. 61, 62, 82, 83) Rübâb'da yapılmış ve derginin 84. sayısında on yedi edibin bu konu etrafındaki görüşlerine yer verilmiştir. Dergideki tartışmalardan biri de Kılıçzâde Hakkı'nın kalemiyle İştihâd'da (İctihad) başlayan (nr. 3/92) tesettür meselesi etrafındadır (nr. 106-111). Balkan savaşlarıyla ilgili edebî metinlerin yer aldığı derginin 41. sayısı Hilâl-i Ahmer menfaatine yayımlanmıştır. Rıza Tevfik'in sanat sistemleri ve estetikle ilgili çeşitli meselelere değinen yazılarının da devrin önemli yazılarından kabul edilmesi gerekir. Dergi resimli oluşuyla, çocuklara ve kadınlara yönelik yayınlara ilgi göstermesiyle, bir moda halini alan mensur şiir türüne geniş yer vermesiyle de devrinin basın yayın, kültür ve edebiyat hayatına bir ayna olmuştur. Rübâb'da görülen diğer imzalardan

bazıları şunlardır: Mehmed Hâdî, Ayın Nâdir (Ali Ekrem Bolayır), Abdülhak Hayri, Alâeddin Paşazâde Samih Fethi (M. Turhan Tan), Bekir Fahri (İdiz), Fazıl Ahmet (Aykaç), Faik Âli (Ozansoy), Hakkı Tahsin, Hakkı Tarık (Us), Halit Fahri (Ozansoy), Hasan Saîdülmevlevî, Hemedânîzâde Ali Naci (Karacan), Hüseyin Suad (Yalçın), İhsan Raif, Selâhattin Enis (Atabeyoğlu), Emin Bülend (Serdaroğlu), Süleyman Sırrı, Tahsin Nahit, Yaşar Nezihe (Bükülmez).

BİBLİYOGRAFYA :

Rübâb, İstanbul 1327-1330; Nâzım H. Polat, Rübâb Mecmuası ve II. Meşrutiyet Dönemi Türk Kültür, Edebiyat Hayatı, Ankara 2005; a.mlf., "Yeni Nesil Tarafından Rübab Mecmuasında Fecr-i Ati'ye Karşı Yürütülen Mücadele", TDA, sy. 19 (1982), s. 138-153.

Nazım H. Polat

# RÜ’BE b. ACCÂC

(رؤبة بن العجّاج)

Ebü’l-Cahhâf (Ebû Abdillâh) Rü’be b. Abdillâh el-Accâc b. Rü’be b. Lebîd et-Temîmî es-Sa‘dî (ö. 145/762)

Arap recez şiirinin en büyük temsilcisi kabul edilen şair.

65 (685) yılında doğdu. Rü’be adındaki üç şairden (Âmidî, s. 121) biri olup Temîm kabilesinde ilim ve edebiyatta ün yapmış bir aileye mensuptur. Amcası Abbas b. Rü’be şiir ve ahbâr rivayetiyle nesep ilminde, babası Accâc recez şiirinde Temîm’in önde gelen simalarındandır. Baba ve oğul Accâcân diye anılır. Annesinin ölümü üzerine babasının evlendiği Akreb adındaki üvey annesinden çok sayıda kardeşi oldu. Gençliğinde babasının develerini otlatan Rü’be’nin üvey annesiyle ve buna bağlı olarak babasıyla olan bozuk ilişkileri şiirlerine yansımıştır. Bunun sebebi, babasına ait develerin üvey annesi tarafından kendi çocukları arasında bölüştürülmüş olmasıdır (Gānim Cevâd Rızâ, s. 31-33). Hayatının büyük bir kısmını çölde geçiren Rü’be’nin küçük yaşta şiir yeteneği ortaya çıkınca babası onu Halife Velîd b. Abdülmelik’in yanına götürdü. 97 (716) yılında Halife Süleyman b. Abdülmelik’in, Cerîr b. Atıyye ve Ferazdak’ın da iştirak ettiği hac yolculuğuna katıldı. Muhtemelen bu olay onun bir övgü şairi olarak kariyerinin başlangıcı olmuştur. Daha sonra doğu bölgelerine, Horasan, Kirman ve Sind’e bir methiye şairi veya bir asker, hatta bir tâcir olarak seyahatler yaptı. Hayatının sonraki dönemlerinde Basra’ya yerleşen Rü’be, Irak valilerinin hizmetine girdi, onları urcûzeleriyle övdü. Başta Emevî halifelerinden Hişâm b. Abdülmelik, Velîd b. Yezîd ve Mervân b. Muhammed olmak üzere kumandan, vali, kadı gibi pek çok Emevî devlet adamına methiyeler yazdı. Onun özellikle Mesleme b. Abdülmelik’i öven şiirlerinde Ezd kabilesine ve bütün Güney Arapları’na karşı aşırı bir taassup içine girdiği görülmektedir. Saltanatın Abbâsîler’in eline geçmesi üzerine Rü’be öldürüleceği korkusuna kapılınca Ebû Müslim-i Horasânî onun bu korkularını gidermeye çalıştı (Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, XX, 362). İlk Abbâsî halifesi Ebü’l-Abbas es-Seffâh da ona iyi davrandı, Rü’be halifeyi 400

beyte varan bir urcûzesiyle övdü. Daha sonra da Abbâsî halifelerine ve hânedanın ileri gelenlerine methiyeler yazdı. Bu sırada Basra'da oturmakta olan Rü'be, Hz. Hasan'ın torunu İbrâhim b. Abdullah'ın Halife Mansûr'a karşı ayaklanması esnasında ayaklanmanın olumsuzluklarından kurtulmak amacıyla çöle gitti ve çok geçmeden orada vefat etti.

Rü'be'nin uzun şiirlerinin neredeyse tamamı recez-meştûr formundadır. Klasik methiyede görülen nesîb-rahîl-medîh biçimindeki üçlü yapı Rü'be'nin övgülerinde de büyük ölçüde korunmuştur. Rü'be, aynı zamanda çölde dili bozulmamış bedevîler arasında yetişmesi sebebiyle dil alanında da bir otoriteydi. II. (VIII.) yüzyılın başlarından itibaren Basra'da yeni kurulmaya başlanan dilciler grubu için lengüistik alanda çok önemli bir kaynak rolü oynamıştır. Zira dilciler tarafından derlenmeye çalışılan nâdir ve garîb kelimeler açısından çok zengin bir birikime sahipti. Fakat sıkça ve itinayla kullandığı bu tür kelimeler yüzünden şiirleri kavranamıyor, ancak Ebû Amr b. Alâ, Yûnus b. Habîb ve Halef el-Ahmer, Ebû Ubeyde et-Teymî gibi seçkin dilciler tarafından anlaşılabiliyordu. Rü'be, dilcilerin daha çok ilgisini çekmek amacıyla sadece garîb kelimeler kullanmakla yetinmiyor, harf ve hareke değişikliği yapmak, masdarlarda, çoğul sîgalarında ve fiil çekimlerinde farklı kullanımlarda bulunmak suretiyle şiirlerinin anlaşılmasını büsbütün güçleştiriyordu. Onun şiirlerinde her türden kural dışı kullanımı görmek mümkündür. Bu sebeple Rü'be'nin şiirleri tam bir dil metni, hatta dil muamması haline dönüşmüştür. Bunların bir kısmı babasının etkisiyle lafzî sanatlara, özellikle iştikak cinasına düşkünlüğü ve şiir zarureti gibi âmillerden kaynaklanmıştır. Şevkī Dayf'ın deyişiyle onun şiirleri

muhtevadan ziyade dil açısından okunup çözülmesi ve anlaşılması gereken öğretici metinler durumundadır (el-ʿAṣrü'l-İslâmî, s. 404). Basralı âlim Halîl b. Ahmed'in Rü'be'nin cenazesinden dönüşünde söylediği, "Bugün şiiri, dili ve fesahati gömdük" sözü (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, XX, 370) onun şiirlerinin dil ve fesahat açısından değeriyle ilgili önemli bir değerlendirmedir. Aynı zamanda hadis râvilerinden kabul edilen Rü'be'nin şiirlerinde İslâmî ruh güçlü olup Kur'an'da yer alan bazı konular açık veya işaret yoluyla şiirlerine yansımıştır. Bazı şiirlerinde ise kişinin irade hürriyetine sahip bulunmadığı tezini savunan Cebriyye görüşünü savunmuştur. Bu konuda şair Zürrumme ile tartışmaları vardır.

Rü’be’nin şiirleri çeşitli dilci ve edipler tarafından toplanmıştır. Bunlar arasında çağdaşları Ebû Amr b. Alâ, Ebû Amr eş-Şeybânî ve Ebû Abdullah İbnü’l-A‘râbî, sonrakilerden de Sükkerî sayılabilir. Divanına Muhammed b. Habîb, Ebû Ali el-Hirmâzî ve Ahmed b. Muhammed el-Meydânî şerh yazmıştır (yazma nüshaları için bk. Sezgin, II, 368-369). Divanın ilk neşrini uzunca bir giriş, Almanca tercümesi, Rü’be’ye nisbet edilen bazı kıta ve beyitler ve zengin bir indeksle birlikte W. Ahlwardt gerçekleştirmiştir (Sammlungen alter arabischer Dichter III: Der Dīwān des Regezdichters Rūba ben El’aggāg, Berlin 1903). Bu neşirde hepsi recez vezninde 127 kaside kafiyelerine göre alfabetik sıralanmıştır. Rıdvân Muhammed Hüseyin en-Neccâr bu neşre otuz mısra recez eklemiştir (“el-Müstedrek ʿalâ devâvîni şuʿarâʾi’l-ʿArabi’l-maṭbûʿa”, MMMA, XXXI [Küveyt 1987], s. 250-254). Rudolf Geyer, recez şiirlerine ayırdığı Altarabische Diiamben adlı eserinin (Leipzig 1908) üçüncü cüzünü Rü’be divanına tahsis etmiş, üç divanda yer almayan on iki şiirini açıklamalarıyla birlikte eserine ilâve etmiştir. Ayrıca Abdülazîz b. Yahyâ el-Celûdî (Aḫbâru Rüʾbe), Hammâd b. İshak el-Mevsılî, Muhammed Tevfîk el-Bekrî (Erâcîzü’l-ʿArab, Kahire 1313), Havle Takıyyüddin el-Hilâlî (Dirâse Luġaviyye fî erâcîzi Rüʾbe, I-II, Bağdat 1982) ve Ömer Ebü’l-Ayneyn (el-Luġa fî erâcîzi Rüʾbe, İskenderiye 1410/1989) tarafından monografiler yazılmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

Cumahî, Ṭabaḳātü fuḥûli’ş-şuʿarâʾ (nşr. Mahmûd M. Şâkir), Kahire 1952, s. 579-581; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve’ş-şuʿarâʾ (nşr. Temîm Şeyh Hasan), Beyrut 1412/1991, s. 399-403; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî (nşr. Abdülemîr Ali Mühennâ), Beyrut 1986, XX, 359-370; Âmidî, el-Müʾtelif, s. 121-122; Merzübânî, el-Müveşşaḥ (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1385/1965, s. 342-343, ayrıca bk. İndeks; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XI, 149-151; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 303-305; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü’l-edeb, Kahire 1347, I, 91-93; Bedrân, Tehẕîbü Târîḫi Dımaşḳ, V, 331-335; C. A. Nallino, La Littérature Arabe, Paris 1950, s. 156-162; M. Ullmann, Untersuchungen zur Rağazpoesie, Wiesbaden 1966, s. 29-37; R.

Blachère, Histoire de la littérature arabe, Paris 1966, s. 526-530; Sezgin, GAS, II, 367-369; Şevkī Dayf, el-ʿAṣrü'l-İslâmî, Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), s. 401-404; Brockelmann, GAL (Ar.), I, 227-228; Gānim Cevâd Rızâ, el-ʿAccâc ve devrühû fî taṭvîri'l-urcûze fi'l-ʿaṣri'l-Ümevî, Musul 1406/1986, s. 31-33; R. Geyer, "Beiträge zum Dīwan des Ru'bah", SBAW, CLXIII (1909), s. 1-79; W. P. Heinrichs, "Ruʾba b. al-Adjdjādj", EI² (Fr.), VIII, 595-597.

Rahmi Er

# RÜCKERT, Friedrich

(1788-1866)

Alman şairi, filolog ve şarkiyatçı.

Bavyera'nın Schweinfurt şehrinde doğdu. Würzburg ve Heidelberg üniversitelerinde hukuk ve felsefe okudu. 1811 yılında Jena Üniversitesi'nde filoloji doktorası yaptı, aynı üniversitede Grek ve Doğu mitolojisi dersleri verdi. 1817'de İtalya'ya gitti ve bir yıl Roma'da kaldı. 1818'de Viyana'da Joseph von Hammer-Purgstall'dan Arapça, Farsça ve Türkçe dersleri aldı. Ertesi yıl Almanya'ya döndü. Hayatını kazanmak için bir yandan çeviriler yaparken bir yandan da kendi kendine yeni diller öğrenmeye devam etti. 1826'da Erlangen Üniversitesi'nin Doğu dilleri profesörlüğüne tayin edildi, 1841 yılında Berlin Üniversitesi'ne geçti. 1848'de hocalıktan ayrılarak hayatını şiire ve ilmî çalışmalara adadı. Coburg yakınlarındaki Neuseß'te öldü.

XIX. yüzyılın ilk yarısında klasik Alman şairlerinden sayılan Rückert zamanımızda tipik bir romantik ve Biedermeier şairi olarak tanınır. Napolyon'un Almanya'yı işgaline karşı yazdığı ve Freimund (hür ağız) Reimar müstear takma adıyla Deutsche Gedichte başlıklı derlemede yayımladığı (Heidelberg 1814) "Geharnischte Sonette" (zırhlı soneler) adlı şiirinde çok sert bir milliyetçi tavır sergilemiştir. Bugün onun bu tavrı eleştirilirken iki çocuğunun ölümü üzerine kaleme aldığı ve Gustav Mahler'in bestelediği "Çocuk Ağıtları" adlı şiirleri (Kindertotenlieder, Frankfurt-Main 1872) hâlâ büyük bir beğeniyle dinlenmektedir.

Rückert'in bildiği diller arasında tesbit edilebildiği kadarıyla başlıca modern Batı dillerinden başka Rusça ve diğer Slav dilleri, Grekçe, Latince, Sanskritçe, Türkçe, Arapça, Farsça, İbrânîce, Süryânîce, Ermenice, Kürtçe, Peştuca, Hindustânî, Prakritçe, Palice, Malayca, Tamilce, Kıptîce ve Fince gibi hemen her aileden diller bulunuyordu. Üstün bir dil öğrenme yeteneğine sahip olan Rückert'in, bilmediği bir dil için kendisine başvurulduğunda altı hafta süre istediği ve bu sürenin sonunda söz konusu

dili ondan edebî çeviriler yapacak, hatta şiir yazacak kadar öğrendiği söylenmektedir.

Eserleri. Rückert'in şarkiyat alanını ilgilendiren en önemli çalışmaları çeşitli Doğu dillerinden yaptığı çevirilerdir. Bunlardan özellikle Farsça'da ulaşabildiği bütün edebî eserlerle ilgilenmiş, şiirlerin bazılarını vezinlerini esas alarak Almanca'da yeniden yazarken bazılarını da vezinlerini koruyarak çok titiz bir şekilde Almanca'ya tercüme etmiştir. Onun Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Dîvân-ı Kebîr'inden yaptığı yeniden şiirleştirmeler orijinallerinin ruhunu mükemmel bir şekilde yansıtır. Oestliche Rosen adlı eserinde (Leipzig 1822) Mevlânâ'nın kırk dört gazeliyle bu formu Alman edebiyatına sokmuştur. Rückert'in Fars edebiyatından yaptığı diğer tercümelerin başlıcaları şunlardır: Rostem und Suhrab (Erlangen 1838), Saadi's Bostan (Leipzig 1882), Firdosi's Königsbuch-Schahname (Berlin 1890-1895), Saadi's Diwan (Berlin 1893), Saadi's politische Gedichte (Berlin 1894), Ghaselen des Hafis (München 1926). Rückert'in ölümünden sonra yayımlanan Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser de (Gotha 1874) hâlâ değerini koruyan Fars edebiyatına giriş kitabı niteliğinde bir eserdir. Onun Arapça'daki en önemli çalışması ise Kur'ân-ı Kerîm'in şiirsel bulduğu bölümlerinden yaptığı manzum çevirilerdir (Der Koran, im Auszug, Frankfurt-Main 1888). Kur'an o zamana kadar birkaç defa Almanca'ya tercüme edilmişse de önceki çevirilerde Hıristiyanlığı savunma ve İslâm'ı eleştirme kaygıları ağır bastığından yalnız Rückert'in siyasî ve dinî kaygılar taşımayan tercümesi onun sözel zenginliğini gösterebilmiştir. Rückert'in klasik Arapça

metinlerden yaptığı diğer tercümeler arasında Harîrî'nin el-Maḳāmât'ı ile Ebû Temmâm'ın derlediği el-Ḥamâse'den alınmış uzun parçalar bulunmaktadır (Die Verwandlung des Abu Seid von Serug oder die Makamen des Hariri, I-II, Tübingen 1826-1827; Hamāsa oder die ältesten arabischen Volkslieder, gesammelt von Abū Tammām, Stuttgart 1845). Onun Sanskritçe ve diğer Doğu edebiyatlarından gerçekleştirdiği tercümeler de Farsça ve Arapça'dan yaptıklarına göre daha az tanınmakla birlikte onlar kadar önemli ve hacimlidir. Bunların başlıcaları ağır bir felsefî efsane manzumesi olan Mahabharata, büyük bir aşkı anlatan ve yine efsanevî bir şiir olan Gitagovinda ve Hinduizm'in en eski yazılı belgesini oluşturan

Veda'nın dördüncü bölümü Atharva-Veda'dır.

## BİBLİYOGRAFYA

C. Beyer, Friedrich Rückert's Leben und Dichtungen, Coburg 1866; V. Suchy, Friedrich Rückerts 'Idee der Philologie' im Lichte der romantischen Sprachphilosophie, Wien 1945; H. Prang, Friedrich Rückert, Geist und Form der Sprache, Schweinfurt 1963; A. Schimmel, Friedrich Rückert: Lebensbild und Einführung in sein Werk, Freiburg 1987; a.mlf., Friedrich Rückert, Ausgewählte Werke, Frankfurt 1988; a.mlf., "Friedrich Rückert, Dichter und Orientalist", Alman Dil ve Edebiyatı Dergisi, III, İstanbul 1956, s. 1-18; C. Wiener, Friedrich Rückerts 'De idea philologiae' als dichtungstheoretische Schrift und Lebensprogramm, Schweinfurt 1994; H. Bobzin, "Friedrich Rückert in Berlin (1844-45) aus den Erinnerungen von Max Müller", Oriens, XXIX-XXX (1986), s. 102-109.

Günter Seufert

# RÜCÛ

(bk. İSTİDRÂK).

# RÜCÛ

(الرجوع)

Sebepsiz zenginleşme durumlarında ve başkası için yapılan bazı ödeme veya harcamalarda ortaya çıkan talep hakkı anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “dönmek, vazgeçmek” anlamındaki rücû‘ kelimesi fıkıh literatüründe ağırlıklı olarak, sebepsiz zenginleşme teşkil eden durumlarda ortaya çıkan talep hakkı ile bazı hukukî ilişkilerde başkası için yapılan ödeme veya harcamayı ilgiliden istemeyi ifade eder. Bundan başka rücû kavramı -müctehidin ictihadından yahut müftünün fetvasından, şahidin şahitliğinden, ikrarda bulunanın ikrarından,

icapta bulunanın karşı taraf kabul beyanında bulunmadan önce icabından, hibe, vakıf veya vasiyette bulunanın bu tasarruflardan vazgeçmesi örneklerinde olduğu gibi-bir görüş ya da karardan dönmeyi belirtmek üzere yaygın biçimde kullanılır. Ric‘î boşamada iddet süresi içinde söz veya fiille -yeni bir akde gerek olmaksızın-evliliği devam ettirme iradesini açıklamaya da ric‘at ve rücû denir (bk. TALÂK).

İkili ilişkiler çerçevesinde rücû teriminin kullanılışına şu durumlar örnek gösterilebilir: Îfâ olarak sunulan edimin borca uygun çıkmaması üzerine alacaklının aldığını iade edip borca uygun bir edim talep etmesi, iki taraflı borç ilişkilerinde alacağı kısmî veya küllî îfâ imkânsızlığına mâruz kalan tarafın -önceden îfâ ettiği ve artık diğer taraf bakımından sebepsiz zenginleşme teşkil eden-edimini geri istemesi, satın aldığı mal zapta (istihkak) uğrayan alıcının ödediği semenin iadesini satıcıdan istemesi, îfâ edilen edimin ayıplı olduğunun iade imkânı kalmadığı sırada anlaşılması üzerine alacaklının ayıp bedelini borçludan talep etmesi.

Genellikle üçlü ilişki çerçevesinde ortaya çıkan rücû hakkı ise “başkası için yapılan ödeme veya harcamayı ondan talep edebilme” anlamında kullanılmaktadır. Rücûun bu şekli vekâlet, kefalet, havale, şirket, taksim, bey‘, rehin, lukata gibi pek çok hukukî ilişkide gündeme gelir. Vekâlet

gereği harcama yapan vekilin müvekkile, borcu îfâ eden kefilin asıl borçluya, ortaklaşa alım yapanlardan birinin hissesini aşan ödeme durumlarında diğer alıcılara, zorunlu harcama yapan müşterek mülkiyet mâlikinin diğer mâliklere karşı elde ettiği talep hakkı da rücû terimiyle ifade edilir. Borç ilişkileri çerçevesindeki kullanımları dikkate alındığında rücû, açıkça veya zımnen mezun sayılan hallerde teberru kastı olmaksızın başkası için yapılan bir iş veya ödemeden dolayı asıl borçluya dönebilme imkânı olarak belirginlik kazanmaktadır. Buna göre rücû, bağışlama amacı olmadan başkasına ait borcun ödenmesi veya ona ait işin görülmesi durumunda yapılan ödeme veya harcamanın ondan talep edilmesini ifade eder. Burada iyi niyetin korunması ile istismara karşı tedbir arasında ince bir denge kurulmak istenmiştir.

Rücû teriminin bu iki grupta toplanabilecek klasik literatürdeki kullanımları sebepsiz zenginleşme teorisi için anahtar kavram niteliğindedir (bu kapsamda rücû imkânı veren değişik durumlar için bk. HAKSIZ İKTİSAP). Öte yandan yetkisiz olarak başkası için ödeme veya harcama yapan kişinin ilgiliye rücû imkânının bulunup bulunmadığı fakihler arasında tartışılmıştır (bk. FUZÛLÎ). Borçludan izin almadan onun adına îfâda bulunan üçüncü şahsa rücû hakkı tanınıp tanınmayacağı da doktrinde ayrı bir tartışma konusudur (bk. ÎFÂ).

Rücû hakkı bulunan durumlarda kural olarak rücûun konusu iadesi istenebilen edim, başkası için yapılan harcama veya îfâ edilen borçtur. Bu hakkın sahibinin alacağını üçüncü kişiye bağışlamış veya bir bedel karşılığı temlik etmiş olması durumu değiştirmez. Fakat rücû sürecinde konu tarafların anlaşmasıyla yeniden belirlenebilir. Kefilin selem borcunu îfâ etmesi asile verilen bir karz niteliğinde olduğundan ona rücû ederken onunla îfâ yerine edim anlaşması yapabilir. Karz ise zaten îfâ yerine edim anlaşmasına elverişlidir (Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, V, 45-46; Kâsânî, V, 214).

## BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, el-Aṣl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1410/1990, V, 45-46, 70, 75; Kâsânî, Bedâʾiʿ, V, 214, 250; VI, 13; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), IV, 123, 530, 609; V, 475; Nevevî, Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1412/1992, III, 498-506; Şehâbeddin el-Karâfî, el-Furûḳ, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), III, 189-190, 253-254; Derdîr, eş-Şerḥu'ṣ-ṣaġīr, [baskı yeri yok] 1410/1989 (el-Matbaatü'l-asriyye ve mektebetühâ), II, 626; Subhî Mahmesânî, en-Naẓariyyetü'l-ʿâmme li'l-mûcebât ve'l-ʿuḳūd, Beyrut 1948, II, 289; Bilal Aybakan, İslam Hukukunda Borçların İfası, İstanbul 1998, tür.yer.; "Rücûʿ", Mv.F, XXII, 127-151.

Bilal Aybakan

# RÜKÂNE b. ABDÜYEZÎD

(ركانة بن عبد يزيد)

Rükâne b. Abdiyezîd b. Hâşim el-Kureşî el-Muttalibî (ö. 42/662 [?])

Sahâbî.

Soyu Abdümenâf'ta Resûl-i Ekrem ile birleşir. Babası ve annesi Acle bint Aclân el-Leysiyye de sahâbîdir. Kureyş'in en güçlü pehlivanı olan ve İslâmiyet'in ilk yıllarında Hz. Peygamber'le tuttuğu güreşlerle tanınan Rükâne'nin bu güreşlerde yenildiği takdirde İslâmiyet'i kabul edeceğine, fakat her seferinde yenildiği halde müslüman olmayı kabul etmediğine dair rivayetlere kaynaklarda yer verilmiştir. Rükâne'nin Mekke'nin fethinde müslüman olduğu, ardından Medine'ye yerleştiği, Resûl-i Ekrem'in ona Hayber gelirlerinden 50 vesk verdiği belirtilmektedir. Rükâne'nin

hayatıyla ilgili bilinen bir olay da eşi Süheyme bint Uveymir'i bir defada üç talâkla boşamasıdır. Daha sonra yaptığına pişman olmuş, Resûl-i Ekrem'e gelerek durumu arzetmiş, Resûl-i Ekrem'in kaç talâkla boşamaya niyet ettiğini sorması üzerine bir talâkı kastettiğini söylemiş, Resûl-i Ekrem de o takdirde iki talâkla evliliğini sürdürebileceğini belirtmiştir. Onun ikinci talâk hakkını Hz. Ömer döneminde, üçüncüsünü de Hz. Osman zamanında kullanarak Süheyme'yi boşadığı nakledilmektedir (Müsned, I, 265; Ebû Dâvûd, "Ṭalâḳ", 13, 14; Tirmizî, "Ṭalâḳ", 2). Hz. Osman devrinde vefat ettiğine dair rivayetler bulunmakla beraber 41 (661) veya 42'de (662) Medine'de öldüğü kaydedilen Rükâne'nin oğlu Yezîd, kardeşi Uceyr ve Ca'fer de sahâbîdir. Rükâne Resûl-i Ekrem'den az sayıda hadis rivayet etmiş, oğulları Yezîd ve Muhammed, torunu Ali b. Yezîd, kardeşi Uceyr'in oğlu Nâfi' de kendisinden rivayette bulunmuştur.

## BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 265; İbn Hişâm, es-Sîre2, II, 31; III, 366; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, III, 337; Belâzürî, Ensâb, I, 155; Taberânî, el-Muʿcemü'l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Musul 1404/1983, V, 70, 71; Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), II, 218; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 531-533; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe (Bennâ), II, 236; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), II, 497-498; IV, 384-385; VIII, 23; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, III, 287; VII, 162-163; X, 408; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), I, 364-365.

Yavuz Ünal

# RÜKNİYYE

(الركنيّة)

Alâüddevle-i Simnânî’ye (ö. 736/1336) nisbet edilen bir tarikat

(bk. ALÂÜDDEVLE-i SİMNÂNÎ).

# RÜKNÜDDEVLE

(ركن الدولة)

Ebû Alî Rüknü'd-devle el-Hasen b. Ebî Şücâ' Büveyh b. Fennâ Hüsrev ed-Deylemî (ö. 366/976)

Rey ve Cibâl Büveyhî emîri (943-976).

Büveyhî hânedanının kurulmasından önce Rüknüddevle, ağabeyi İmâdüddevle Ebü'l-Hasan Ali ve kardeşi Muizzüddevle Ebü'l-Hüseyin Ahmed ile birlikte Deylemli liderlerden Mâkân b. Kâkî'nin, ardından Merdâvîc b. Ziyâr'ın emrinde kumandan olarak görev aldı. Ebü'l-Hasan Ali hânedan kurulduktan sonra Merdâvîc'e karşı verilen mücadele sırasında yenilerek onu metbû tanıyınca kardeşi Ebû Ali Hasan'ı Ziyârî sarayına rehin göndermek zorunda kaldı (322/934). Ebû Ali Hasan, ertesi yıl Merdâvîc'in bir suikast neticesi öldürülmesi üzerine İsfahan'dan kaçıp ağabeyinin yanına geldi ve ondan sağladığı orduyla geri dönerek şehri Merdâvîc'in halefi Veşmgîr'in elinden aldı. Dört yıl sonra Veşmgîr'in Rey'den gönderdiği bir ordu tarafından İsfahan'dan uzaklaştırılan Ebû Ali Hasan önce Vâsıt'ı ele geçirmeye çalıştı. Fakat Berîdîler'le karşı karşıya geldiğinde Abbâsî Halifesi Râzî-Billâh ve Emîrülümerâ Beckem'in de harekete geçtiğini duyunca geri çekilmeye mecbur oldu; fakat hemen ardından İsfahan'ı yeniden almayı başardı (328/940). O sırada Sâmânîler de Rey ve Cibâl'i zaptederek Ziyârî Emîri Veşmgîr'i bölgeden uzaklaştırdılar. Ancak Sâmânî Emîri Nasr b. Ahmed'in ölümü sebebiyle ordu geri çekilince Veşmgîr geri geldi. Bu karışıklıkları fırsat bilen Ebû Ali Hasan, Ziyârî topraklarına saldırıp Rey'i ele geçirdi ve bütün Cibâl vilâyetlerini hâkimiyeti altına aldı; böylece Büveyhîler'in Rey ve Cibâl kolu kurulmuş oldu (331/943).

Ebü'l-Hüseyin Ahmed 19 Aralık 945'te davet edildiği Bağdat'a girdiğinde kendisine emîrülümerâlık makamını ve Muizzüddevle lakabını veren Abbâsî Halifesi Müstekfî-Billâh onunla birlikte ağabeyleri Ebü'l-Hasan Ali'ye İmâdüddevle, Ebû Ali Hasan'a da Rüknüddevle lakaplarını verdi. O

tarihten sonra Rüknüddevle diye bilinen Ebû Ali Hasan, Rey ve Cibâl Büveyhî emîri sıfatıyla hüküm sürdü. Ağabeyi İmâdüddevle'nin ölümünden (338/949) itibaren Büveyhî hânedanının en büyük hükümdarı ve diğer Büveyhî emîrlerinin metbûu, kardeşi Muizzüddevle'nin ölümünün (356/967) ardından aynı zamanda Abbâsî hilâfetinin emîrü'l-ümerâsı olarak kabul edildi.

Rüknüddevle hükümdarlığı süresince Sâmânîler, Ziyârîler, Müsâfirîler ve Cibâl bölgesinin batısında yaşayan müstakil Kürt aşiretleriyle mücadele etti; ülkesi iki defa Sâmânîler tarafından ele geçirilerek vergiye bağlandı (333/944-45, 339/950). Hayatının son yıllarında hânedan içi sorunlarla uğraşmak zorunda kaldı. Özellikle büyük oğlu Fars Büveyhî Emîri Adudüddevle'nin Irak'ı ve hilâfet merkezi Bağdat'ı hâkimiyeti altına almak için amcazadesi İzzüddevle Bahtiyâr'a karşı başlattığı saldırgan politikayı engellemeye büyük çaba harcadı. Hânedanın başına Adudüddevle'nin geçmesini vasiyet eden Rüknüddevle oğullarından Fahrüddevle'ye Hemedan, Dînever, Rey ve diğer Cibâl vilâyetlerini, Müeyyidüddevle'ye valisi bulunduğu İsfahan'ı verdi. Irak'ın Muizzüddevle'nin soyundan gelenlerce yönetilmesini uygun gördü. Rüknüddevle 366 yılı Muharreminde (Eylül 976) vefat etti.

Rey ve Cibâl'de fiilen bağımsız bir yönetim uygulamakla beraber ağabeyi İmâdüddevle'yi hânedanın başı olarak tanıyan ve sikkelerinde onun adını da bastıran Rüknüddevle cesur bir asker ve en zor şartlar altında dahi mücadeleden yılmayan bir idareciydi. Kaynaklarda sözünde duran, bağışlayıcı, yüksek ruhlu, fütüvvet sahibi, akrabalık hukukuna riayet eden cömert bir kişi olarak tanıtılır. Rüknüddevle de bazı Deylemli ve Büveyhî emîrleri gibi Sâsânî Devleti'ne ilgi duyar ve hükümdarlarına özenirdi. 351 (962) yılında Rey'de (Muhammediye) bastırdığı bir gümüş madalyon onu bir Sâsânî imparatoru gibi resmetmekte ve Pehlevîce yazılmış, "Şehinşahın şanı artsın" ibaresini taşımaktadır (Miles, s. 155-166). Rüknüddevle'nin sarayında ilim meclisleri düzenlenmekte ve değişik mezheplere sahip âlimler tartışma yapabilmekteydi. Kendisinin de bağlı olduğu Şîa-İmâmiyye'den (İsnâaşeriyye) Şeyh Sadûk bu tartışmaları el-Meclisü'l-leẕî cerâ lehû beyne yedey Rükni'd-devle adlı bir kitapta toplamıştır (Aʿyânü'ş-Şîʿa, X, 25). Başşehir Rey onun ve ünlü veziri Ebü'l-Fazl İbnü'l-Amîd'in çabalarıyla İslâm kültür ve uygarlığının önemli merkezlerinden biri haline

gelmişti. Rüknüddevle'nin ülkesinin bayındırlığı ve halkının yararı için büyük harcama gerektiren projeler gerçekleştirdiği de belirtilir. Şîraz'da kendi adını taşıyan yer altı su kanalının (kanât-ı Rüknâbâd) inşası ile Düceyl ırmağı üzerindeki Hurrezâd Köprüsü'nün (Kantaratü Hurre Zâd) 150.000 dinar harcanarak yenilenmesi işi ona nisbet edilmektedir (le Strange, s. 280, 286).

## BİBLİYOGRAFYA

Hamza el-İsfahânî, Târîẖu sinî mülûki'l-arż ve'l-enbiyâ˒, Beyrut, ts. (Dâru mektebeti'l-hayât), s. 181-182; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 395; İbn Miskeveyh, Tecâribü'l-ümem, I, 275, 281, 301-303, 315; II, 3-6, 8, 102, 115, 118, 131-135, 222-231, 270, 273-274, 330-331, 341, 350-352, 379; Gerdîzî, Zeynü'l-aẖbâr (nşr. Mirza Muhammed Han Kazvînî), Tahran 1327 hş., s. 29, 30, 31, 33, 35, 36; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; İbn Ebû Usaybia, ˓Uyûnü'l-enbâ˒, s. 427, 459, 460; G. C. Miles, The Numismatic History of Rayy, New York 1938, s. 155-166; Ahmed-i Kesrevî, Şehriyârân-ı Ġumnâm, Tahran 1335 hş., s. 75-77, 102-105; Artuk, İslâmî Sikkeler Kataloğu, I, 327-336; H. Busse, "Iran Under the Buyids", CHIr., IV, 250-269; A˓yânü'ş-Şî˓a, X, 25; G. le Strange, Büldânü'l-ẖilâfeti'ş-Şarḳıyye (trc. B. Fransis - C. Avvâd), Beyrut 1405/1985, s. 280, 286;

J. L. Kraemer, Humanism in the Renaissance of Islam, Leiden 1986, s. 241-259; Ahmet Güner, Büveyhîler'in Şiî-Sünnî Siyaseti, İzmir 1999, s. 154-155; a.mlf., "Hamza el-İsfahânî ve Büveyhîler II", DÜİFD, sy. 21 (2005), s. 65-68; Mafizullah Kabir, "The Buwayhids of Jibāl and Rayy", Journal of the Asiatic Society Pakistan, III, Karachi 1958, s. 29-33; G. C. Miles, "A Portrait of the Buyid Prince Rukn al-Dawlah", American Numismatic Society Museum Notes, XI (1964), s. 283-293, Plates XLV-XLVII; H. Bowen - [C. E. Bosworth], "Rukn al-Dawla", EI² (İng.), VIII, 597-598; H. Massé, "Ruknābād", a.e., VIII, 599-600.

Ahmet Güner

# RÜKÛ

(الركوع)

Namazın rükünlerinden biri.

Sözlükte “eğilmek” anlamına gelen rükû‘ kelimesi, fıkıh terimi olarak namazda kıraatin tamamlanmasından sonra baş ve sırt düz bir yüzey oluşturacak ve eller dizlere ulaşacak biçimde öne doğru eğilmeyi ifade eder. Allah’ın yüceliği karşısında kulun âcizliğini ve tevazuunu belirten bu eğilme namazın rükünlerinden ve farzlarındandır. Rükû kelimesi Kur’an’da geçmemekle birlikte aynı kökten türeyen kelimelerin mecaz olarak “boyun eğmek” mânasında (el-Mâide 5/55; el-Mürselât 77/48) ve terim anlamıyla (meselâ bk. el-Bakara 2/43, 125; el-Hac 22/77) kullanıldığı görülmektedir. İbadetlerin yerine getirilmesiyle ilgili ayrıntılar Hz. Peygamber’in uygulamasıyla belirlenmiş olduğundan namazda rükûun şekli Resûl-i Ekrem’in sözlü ve fiilî sünnetine dayanır. Konuya ilişkin rivayetlerin fıkıh âlimleri tarafından değerlendirilmesi ve yorumlanması sonucunda rükû ile ilgili bazı meselelerde farklı görüşler ortaya konmuştur.

Hadis kaynaklarında yer alan rivayetlerden rükû sırasında baş ve sırtın düz bir yüzey oluşturacak şekilde eğilmesi, normal mesafede açılmış el parmaklarıyla diz kapaklarının kavranması, baldır ve uyluk kemiklerinin dik durması, kadınların dizlerini biraz bükmesi, erkeklerin dirseklerini kollarla böğür arasında hafif boşluk meydana gelecek biçimde kıvırması ve bu durumun vücutta bir sükûnet hissedilinceye kadar devam etmesi gerektiği anlaşılmaktadır (Buhârî, “Ezân”, 120-127; Müslim, “Ṣalât”, 21-25, 193-196, 240; Tirmizî, “Ṣalât”, 76-83; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 116, 142-148; İbn Mâce, “İḳāmetü’s-ṣalât”, 16-17). Fakihlerin çoğunluğu, vücutta sükûnet hissedilinceye kadar rükû halinde kalmanın farz olduğu görüşündedir. Hanefî mezhebinde hâkim kanaate göre ise âyette mutlak olarak rükû yapılması emredilmiş olup bunun yerine gelmiş sayılması için rükû denilebilecek şekilde eğilmek yeterlidir; konuya ilişkin hadis mütevâtir olmadığından rükûda bir süre (en az bir defa “sübhânellāhi’l-azîm” diyecek kadar) durulması farz değil vâciptir (ayrıca bk. TA‘DÎL-i

ERKÂN). Hanefî ve Hanbelî mezheplerine göre rükû hareketine yakın bir eğilmeyle bu farz yerine gelmiş olur; kıyam haline yakın eğilme ise rükû olarak kabul edilmez. Mâlikî mezhebine göre eller dizlere yakın olacak, Şâfiî mezhebine göre eller dizlere ulaşacak şekilde eğilmek gerekir. Kadınların rükûa yakın bir durumda eğilmesi yeterlidir.

Kıyamdan rükû haline geçerken "Allāhüekber" denilmesi âlimlerin çoğunluğuna göre sünnettir. Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde bu esnada namaza başlangıç tekbirinde olduğu gibi elleri kaldırmak da sünnet kabul edilmiştir. Rükû sırasında Allah'ı noksan sıfatlardan tenzih eden cümlecikleri söylemenin (tesbih) dinen tasvip edildiği, Kur'an okumanın ise mekruh olduğu hususunda fakihler fikir birliği içindedir. Hanefî mezhebinde en az üç defa "sübhâne rabbiye'l-azîm" denilmesi sünnettir. Tesbihin şekli, sayısı ve hükmü konusunda farklı görüşler bulunduğu gibi başka duaların okunmasının uygun olup olmadığı hakkında da mezhepler farklı yaklaşımlara sahiptir.

Cemaatle kılınan namazlarda rükûdan doğrulurken imam "semiallāhü limen hamideh" dedikten sonra cemaat "rabbenâ leke'l-hamd" der. Tek başına namaz kılan kimse ise her iki cümleyi sırasıyla kendisi söyler. Rükû tekbirini alırken ellerin kaldırılmasının sünnet olduğunu kabul eden fakihlere göre rükûdan kalkarken de eller kaldırılır.

Rükû halini andıracak derecede kambur olan kimsenin namaz kılarken rükûu yerine getirmiş olması için normal haline göre biraz daha eğilmesi gerekir. Hastalığı sebebiyle oturarak veya yatarak namaz kılan kimse belini veya başını bir miktar eğmek suretiyle rükûu yerine getirmiş olur. Ayakta durabildiği halde özrü sebebiyle rükû yapamayan kimse Hanefîler'in dışındaki üç mezhebe göre ayakta ima ile rükû yapar. Hanefî mezhebine göre bu durumdaki kimseden kıyam şartı düştüğü için oturarak ima ile kılması daha faziletlidir.

Cemaatle kılınan namazın herhangi bir rek'atında rükû halindeyken imama yetişen kimse ayakta tekbir aldıktan sonra hemen rükûa giderse o rek'atı cemaatle kılmış sayılır. Bu durumdaki kişi tekbiri rükûa yakın bir durumda alırsa imama uymuş sayılmaz ve namaza devam ederse geçerli olmaz. İmamdan önce rükû yapan veya imam rükûa gitmeden önce rükûdan başını

kaldıran kimse bu rükûu imamla birlikte tekrar etmezse namazı fâsid olur.

## BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “rkʿa” md.; Lisânü’l-ʿArab, “rkʿa” md.; Müsned, VI, 35, 94, 115; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye, [baskı yeri ve tarihi yok] (el-Mektebetü’l-İslâmiyye), I, 49; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, Beyrut 1992, I, 162, 163, 169, 170; İbn Kudâme, el-Muġnî, Beyrut 1994, I, 573-589; Şirbînî, Muġni’l-muḥtâc, I, 163-166; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, II, 267-282; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr, Beyrut, ts. (Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî), I, 300; Abdülganî b. Tâlib el-Meydânî, el-Lübâb (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1381/1961, I, 72, 101; Abdurrahman Kasapoğlu, “Bir Dini Tecrübenin İfade Simgesi: Rükû”, Tabula Rasa, III/9, Isparta 2003, s. 255-279; “Rükûʿ”, Mv.F, XXIII, 126-135.

Nihat Dalgın

# RÜKÜN

(الركن)

Bir ibadeti, hukukî fiil veya işlemi oluşturan ana unsur anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “köşe, ana sütun, bir bütünün ayrılmaz parçası; büyük iş; dayanak, güç” anlamlarına gelen rükn kelimesi (çoğulu erkân), fıkıh usulü terimi olarak bir şeyin varlığı kendi varlığına bağlı olan unsuru ifade eder. Kur’ân-ı Kerîm’de rükün iki yerde “dayanak ve güç” (veya ordu) (Hûd 11/80; ez-Zâriyât 51/39), iki yerde fiil olarak “meyletmek” (Hûd 11/113; el-İsrâ 17/74) mânasında geçer. Hadislerde rükün ve türevleri sözlük anlamlarında sık sık, bazan da Kâbe’nin köşelerini adlandırmak üzere kullanılır (Wensinck, el-Muʿcem, “rkn” md.). Literatürde erkânü’l-İslâm ve erkânü’d-dîn şeklindeki yaygın kullanımla İslâm dininin temel hükümleri, çoğunlukla da İslâm’ın beş şartı diye bilinen kelime-i şehâdet, namaz, zekât, oruç ve hac kastedilir.

Cumhur ibadetlerin ve hukukî işlemlerin temel gereklerini rükün olarak adlandırırken Hanefîler ayrıca rüknün o amelin yapısından bir parça teşkil etmesi şartını arar. Meselâ icap ve kabul akdin rüknü olup cumhur akdin başka bazı temel gereklerini de rükün diye nitelerken Hanefîler bunlardan “in‘ikad şartları” diye söz eder. Esasen hükmün şer‘î açıdan

gerçekleşmesi rükün ve şartların varlığına bağlı olduğu için bunlar çok defa bir arada ve birbirine yakın anlamlarda kullanılır. Rükün ve şart olarak nitelenen gereklerin yerine gelmemesi halinde ibadet veya hukukî işlemin geçersiz sayılması sebebiyle cumhur rüknü şartı da kapsayan geniş bir kavram şeklinde kullanırken Hanefîler’e ve onlara katılan başka mezheplere mensup bazı âlimlere göre rükün ibadet ve hukukî işlemin yapısından / mahiyetinden bir parça oluşturma özelliğiyle şarttan ayrılır. Meselâ namazda kıraat rükün, abdest ise şarttır. Diğer bir fark, ikisi birlikte söz konusu olduğunda şartın rükünden önce ve / veya onunla eş zamanlı olarak bulunmasının zorunlu oluşudur. Meselâ nikâh akdinde şahitlerin tarafların

beyanından önce ve beyan sırasında hazır bulunması gerekir.

Rükünle farz arasında da yakın bir ilişki mevcut olduğundan fıkıh kitaplarında rüknü belirtmek için bazan farz teriminin kullanıldığı görülmektedir. Ancak şartı da kapsayan farz rükünden daha genel bir kavramdır. Hanefîler'de dinin yapılmasını kesin ve bağlayıcı şekilde istediği kati delile dayandığında farz, kati olmayan delile dayandığında vâcip diye adlandırıldığından onlara göre rükün sadece farzlar için kullanılabilirken böyle bir ayırım yapmayıp farz ve vâcibi eş anlamlı sayan cumhura göre her ikisi için kullanılabilir.

Fakihler, rüknü ibadetlerin ve hukukî işlemlerin temel gereklerini ifade eden bir terim olarak kullanma hususunda ortak bir tavra sahip olmakla birlikte her bir ibadette veya hukukî işlemde rüknün ne olduğu konusunda farklı görüşlere sahiptir. Ancak görüş ayrılıklarının metodolojik yaklaşım farklılıklarıyla yakından ilişkili bulunduğu görülür. Rükün ve şartların, başka bir deyişle farzların naslarla belirlenmiş (tevkīfî) olduğu genellikle kabul edilmekle beraber Hanefîler nasların sağladığı bilgi derecesi bakımından bir ayırım yaparak rüknün âyet ve mütevâtir hadis gibi kesin bilgi ifade eden delillere dayalı olarak belirlenebileceği, hatta bunların dışındaki kaynaklarda yer alan ifadelerden hareketle rüknü tesbit etmenin nassa ilâve yapma anlamına geleceği, dolayısıyla haber-i vâhid ve kıyasa dayalı çıkarımların bir şeyin rükün sayılması için yeterli olamayacağı kanaatindedir. Bu sebeple Hanefî fakihleri, meselâ namazda Fâtiha sûresinin okunmasını veya tavafın abdestli iken yapılmasını rükün olarak değerlendirmez. Diğer fakihler ise haber-i vâhid gibi kesin bilgi ifade etmeyen delillere dayanarak da rüknün belirlenebileceğini kabul ettiğinden bunların rükün olduğunu, dolayısıyla terkedilmesi durumunda ibadetin geçersiz sayılacağı görüşünü benimsemişlerdir.

İbadet ve hukukî işlemlerin geçerliliğinde rüknün şartlarla birlikte var olması esastır. Şartlar olmadan rüknün bulunması o ibadet veya hukukî işlemin hüküm ifade etmesi için yeterli sayılmaz. İbadetlerde rükünler ve bunların yanı sıra sıhhat şartları o ibadetin farzlarını oluşturur. Bunlardan birinin eksik olması ibadeti bâtıl / fâsid kılar. Meselâ namazın rükünlerini yerine getirdiği halde abdestsiz olan kişinin namazı geçerli değildir. Hukukî işlemlerde de bu tür bir eksiklik cumhura göre genellikle aynı sonucu

doğurur. Hanefîler'e göre ise hukukî işlemlerde rüknün veya rüknü etkileyecek önemde bir şartın eksikliği işlemi bâtıl kılarken bu derecede olmayan bir şartın eksikliği işlemi fâsid kılar. Bâtıla hiçbir hukukî sonuç bağlanamaz ve böyle bir işlemin ıslahı mümkün değildir. Fâside yürürlüğe konduğunda bazı hukukî sonuçlar bağlandığı gibi fesad sebebinin ortadan kaldırılmasıyla işlem geçerli hale getirilebilir. Rüknü bulunmayan işlemler yok hükmünde olup butlân ile mâlûldür. Rükündeki eksiklik sebebiyle bâtıl olan hukukî işlem belli bir sürenin geçmesiyle veya butlân sebebinin ortadan kalkmasıyla geçerli hale gelmez. Meselâ temyiz kudretinden yoksun bir kimsenin yaptığı hukukî işlemden sonra temyiz kudretine sahip hale gelmesi o işlemi geçerli kılmaz.

Rüknü aslî ve zâit olmak üzere iki kısımda değerlendiren Hanefîler'e göre aslî rükün "her mükellefin yerine getirmekle yükümlü olduğu, özürsüz terkedemeyeceği unsur" demektir. Diğer bir ifadeyle aslî rükün, "yokluğunda bütünün ve hükmün tamamen ortadan kalktığı ana unsur" anlamındadır. Zâit rükün ise yine amelin vazgeçilmez gereklerinden olmakla birlikte bazı durumlarda düşebilen ya da yokluğunda bütünün ve hükmün yok olmayacağı unsuru ifade eder. Meselâ ayakta durabildiği halde farz namazı oturarak kılan kimsenin namazı aslî rükün olan kıyamı terkettiği için geçerli olmazken zâit rükün olarak değerlendirilen kıraat yükümlülüğü imama uyan kişi bakımından sâkıt sayılır ve onun bunu terketmesi namazda bir eksiklik meydana getirmez. İbadet konularında aslî rüknün kasten ihlâli durumunda ihlâlin az veya çok oluşu ibadetin geçersiz sayılmasında aynı etkiye sahiptir. Meselâ namazda rükûun bir veya birden çok rek'atta yapılmaması ve oruçta imsâkın az veya çok miktarda bir şey yiyerek kasten bozulması bu ibadetlerin geçersizliğine sebep olur.

Muâmelât alanında da aslî ve zâit rükün ayırımına giden Hanefîler'e göre aslî rüknün bulunmaması hukukî işlemin oluşmasını engelleyip yapılan eylemi haksız fiile dönüştürebilecek bir etkiye sahipken zâit rüknün olmaması hukukî işleme bu ölçüde etki etmez. Meselâ satım akdinde aslî rükün olan kabulün bulunmaması bu işlemin gasba dönüşmesine sebep olur; ancak icap ve kabulden sonra müşterinin malın kendisine fâhiş bir fiyatla satıldığını iddia etmesi üzerine satıcının bu iddiayı kabul edip bedelde indirime gitmesi akdin geçerliliğine engel teşkil etmez.

Şâfiî fakihleri namazda rüknü uzun ve kısa olmak üzere ikiye ayırıp rükûdan sonra ayakta bir süre beklemeyi ve iki secde arasında bir miktar oturmayı kısa rükün, diğerlerini ise uzun rükün saymışlardır. Bazı Şâfiî fakihlerine göre kısa olan rüknü bu rükünde Resûl-i Ekrem'in okuduğu rivayet edilen duaların süresini aşacak şekilde kasten uzatmak namazın bozulmasına sebep olur; zira kısa rükünlerin teşriindeki asıl amaç kendilerinin icra edilmesi değil diğer rükünlerin arasını açmasıdır; bu durum ise rüknün şeklini değiştirmekte ve rükünlerin peş peşe icrasını engellemektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "rkn" md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 591-592; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed (nşr. Halîl el-Meys), Beyrut 1403/1983, I, 357; II, 168; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), I, 73, 88, 98, 140, 176, 194, 210; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Burhân fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb), Kahire 1997, I, 344; Pezdevî, Kenzü'l-vüṣûl (Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr içinde, nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1994, I, 74-78, 395, 543-549; III, 425, 574; IV, 178, 339; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), I, 201; II, 84, 149, 194, 236, 239, 258, 259, 267, 321; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ (nşr. M. Abdüsselâm Abdüşşâfî), Beyrut 1413, I, 201, 223; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye, Kahire, ts. (Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî), I, 56, 67, 74, 80, 159; Takıyyüddin es-Sübkî - Tâceddin es-Sübkî, el-İbhâc fî Şerḥi'l-Minhâc (nşr. Şa'bân M. İsmâil), Beyrut 1404/1984, I, 325; II, 70; III, 164; Bahrülulûm el-Leknevî, Fevâtiḥu'r-raḥamût (Gazzâlî, el-Müstaṣfâ içinde), Kahire 1322, I, 400; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), I, 442, 444, 446, 448; Sava Paşa, İslâm Hukuku Nazariyâtı Hakkında Bir Etüd (trc. Baha Arıkan), İstanbul, ts. (Kitabevi), II, 265-267; M. Sellâm Medkûr, Mebâḥis̠ü'l-ḥükm ʿinde'l-uṣûliyyîn, Kahire 1379/1959, s. 145; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî fî s̠evbihi'l-cedîd, Dımaşk 1968, I, 300-301; Bilmen, Kamus2, I, 217; "Rükn", Mv.F, XXIII, 109-126; "Rükn", EI² (İng.), VIII, 596.

Tevhit Ayengin

# RÜMEYSÂ el-ENSÂRİYYE

(bk. ÜMMÜ SÜLEYM).

# RÜSTEM PAŞA

(ö. 968/1561)

Osmanlı vezîriâzamı.

1500'lü yılların başında Saraybosna yakınlarında Butomir veya Sarajevsko Polje'nin batısındaki bir köyde doğduğu, ailesinin Opukoviç yahut Çigaliç adıyla anıldığı rivayet edilir. Üsküdar Mihrimah Sultan Camii hazîresinde medfun akrabalarının mezar taşlarında aile adı Çigaliç olarak kayıtlıdır. Hırvat, Boşnak, Sırp veya Arnavut olduğuna dair kayıtlar da vardır. Venedik Balyosu Bernardo Navagero, onun Saraybosna yakınlarında küçük bir köyde yaşayan bir Sırp köylüsüne domuz çobanlığı yapan bir kişinin oğlu olduğunu yazar (Zinkeisen, III, 82). Babasının adı kayıtlarda Abdurrahman, Abdürrahim, Abdülhamid, Abdülmuin ve Mustafa şeklinde geçer.

Acemi Ocağı'na ne zaman alındığına dair kesin bilgi bulunmamakla birlikte Rüstem Paşa'nın Bernardo Navagero'ya bizzat anlattığına göre haracını ödeyemeyen ilk efendisi tarafından haracın yerine köle olarak sultanın Galata'daki sarayına teslim edilmiş, burada kısa zamanda dikkatleri üzerine çekmiş ve iç oğlanı olarak saraya getirilmiştir (a.g.e., a.y.). Navagero ayrıca yine paşadan naklen nasıl yükseldiğini de aktarır. Sarayda Kanûnî Sultan Süleyman'ın elindeki bir şey pencereden düşmüş, padişahın yanında bulunanlar düşen eşyayı yakalamak için merdivenlerden inerken genç Rüstem pencereden atlamış ve bu hareketiyle padişahın gözüne girmiştir (a.g.e., a.y.). İlk görevi veya görevleri hakkında kesin bilgi yoktur. Kaynaklarda Has Oda'da yetiştikten sonra rikâb ağası olarak çıktığı kaydedilir (Âlî Mustafa Efendi, vr. 340a). Mohaç seferine silâhdar sıfatıyla katıldığı bilinmektedir. Sefer dönüşünde padişah İstanbul'a girmeden bir gün önce 6 Safer 933'te (12 Kasım 1526) büyük mîrâhurluğa tayin edildi (Feridun Bey, I, 566). Daha sonraki birkaç yıla ait kayıtlarda da büyük mîrâhur olarak görünür (BA, KK, nr. 1564, s. 34, 85, 105).

1533'te İstanbul'da bulunan Daniello Ludovisi, Vezîriâzam Makbul İbrâhim Paşa'nın sultanın gözüne giren Rüstem'i Anadolu'da bir sancağa tayin

ederek İstanbul'dan uzaklaştırdığını söyler (Zinkeisen, III, 76-77). Nitekim Rebîülevvel 941'de (Eylül 1534) büyük mîrâhurlukta Mehmed adlı birinin görülmesi onun bu görevden ayrıldığına işaret etmektedir (BA, KK, nr. 1564, s. 223). Rüstem Bey isimli bir kişi ise Rebîülâhir 942 (Ekim 1535) tarihli bir kayıtta Teke sancakbeyidir (BA, KK, nr. 1564, s. 223). Bu durumda onun büyük ihtimalle 1533'te Teke sancak beyliğine gönderildiği söylenebilir. Rüstem Paşa'nın taşraya Diyarbekir beylerbeyi olarak çıktığı belirtilmekle birlikte 933-942 (1527-1535) yıllarına ait kayıtlara göre Diyarbekir beylerbeyiliğinde Hüsrev Paşa, Yâkub Paşa, Süleyman Paşa ve Mehmed Paşa bulunmuştur (BA, KK, nr. 1564, s. 185, 223, 226, 249; Bostan Çelebi, vr. 101b, 103a, 130b, 143b, 160a-b, 166a). Rüstem Paşa, Vezîriâzam İbrâhim Paşa'nın Ramazan 942'de (Mart 1536) katlinden sonra, onun yakınlarından Mehmed Paşa'nın azledilmesiyle Dulkadır beylerbeyiliğine getirilmiş, Karaman Beylerbeyi Lutfi Paşa'nın Rumeli beylerbeyiliğine tayiniyle de Karaman valisi olmuştur (a.g.e., vr. 161b-162a). Bunun hemen ardından Diyarbakır Beylerbeyi Mehmed Paşa Anadolu beylerbeyi olunca Diyarbekir beylerbeyiliğine tayin edilmiştir (a.g.e., vr. 164a). Rüstem Paşa pek bilinmeyen ve kısa aralıklarla yapıldığı anlaşılan Dulkadır ve Karaman beylerbeyiliği görevlerine tayin edilmiş, ancak fiilen valilik yapmamış olmalıdır. Rivayete göre Kanûnî Sultan Süleyman, Hürrem Sultan'ın da yönlendirmesiyle Enderun'dan tanıdığı Rüstem Paşa'yı kızı Mihrimah Sultan ile evlendirmek istemiş, ancak muhalifleri bu evliliği önlemek için Rüstem Paşa'nın cüzzamlı olduğu rivayetini yaymış, Kanûnî de işin aslını öğrenmek üzere tabiplerden Mehmed Bey'i Diyarbekir'e göndermiştir. Tabip paşanın üzerinde bir bit (kehle) bulunca onun cüzzamlı olmadığını anlamış ve padişaha damat yapıldığına dair hatt-ı hümâyunu Rüstem Paşa'ya vermiştir. Rüstem Paşa bu hadiseden dolayı "kehle-i ikbâl" diye anılmıştır. Ancak büyük ihtimalle bu rivayet doğru olmayıp daha sonraki siyasî çekişmelerin geç tarihli kaynaklara bir yansımasından ibarettir.

Safer 945'te (Temmuz 1538) Boğdan seferine çıkılırken Vezir Mustafa Paşa'nın vefatı dolayısıyla yapılan yeni düzenlemede Rüstem Paşa, Anadolu beylerbeyiliğine tayin edildi. 15 Receb 946'da (26 Kasım 1539) Atmeydanı'nda düzenlenen Şehzade Bayezid'in sünnet düğününe katıldığında vezir rütbesini almış olmalıdır. Sünnet düğünü sürerken Rüstem Paşa ile Mihrimah Sultan'ın nikâhları 23 Receb'de (4 Aralık)

kıyıldı (Aydın, III [1983], s. 5). Lutfi Paşa'nın azledilmesi ve yerine Hadım Süleyman Paşa'nın vezîriâzam olması sırasında ikinci vezirliğe getirildi (Muharrem 948 / Mayıs 1541). Vezir olarak 1541'de ve 1543'te padişahla birlikte Macaristan seferine katıldı; devlet idaresinde her geçen gün biraz daha etkili olmaya başladı. Vezîriâzam Hadım Süleyman Paşa divanda Vezir Deli Hüsrev Paşa ile kavga edip azledilince 17 Ramazan 951'de (2 Aralık 1544) vezîriâzam tayin edildi. Bazı kaynaklarda Rüstem Paşa'nın kendine vezîriâzamlık yolunu açmak için bu hadiseyi bizzat tertip ettiği belirtilir. Bu ilk vezîriâzamlığı döneminde 1545'te Habsburg İmparatorluğu ile bir buçuk yıllık mütareke imzalandı. 1547'de Avusturya'nın elinde bulunan Macar toprakları için yıllık 30.000 altın vermesi karşılığında antlaşma yapılarak Batı cephesinde barış sağlandı.

Vezîriâzam Rüstem Paşa, 1547'de Şah Tahmasb'ın kardeşi Elkas Mirza'nın Osmanlı Devleti'ne sığınması ve İstanbul'a gelmesi vesilesiyle büyük bir ziyafet düzenledi.

1548'de Kanûnî Sultan Süleyman'ın ikinci İran seferine iştirak etti. Bu seferde sipahilerden oluşturduğu 200 kişilik özel bir ekiple Avrupa'da yaygınlaşan ateşli silâhları denemek istedi. Ancak sipahilerin alışık olmadıkları bu silâhları kullanmak istememeleri üzerine bu uygulamadan vazgeçildi (Zinkeisen, III, 174).

Hürrem Sultan, oğullarının tahta çıkması için Şehzade Mustafa'yı devre dışı bırakmaya çalışırken en büyük desteği damadı Vezîriâzam Rüstem Paşa'dan gördü. Rüstem Paşa'nın tertibiyle 1553'te İran seferi sırasında Konya Ereğlisi yakınındaki Aktepe'de Şehzade Mustafa öldürüldü. Şehzadenin öldürülmesi kamuoyunda ve asker arasında büyük infiale yol açınca Rüstem Paşa vezîriâzamlıktan azledildi ve yerine 27 Şevval 960'ta (6 Ekim 1553) Kara Ahmed Paşa getirildi. Şehzadenin katline "mekr-i Rüstem" (960) diye tarih düşürülmüştür. Hürrem Sultan, vezîriâzamlıktan alındıktan sonra Rüstem Paşa'nın affı için Kanûnî'ye mektup yazarak merhamet dilemiştir (Uluçay, Osmanlı Sultanlarına Aşk Mektupları, s. 49).

Rüstem Paşa, yaklaşık dokuz yıl süren vezîriâzamlığından azledildikten sonra iki yıl boyunca Üsküdar'daki konağında ikamet etti. Mâzul bulunmasına rağmen Kanûnî'nin damadı olması dolayısıyla otoritesinden

fazla bir şey kaybetmemişti. Avusturya elçisi olarak 1555'te İstanbul'a gelen Busbeke şehirde ilk defa Rüstem Paşa'yı ziyaret etme ihtiyacı duymuştu. Elçi ziyaretini ve paşanın perde arkasındaki gücünü şöyle anlatmaktadır: "Sultan ordusu ile Asya'da idi. Başşehirde Vali Hadım İbrâhim Paşa ile Rüstem'den başka kimse yoktu. Rüstem her ne kadar o sırada sadrazamlıktan azledilmiş bulunuyor idiyse de eski mevkiini ve ileride tekrar bu mevkie getirilme ihtimalini düşünerek kendisini ziyaret edip hediyeler sunduk" (Türkiyeyi Böyle Gördüm, s. 36).

13 Zilkade 962'de (29 Eylül 1555) Kara Ahmed Paşa'nın Hürrem Sultan ile Mihrimah Sultan'ın gayretleriyle azledilip öldürülmesi üzerine Rüstem Paşa ikinci defa sadâret mührüne sahip oldu (BA, A.RSK, nr. 1455, s. 7). Ölümüne kadar yaklaşık altı yıl süren ikinci vezîriâzamlığında Kaptanıderyâ Piyâle Paşa kumandasındaki Osmanlı donanması Cerbe Deniz Savaşı'nı kazandı (Mayıs 1560). Bu dönemde Osmanlı Devleti'ni en fazla uğraştıran mesele Şehzade Bayezid ile Şehzade Selim arasındaki mücadele oldu. Şehzade Bayezid'i tutan Rüstem Paşa daha önce birçok rakibini siyasî dehasıyla alt etmesine rağmen Lala Mustafa Paşa'nın tertibi karşısında bir şey yapamadı. Şehzade Bayezid'in âsi konumuna düşmesi üzerine Şehzade Selim tarafına geçti. Şehzade Bayezid savaşı kaybederek İran'a kaçtı (Ağustos 1559). Rüstem Paşa 28 Şevval 968'de (12 Temmuz 1561) istiskādan (Busbecq, s. 167) öldü ve İstanbul'da Şehzade Camii hazîresindeki türbesine defnedildi.

Fransızlar'ın "korkunç yaratık", Almanlar'ın "gaddar ve menfur" diye tanımladığı, Venedikliler'in çekindiği (Jorga, III, 125) Rüstem Paşa, mantıklı sebepler ileri sürüldüğünde bunları kabul etmekten çekinmeyen zeki ve uzak görüşlü bir devlet adamı olarak tavsif edilir. Osmanlı kaynaklarında ise iyi tedbir sahibi, tutumlu, zengin, şairlerden hoşlanmayan, yararlı düşünceli gibi sıfatlarla anılır. Rüstem Paşa, Zeyniyye tarikatı şeyhlerinden Şeyh Burhâneddin, Nakşî şeyhlerinden Pîrî Halife ile Hekim Çelebi, Şeyh İbrâhim Gülşenî ve Ali Baba gibi devrin önde gelen şeyhleriyle yakın ilişki içinde bulunmuştur (Savaş, s. 45-47; Öngören, s. 202-203, 324-325). Ayrıca mutasavvıf ve şair Kadızâde Filibeli Mahmud Çelebi'nin (Mahmud Baba) onun hocası olduğu belirtilir (Latîfî, s. 272-273).

Rüstem Paşa vefat ettiğinde 15 milyon dukalık büyük bir miras bırakmıştır (Zinkeisen, III, 796). Osmanlı kaynaklarında serveti yaklaşık 12 milyon altın olarak zikredilir. Geride 1700 köle, 2900 savaş atı, 780.000 hasene altın, nakit olarak 1000 yük para, Anadolu ve Rumeli'de 815 çiftlik, 76 su değirmeni ve 5000 ciltten fazla çeşitli kitap ve daha birçok değerli eşya bırakmıştır (bk. RÜSTEM PAŞA KÜTÜPHANESİ). Rüstem Paşa yaptırdığı yüzlerce hayır eseri ve bağışladığı gelirlerle de müstesna bir yere sahiptir. Kurduğu vakıflarla Hırvatistan, Macaristan, Balkanlar, Rumeli, İstanbul, Anadolu, Mısır, Medine ve Kudüs olmak üzere ülkenin farklı coğrafyalarında birçok hayır eseri yaptırmıştır. İstanbul'da bir cami, bir medrese ve kütüphane, beş han, iki han mescidi, iki mektep; Ankara'da bir hamam ve bir kervansaray; Kastamonu Daday ve Dibek'te birer cami; Erzincan'da bedesten, han ve hamam; Erzurum'da han (Taşhan, Rüstem Paşa Kervansarayı), hamam ve bedesten; Edirne'de kervansaray (bk. RÜSTEM PAŞA KERVANSARAYI); Tekirdağ'da bir cami, bir medrese ve kütüphane, bir mektep, bir kervansaray (bk. RÜSTEM PAŞA KÜLLİYESİ); Sapanca'da bir cami, bir mektep, bir imaret ve bir zâviye; Kütahya'da hamam ve medrese; Ermenek'te bir cami; Medine'de bir medrese olmak üzere toplam on iki cami ve mescid, yedi mektep, otuz iki hamam, yirmi iki çeşme, 273 oda, elli dört mahzen, 563 dükkân, yirmi sekiz han ve kervansaray, beş medrese onun vakfettiklerinin sadece bir kısmını oluşturur. Eminönü'nde bulunan camisi çinileriyle meşhurdur.

Rüstem Paşa aldığı malî önlemlerle devlet hazinesine büyük gelirler sağlamıştır. Seyyahlar tarafından sarayın çiçeklerini bile satarak hazineye para kazandırdığı anlatılır. XVII. yüzyıl kaynaklarında paşanın hazineyi ağzına kadar doldurduğu için saraydaki hazinelere sığmayan paraların Yedikule'ye konulduğu, ancak bu durumun reâyânın ezilmesine sebep olduğu anlatılır (Kitâb-ı Müstetâb, s. 21).

Rüşvet konusunda Rüstem Paşa aleyhinde devrin kaynaklarında ve arşiv kayıtlarında bazı bilgiler ve şikâyetler mevcuttur (Gökbilgin, VII/11-12 [1956], s. 32-38). Devrin tarihçilerinin Rüstem Paşa'yı rüşvetle suçlaması, aslında bu dönemlerde ortaya çıkan yeni bir makam vergisi türü olan câize ile ilgilidir. Bir göreve tayin edilen kişilerin vezîriâzama ödedikleri paralar resmî defterlere kaydedilir, gizli alınıp verilmezdi. Koçi Bey, Rüstem Paşa'yı iltizamı yaygınlaştırdığı ve devlet arazisini özel mülke çevirip

bunları da çocuklarına vakıf olarak bıraktığı gerekçesiyle itham eder (Risâle, s. 85-86). Gerçekten Rüstem Paşa devrinde iltizam yaygınlık kazanmıştır (Çakır, s. 36-40). Ancak dönemin müelliflerine ters gelmesine rağmen dünyanın her tarafındaki tarım toplumlarına has bir

sistem olan iltizamın değişen dünya şartlarına intibak için Osmanlı maliyesi tarafından yaygınlaştırıldığı unutulmamalıdır.

Oğuz Han'dan başlayıp Türk tarihinden kısaca bahsedildikten sonra 969 (1561) yılına kadar Osmanlı tarihinin anlatıldığı bir eser Rüstem Paşa Tarihi diye şöhret bulmuş, hatta bu isimle Almanca'ya çevrilmiştir. Ancak yapılan araştırmalarda bu tarihin Rüstem Paşa tarafından yazılmadığı, Matrakçı Nasuh'a ait tarihin bir özeti olduğu anlaşılmıştır. Fakat bunun Matrakçı Nasuh'un tarihinden bizzat eserin müellifi tarafından mı yoksa başka biri tarafından mı özetlendiği tam olarak anlaşılamamıştır. Rüstem Paşa, Hürrem Sultan'la iş birliği yapması ve Şehzade Mustafa'nın ölümünde rolü olması yüzünden dönemin tarihçilerinin eserlerinde ve şairlerin beyitlerinde genelde olumsuz olarak takdim edilir. Ancak toplam 14,5 yıl süren iki vezîriâzamlığı döneminde ıslahatçılığıyla devletin siyasî ve malî gelişmesine katkısı olduğu açıktır.

Rüstem Paşa'nın Mihrimah Sultan'dan Ayşe Hümâşah adlı bir kızı ve Osman adlı bir oğlu olmuştur. Ayşe Sultan, Vezîriâzam Semiz Ahmed Paşa'yla evlendirilmiş, Ahmed Paşa'nın 988'de (1580) ölümünden sonra 990'da (1582) Nişancı Feridun Ahmed Bey'le nikâhlanmıştır (Selânikî, I, 130-131). Ayşe Sultan'ın torunlarından Civan Kapıcıbaşı lakaplı Mehmed Paşa, Sultan İbrâhim döneminde sadârete kadar yükselmiştir. Osman Bey'in ve Ayşe Sultan'dan olan iki torununun kabri Üsküdar Mihrimah Sultan Camii hazîresindedir.

## BİBLİYOGRAFYA

Matrakçı Nasuh, Sefer-i Irâkeyn, tür.yer.; Sinan Çavuş [Matrakçı Nasuh], Süleymanname: Tarih-i Feth-i Şikloş, Estergon ve İstol-Belgrad, İstanbul

1998, s. 159, 287-289, 309, 377, 551; O. G. Busbecq, Türkiyeyi Böyle Gördüm (trc. Aysel Kurutluoğlu), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 Temel Eser), s. 36, 38, 167; Lutfi Paşa, Târih (nşr. Kayhan Atik), Ankara 2001, s. 291-293, 310-311; Celâlzâde, Tabakātü'l-memâlik, tür.yer.; H. Dernschwam, İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü (trc. Yaşar Önen), Ankara 1987, s. 53, 65, 75-76, 82-86, 108-109, 163, 186-187, 207, 219, 236; Bostan Çelebi, Süleymannâme, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 598, vr. 101b, 103a, 130b, 143b, 160a-b, 166a; a.e., TTK Ktp., nr. 18, vr. 161b-162a, 164a; Latîfî, Tezkiretü'ş-şu'arâ ve tabsıratü'n-nuzamâ (haz. Rıdvan Canım), Ankara 2000, s. 272-273; Feridun Bey, Münşeât, I, 566, 603, 604; II, 67-71; Âlî Mustafa Efendi, Künhü'l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, vr. 281b-282b, 294a-295b, 340a-342a; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 130-131; Lokmân b. Hüseyin, Zübdetü't-tevârîh, Türk ve İslâm Eserleri Müzesi, nr. 1973, vr. 64a, 67b, 69a, 72a-b, 73a, 76a, 93a; Kitâb-ı Müstetâb (haz. Yaşar Yücel, Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar içinde), Ankara 1988, s. 21; Koçi Bey, Risâle (haz. Yılmaz Kurt), Ankara 1994, s. 85-86; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 219, 267, 269, 343; S. Gerlach, Türkiye Günlüğü 1577-1578 (ed. Kemal Beydilli, trc. T. Noyan), İstanbul 2007, I, 145-146, 173; II, 729; Hadîkatü'l-vüzerâ, s. 29-30; Zinkeisen, Geschichte, II, 807, 834-835, 847-848, 864-865, 888-890; III, 27-39, 52-54, 76-78, 81-90, 106, 122, 174, 209, 346-347, 796; Hammer (Atâ Bey), V, 209, 219-233, 261-267; VI, 7-8, 36-40, 70-96; Sicill-i Osmânî, I, 83; II, 377; III, 416; N. Jorga, Osmanlı İmparatorluğu Tarihi (trc. Nilüfer Epçeli), İstanbul 2005, III, 125; Danişmend, Kronoloji, II, 247-248, 254-255, 321-322; M. Çağatay Uluçay, Osmanlı Sultanlarına Aşk Mektupları, İstanbul 1950, s. 49; a.mlf., Padişahların Kadınları ve Kızları, Ankara 2001, s. 38-39; Şerafettin Turan, Kanunî'nin Oğlu Şehzâde Bayezid Vak'ası, Ankara 1961; Ahmet Mumcu, Osmanlı Devletinde Rüşvet (Özellikle Adlî Rüşvet), İstanbul 1985, s. 87, 111, 132-133; L. P. Peirce, Harem-i Hümayun: Osmanlı İmparatorluğu'nda Hükümranlık ve Kadınlar (trc. Ayşe Berktay), İstanbul 1996, s. 87, 89, 91, 102-103, 109-112, 117-119; Saim Savaş, Bir Tekkenin Dinî ve Sosyal Tarihi: Sivas Ali Baba Zâviyesi, İstanbul 1992, s. 45-47, 186-198; İ. Aydın Yüksel, "Rüstem Paşa'nın Vakıfları", Ekrem Hakkı Ayverdi Hâtıra Kitabı, İstanbul 1995, s. 219-281; Reşat Öngören, Osmanlılar'da Tasavvuf, İstanbul 2003, s. 202-203, 324-325; Baki Çakır, Osmanlı Mukataa Sistemi (XVI-XVIII. Yüzyıl), İstanbul 2003, s. 36-40; Sinan Çukuryurt, Matrakçı Nasuh, Süleymanname (1a-95b) (Transkripsiyon ve Değerlendirme),

(yüksek lisans tezi, 2003), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, tür.yer.; Davut Erkan, Matrakçı Nasûh'un Süleymânnâmesi (yüksek lisans tezi, 2005), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, tür.yer.; M. Tayyib Gökbilgin, "Rüstem Paşa ve Hakkındaki İthamlar", TD, VII/11-12 (1956), s. 11-50; M. Akif Aydın, "Osmanlı Hukukunda Nikâh Akitleri", Osm.Ar., III (1983), s. 5; Ş. Altundağ - Ş. Turan, "Rüstem Paşa", İA, IX, 800-802; Feridun Emecen, "Kara Ahmed Paşa", DİA, XXIV, 357-358.

Erhan Afyoncu

# RÜSTEM PAŞA KERVANSARAYI

Edirne’de XVI. yüzyılın ikinci yarısında yapılan kervansaray.

Şehir merkezinde yer alan yapı 968 (1560-61) yılında Sadrazam Rüstem Paşa tarafından Mimar Sinan’a yaptırılmıştır. Tuğla ve kesme taş malzemenin birlikte kullanıldığı yapının ön cephesinde yirmi bir adet dükkânla iki kapı bulunmaktadır. Önündeki caddenin kıvrımlı çizgisini izleyen sıra dükkânlar kervansarayın cephesine hareketli bir görünüm kazandırmaktadır. Ön bölümü oluşturan kuzey cephenin girintili görünümü ve batı cephesinin çarpık konumuna rağmen yapının planında geometrik bir düzen hâkimdir ve sade bir arka cephesi bulunmaktadır.

Büyük avlulu kısım şehir hanı, küçük avlulu kısım menzil hanı niteliğinde olup ikili işleve sahip yapı iki katlıdır. Büyük avlunun bulunduğu bölümün Mimar Sinan tarafından inşa edildiği bilinirken küçük avlunun çevrelediği yapının mimarı bilinmemektedir. İki avlu arasında bir geçitle bağlanan yapının büyük ve kareye yakın dikdörtgen avlusu, etrafını çevreleyen iki katlı galeriler ve avlu ortasında bir köşk mescidden meydana gelmektedir. Anadolu Selçuklu köşk mescidleriyle benzerliği bakımından önemli olan bu mescid 1877-1878 Osmanlı Rus Savaşı’nda yıkılmıştır. Yapılan araştırma kazılarında mescidin döşemesi tesbit edilebilmiştir.

Yapının planında dört ilginç mimari özellik göze çarpmaktadır. Bunlar insanlarla hayvanlara ait ayrı mekânların oluşturulması, idarecilere ait mekânlarla hamam ve helâ gibi ihtiyaç bölümlerinin bir araya toplanması, ibadet mekânının köşk mescid olarak kervansaray planı içinde ayrı ele alınması ve cepheyi sokağa uydurarak dükkânlara yer verilmesidir. Mimar Sinan’ın Edirne’de uyguladığı bu şema Erzurum Rüstem Paşa Kervansarayı planını tekrarlaması bakımından son derece önemlidir.

Büyük Rüstem Paşa Hanı da denilen sol bölüm enlemesine sekiz, uzunlamasına altı

kemerli revaklarla çevrelenen dikdörtgen bir avlunun dört tarafında gelişmiştir. Yuvarlak kemerle açılan giriş kapısı üzerinde 1167 (1753-54) tarihli bir kitâbe yer almaktadır. Kapı sahanlığının üzeri yivli kubbe ile örtülüdür. Revakların gerisinde alt katta beşik tonozlu otuz beş oda, üst katta kubbeli galerilerin gerisinde yine kubbeli otuz sekiz oda yer alır. Bu odalarda ocak ve yanında bir nişle kapının karşısında eskiden pencere olup sonradan örüldüğü bilinen, dikdörtgen biçimindeki iki niş daha bulunmaktadır. Odalardan sokak tarafındakilerin önünde zemin katta dükkânlar yer alır. Üstteki odalar dışa doğru büyüyerek iç içe çifte hacimli mekânlara dönüşmüştür. Katlar arasındaki bağlantı revakların içine yerleştirilen iki merdivenle, helâlara ve sağ bölüme geçiş ise odalar arasına konulan dehlizlerle sağlanmaktadır.

Yapının Küçük Rüstem Paşa Hanı olarak da bilinen sağ bölümü zemin katında cephede dükkânlar, avlu çevresinde ahır, mutfak ve helâlardan, üst katta konuk odalarından oluşur. Ahır bölümü ortada bir sıra haçvari ayakla ikiye bölünerek üstü iki sıra beşik tonozla boydan boya örtülmüştür. Daha küçük olan mutfak da benzer bir mimari kuruluşa sahiptir. Üst katta ölçek ve plan kuruluşu farklı bir durum gösterir. Avluya bakan galerilerin gerisinde çeşitli büyüklükte ve biçimde aynalı tonozla örtülmüş yirmi beş oda vardır. Bunlar yan yana ve sırt sırta birimler halinde yerleştirilmiş olup ilginç bir düzenleme gösterir.

Kervansarayın avlu cephelerindeki bütün kemerler ve pencere alınlıkları tamamen değişik örnekteki tuğlalarla süslenmiştir. Avluya açılan revakların cepheleri taş ve tuğla sıralardan meydana getirilmiş, bitkisel ve geometrik süslemenin bir arada kullanıldığı yıldız şeklindeki taş rozetlerle süslenmiştir. Revakların gerisindeki mekânların cephelerinde pencere ve kapı kemerleri tuğladan yüzeysel kemerler halinde örülürken alınlıklardaki süsleme çok zengin tuğla dekorlarla gerçekleştirilmiştir. Korkuluk levhalarının farklı süslemeleri ise bu cephe düzenindeki ifadeyi bir kat daha kuvvetlendirmiştir. Giriş cepheleri diğer bütün cephelerde olduğu gibi taş ve tuğla sıralarıyla örülerek cephe klasik anlayıştaki kemerli pencerelerle mükemmel bir şekilde ifadelendirilmiştir. Ancak sivri kemerli pencerelerin dört köşe hale getirilmesi, gelişigüzel birçok pencerenin açılması ve ön cephedeki hafif sivri kemerlerin kapatılması ile yapının orijinal dokusu kısmen bozulmuştur. Binanın cephelerinde küçük açıklıklardan oluşan çok

sayıda kuşevi yer almaktadır. Yapı, 1960-1965 yılları arasında Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından birkaç defa restore edilmiştir. 1966'dan itibaren tarihî ve turistik bir otel olarak kullanımına karar verilen kervansaray 1972 yılı Temmuz ayında hizmete açılmıştır. Rüstem Paşa Kervansaray Oteli olarak kullanılan eser 1980 yılı Ağa Han Mimarlık Ödülü'ne lâyık bulunmuştur.

## BİBLİYOGRAFYA

A. Süheyl Ünver, Edirne Tarihi, İstanbul 1940, s. 87-88; Oktay Aslanapa, Edirne'de Osmanlı Devri Âbideleri, İstanbul 1949, s. 134; a.mlf., "Edirne'de Türk Mimarisinin Gelişmesi", Edirne: Edirne'nin 600. Fetih Yıldönümü Armağan Kitabı, Ankara 1993, s. 231; Şükran Danışoğlu, Edirne'de Bedesten, Rüstem Paşa Hanı ve Ekmekçioğlu Ahmet Paşa Hanı (lisans tezi, 1964), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi bölümü, s. 48-55; Oral Onur, Edirne Türk Tarihi Vesikalarından Kitabeler, İstanbul 1972, s. 223; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 152-153, 369; Gönül Cantay [Güreşsever], "Kervansaraylar", Mimar Başı Koca Sinan: Yaşadığı Çağ ve Eserleri (nşr. Sadi Bayran), İstanbul 1988, I, 373-374, 379; a.mlf., "Türkiye'de Osmanlı Devri Kervansaray Yapılarının Tipolojisi", TTK Bildiriler, IX (1989), III, 1387; Ekrem Hakkı Ayverdi, "Edirne'de Rüstem Paşa Kervansarayı", TTOK Belleteni, sy. 122 (1952), s. 9-10; Ertan Çakırlar, "Rüstem Paşa Kervansarayı Turistik Oteli", Arkitekt, sy. 338, İstanbul 1970, s. 70-75; a.mlf., "Edirne Rüstem Paşa Kervansarayı", Rölöve ve Restorasyon Dergisi, sy. 1, Ankara 1974, s. 129-144.

N. Çiçek Akçıl

# RÜSTEM PAŞA KÜLLİYESİ

İstanbul'da XVI. yüzyılın ikinci yarısında inşa edilen külliye.

Haliç yönünden şehrin kıyı siluetinde önemli bir yere sahip olan külliye, devrin sadrazamı ve Kanûnî Sultan Süleyman'ın damadı Rüstem Paşa (ö. 968/1561) tarafından ikinci sadâreti döneminde 1555-1561 yılları arasında Mimar Sinan'a yaptırılmıştır. Külliye fevkanî olarak ele alınan cami, altta yer alan tonozlu depolarla dükkânlar, çeşme ve iki handan meydana gelmektedir. Yapıldığı dönemde de yoğun bir ticaret bölgesi içinde yer alan caminin daha önce burada bulunan Hacı Halil Ağa Mescidi'nin yerinde çevredeki birçok binanın istimlâk edilmesiyle inşa edildiği bilinmektedir.

Sinan'ın yaptığı camilerin plan gelişimi içinde önemli bir yere sahip olan ve merkezî plan denemeleri arasında sekiz destekli merkezî kubbeli şemanın ilk örneğini oluşturan cami enlemesine dikdörtgen bir harime sahiptir. Ortada ana kubbeyi taşıyan sekiz büyük ayağın kıble ve giriş yönündeki dördü dikdörtgen planlı ve beden duvarlarına yapışık, diğer dört tanesi sekizgen planlı ve bağımsızdır. Bu ayaklar kemerlerle birbirine bağlanarak ana kubbenin oturtulduğu sekizgen alan oluşturulmuştur. Dört köşede kemerlerin arkasına sağır yarım kubbeler konulmuş, iki yanda dıştan ortası aynalı tonozlu, yanları kubbe ile örtülü (içten hepsi aynalı tonozlu) üçer birimle mekân enine genişletilmiştir. İçte mahfil şeklinde düzenlenen bu birimlerin altı dörder aynalı tonozlu olarak ele alınmıştır.

Rüstem Paşa Camii şehir içindeki konumu, fevkanî yapısı ve Sinan camileri içindeki yeri kadar olağan üstü çini süslemeleriyle de ünlüdür. Caminin iç ve son cemaat yeri duvarları ile ayak, payanda, pandantif gibi öğeleri döneminin desen ve

teknik açıdan en gelişmiş ve en güzel İznik çinileriyle kaplanmıştır. Yarım kubbe ve tonozların içleri sıvalı ve üzerleri kalem işi bezemelidir. Bu kısımların özgün bezemeleri XIX. yüzyılda kaldırılmış, yerlerine klasik dönem üslûbu ile bağdaşmayan süslemeler yapılmıştır. Son cemaat yerinde caminin ana giriş kapısının iki yanında büyük çini panolar yer alır.

Bunlardan daha iyi korunmuş durumda olan soldaki pano, lâcivert zemin üzerine stilize edilmiş natüralist bir üslûpla düzenlenmiş "doğa yorumu" ile klasik dönem çini süsleme sanatının en güzel örnekleri arasındadır. Son cemaat yeri çinileri yangın, deprem, bozulma ve hırsızlıktan en çok zarar görenlerdir.

Caminin kuzeyinde yer alan yüksek avluya platformun dört tarafına yerleştirilmiş kapalı merdivenlerle çıkılır. Merdivenlerden ikisi camiyi üç taraftan çevreleyen avlunun kuzey köşelerinde, diğer ikisi caminin yanlarındadır. Avlunun ön bölümüne bağlanan köşe merdivenlerinin üstünde görevliler için ayrılmış odalar bulunur. Caminin doğu ve batı kapılarının yanında bulunan yan merdivenler bir kat daha yükselerek üst kattaki mahfillere çıkma imkânı sağlar. Avlunun büyük bir kısmını örten ahşap çatı, mukarnas başlıklı altı adet sütunun taşıdığı beş kubbeli son cemaat yerini üç yönden çevrelemektedir. Caminin kesme taştan çokgen gövdeli, tek şerefeli ve kurşun külâhlı minaresi kuzeybatı köşesinde yer almakta ve buraya batı yönünden bir kapı ile ulaşılmaktadır. Şadırvan, sokak kotunda Uzunçarşı caddesi üzerinde duvarlarla çevrilmiş kare bir avlunun içinde yer alır. Sekizgen planlı, üstü çatı ile örtülü süslemesiz bir yapıdır. Hazîresi, caminin Hasırcılar caddesi cephesinde sonradan yapılan dükkânların yanında bulunmaktadır.

Rüstem Paşa Camii, 1660 tarihli büyük yangında ve Fâtih Camii'ni yıkan 1766 depreminde önemli ölçüde hasara uğramış, depremde çöken kubbesi ve minaresi daha sonra yenilenmiştir. Kubbe kasnağının barok üslûbundaki kıvrımlı saçağı, kubbe çevresindeki küçük payanda kemerleri, kıble yönündeki bazı duvar ekleri ve düzensiz pencere oranları XVIII. yüzyıl, kubbe, yarım kubbe ve tonoz içlerinin kalem işi bezemeleriyle cami içindeki bazı yağlı boya süslemeler XIX. yüzyıl onarımına aittir.

1960-1961, 1964-1969 yılları arasında Vakıflar Genel Müdürlüğü'nce tamir edilen yapı, 1992-1995 yıllarında esaslı bir onarım daha geçirmiştir. Bu son onarımda üst örtü sistemini koruyan kurşunların tamamı değiştirilmiş, kubbe ve tonoz içlerindeki XIX. yüzyıl süslemelerinin altında klasik karakterde kalem işi nakışlar bulunmuş ve aslına uygun biçimde yenilenmiştir. Ayrıca harç, sıva, boya, tezhip ve kalem işi bezeme ile çini konservasyonları yapılmış, alçı ve ahşap pencerelerle kündekârî ve sedef

kakma kapılar, dolap kapakları, ahşap mahfil tavanları, mermer minber ve minberin ahşap külâhı temizlenerek onarılmıştır.

Yol seviyesinde bulunan ve caminin harimi altında yer alan depo, kare kesitli sekiz pâyeye oturan ve on beş birimden oluşan çapraz tonozlarla, avlu altında bulunan iki depo ise paralel düzenlenmiş sivri kemerli tonozlarla örtülüdür. Kuzey yönünde avlu altında sivri kemerli açıklıklı, beşik tonozlu sekiz dükkân yer almaktadır. Bunların arasında ortada bir birim hazneli çeşme olarak düzenlenmiştir. Caminin Haliç yönünde yer alan hanların (Büyük ve Küçük Rüstem Paşa hanları veya Büyük Çukurhan ve Küçük Çukurhan) altta dışa açılan dükkânları bulunmaktadır. Taş ve tuğla almaşık örgülü cephelere sahip yapılar kötü müdahaleler görmüştür. Kareye yakın düzgün olmayan avluda zemin kat ve bodrum depo şeklinde kullanılmaktadır. Üst katlar ise dışarıya iki sıralı pencere ile açılan odalar olarak düzenlenmiş olup üzerleri kubbe veya tonozlarla örtülüdür.

## BİBLİYOGRAFYA

Konyalı, İstanbul Âbideleri, s. 91-94; J. Pervitiç (Pervititch), Sigorta Planı: İstanbul Eminönü Kazası-Tahtakale Mahallesi, İstanbul 1942, pafta 76 B 76 C; Mustafa Cezar, Osmanlı Devrinde İstanbul Yapılarında Tahribat Yapan Yangınlar ve Tabii Afetler, İstanbul 1963, s. 346; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 135-144; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, New York 1987, s. 249-252; Beyhan Erçağ, "Rüstem Paşa Camii", V. Vakıf Haftası: 7-13 Aralık 1987, Ankara 1987, s. 85-86; a.mlf., "Rüstem Paşa Camisi Restorasyonu Üzerine Yapılan Gözlemlerdeki Önemli Eksikler", Yapı, sy. 163, İstanbul 1995, s. 46-47; a.mlf., "Rüstem Paşa Cami Restorasyonu", Tombak, sy. 23, İstanbul 1998, s. 59-62; Kemali Söylemezoğlu, "İstanbul Rüstem Paşa Camii Son Cemaat Mahalli ve Avlusu Planlamasında Gözönünde Tutulan Faktörler Hakkında", Mimar Sinan Dönemi Türk Mimarlığı ve Sanatı (haz. Zeki Sönmez), İstanbul 1988, s. 259-267; Jale Erzen, Mimar Sinan Camii ve Külliyeleri, Ankara 1991, s. 76; Doğan Kuban, İstanbul Yazıları (haz. Gülçin İpek), İstanbul 1998, s. 123-126; Walter B. Denny, "İstanbul Rüstem Paşa Camii Seramikleri",

Sanat Dünyamız, sy. 8, İstanbul 1976, s. 29-34; Oktay Aslanapa, “Rüstempaşa Camii”, a.e., sy. 18 (1980), s. 3-8; H. Koepf, “Osmanlı Kubbeli Camileri Üzerine Tipolojik Bir Deneme” (trc. Ayla Gülsen - Ömer Gülsen), Yapı, sy. 58 (1984), s. 19-48; Zeynep Ahunbay, “Rüstem Paşa Camisi Restorasyonu Üzerine Gözlemler”, a.e., sy. 162 (1995), s. 30-32.

Z. Hale Tokay

# RÜSTEM PAŞA KÜLLİYESİ

Tekirdağ'da XVI. yüzyılda inşa edilen külliye.

Sadrazam Rüstem Paşa tarafından yaptırılan külliye cami, medrese, kütüphane, çifte hamam, bedesten, kervansaray ve imaretten oluşmaktadır. Bunlardan yalnız cami, medrese, imaret ve kervansarayın Mimar Sinan'ın eserlerini bildiren Tezkiretü'l-ebniye, Tezkiretü'l-bünyan ve Tuhfetü'l-mi'mârîn ile Adsız Risâle'de kayıtlı olması sebebiyle külliye yapılarının tamamının onun tarafından inşa edilmediği ve farklı zamanlarda tamamlandığı tahmin edilmektedir. Yapılardan sadece caminin tarihi ve yaptıranı hakkında bilgi taçkapıdaki iki kitâbeden öğrenilmektedir. Bunların sülüsle yazılmış ilkinde Rüstem Paşa'nın adı ve 960 (1553) tarihi yazılıdır. Nesih hatlı diğer kitâbe ise Sultan Abdülmecid tarafından 1257 (1841) yılında caminin tamir ettirildiğini bildirmektedir. Günümüzde cami ile bedesten dışındaki yapılar kısmen veya tamamen ortadan kalkmıştır.

Cami. Kare planlı caminin üzeri tromplarla geçişi sağlanan tek kubbeyle örtülüdür. Düzgün kesme taştan inşa edilen binanın önünde çift revaklı bir son cemaat yeri ile kuzeybatısında tek şerefeli minaresi bulunmaktadır. Yapıya, mihrap ekseninde yer alan ve yanlarında çokgen nişleri bulunan mukarnaslı, dikdörtgen bordürlü bir taçkapı ile girilmektedir. Kapının sedef ve fildişi kakmalarla süslü ahşap kanatları ilgi çekicidir. Buradaki basık yuvarlak kemerle mukarnaslı kavsara arasında eserin inşa kitâbesi yer almaktadır. Onarım kitâbesi sağdaki nişin üzerindedir. Kapının her iki yanında son cemaat yerine açılan dikdörtgen birer pencere bulunmaktadır. Aydınlık ve ferah olan yapının içi süsleme açısından oldukça zengindir. Kubbenin kenarlarında ve göbeğinde barok karakterinde çiçek ve çelenk motifli alçı kabartmalar vardır. Abdülmecid dönemine ait olduğu bilinen bu süslemelerle caminin orijinal kalem işleri yok olmuştur. Yapının mihrabının ilk şekli geç devirde açık renk yağlı boya ile boyanarak bozulmuşsa da sade profilli dikdörtgen bordürle kuşatılan, çok kenarlı mihrap nişi klasik formda zarif stalaktitlerle süslü olup kavsaralıdır. Çok sade olan mermer minberin yan aynalıkları ve merdiven korkulukları ajurlu geometrik motiflerle süslü olup kapısının üstünde stalaktitli bir alınlık vardır. Köşkü üstünde ve sivri

kemerinin alt kenarlarında birer sıra palmet frizi dolaşır. Harimdeki duvar pâyeleri, bunların meydana getirdiği nişlerle pencere kemerleri iç mekâna hareket kazandırmıştır. Beş gözlü son cemaat yeri ortada aynalı tonoz, yanlarda ikişer kubbe ile örtülüdür. Dış revak ise sütunlar ve yuvarlak kemerler üzerine kurşun kaplı meyilli ahşap çatılıdır. Caminin minaresi kesme taştan, çokgen gövdeli, 34 m. yükseklikte, 2,14 m. çapında olup üzeri kurşun külâhla kaplıdır. Mukarnaslı şerefenin korkulukları taş oymadır. Caminin duvarlarla çevrili avlusuna giriş kuzeydeki büyük kapıdan sağlanmakta, burada mermer bir şadırvan bulunmaktadır. Çelenk başlıklı beş mermer sütun üzerine oturan kurşun kaplı beşgen çatılı şadırvanın Abdülmecid tarafından yaptırılan tamirat sırasında eklendiği anlaşılmaktadır.

Medrese. Kıble duvarına paralel, 16 × 26 m. boyutlarında, açık avlulu, dikdörtgen planlı olan yapının ana kütlesi ve kare planlı dışa taşkın dershanesiyle asimetrik biçimde düzenlenmiştir. Girişi güneybatıda olan medresenin duvarlarında taş, kemer ve kubbelerinde ise tuğla kullanılmıştır. Caminin kot seviyesinden 5,5 m. aşağıda bulunan yapının cami ile birlikte ya da daha önce yapılmış olduğu ileri sürülmektedir. Arsasının dar ve teras halinde olması yüzünden dikdörtgen avlunun iki kenarında kare planlı, kubbeyle örtülü hücreler bulunmakta, köşede ise bir dershane yer almaktadır. Medrese 1880’de harap olunca üzerine ahşap bir okul inşa edilmiş, bir dönem rüşdiye ve idâdî olarak kullanılan yapı daha sonra Cumhuriyet İlkokulu adını almıştır. Günümüzde sadece beden duvarları ayakta olan yapı harabe halindedir. Medresede camiye göre daha düşük nitelikte işçilik ve yapım tekniği kullanılmış olması dikkati çekmektedir. Kütüphane diye bilinen dershane binası, avlunun kuzeybatı kenarının ön cephesine alınarak bağımsız bir yapı karakteri kazandırılmıştır. Kitâbesi olmayan tek kubbeli bina 8 × 8 m. ölçülerindedir ve kalın bir tabaka ile sıvanmıştır. Sıvası dökülen bölümlerinden duvarlarının taş, kubbesinin

ise tuğla malzemeyle örülü olduğu anlaşılmaktadır. Sonradan yapılan ocak ve bacasından dolayı binanın bir dönem aşhane olarak kullanıldığı söylenmektedir.

Hamam. Medresenin doğu duvarına bitişik olup caminin sol yanında ve ön cephesine kadar uzanan alanda yer almaktadır. Halk arasında Paşa Hamamı

adıyla bilinen yapı bir çifte hamamdır. Erkekler kısmı kare planlı üzeri kubbeli soyunmalık, aynalı tonoz örtülü ılıklık, kare planlı ve kubbeyle örtülü sıcaklık bölümlerinden meydana gelmektedir. Sıcaklık bölümü sekizgen bir orta mekâna sahiptir ve kenarlarına yerleştirilen kubbeli, kare şeklinde halvet mekânları ile yıldıza benzer plan özelliği göstermesi bakımından ilgi çekicidir. Kadınlar kısmı ise çatı örtülü bir giriş revakı ile kareye yakın dikdörtgen planlı kubbeli soyunmalık, aynalı tonoz örtülü ılıklık ile kare planlı tek kubbeli ve yan yana iki halvet hücresinden oluşan sıcaklık bölümüyle enine düzenlenmiştir. Duvarları kesme taştan, kemer ve örtüleri tuğla olan hamamın üzeri kubbeyle örtülüdür. Günümüzde bir kısmı tamamen yıkılmış olan yapının sağlam olan yarısı kiremit kaplı ahşap bir çatıyla örtülüdür ve depo olarak kullanılmaktadır.

Bedesten. Caminin batısında yer alan yapı, iki kalın pâye üzerine altı kubbeli ve 25,5 × 19 m. ölçülerindedir. Külliyenin önemli parçası sayılan bu yapı plan ve altı kubbeli örtü şekli bakımından Gelibolu, Bergama, Beyşehir, Selânik, Serez, Tosya ve Saraybosna’daki Bursa Bedesteni ile benzerlik gösterir. Yapıda kubbeler sekizgen kasnaklar üzerine oturmakta ve kubbe geçişleri pandantiflerle sağlanmaktadır. Dört tarafa birer kapısı olan bedestenin kapı kemerleri dıştan yuvarlak, içten sivri kemerlidir. Taş ve tuğladan inşa edilen yapının uzun cephelerinde üç, kısa cephelerinde iki adet pencere bulunmaktadır. 1949-1950 yıllarında Maarif Müdürlüğü tarafından malzeme deposu olarak kullanılan ve 1972’de esaslı bir şekilde onarılan yapının cephesinde vaktiyle yıkılmış olup duvar izleri kısmen görülen dış dükkânlarının yerine yenileri yapılmıştır. Külliyeye ait kervansaray, imaretle fodla fırınlarının yerleri ise günümüzde kesin biçimde bilinmemektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

Hikmet Çevik, Tekirdağ Tarihi Araştırmaları, İstanbul 1949, s. 64-69; Şükran Pekel, Tekirdağ, Babaeski, Kırklareli'nde Osmanlı Mimarisi (lisans tezi, 1965), İÜ Ed. Fak., s. 10-18; Mehmet Tuncel, Babaeski, Kırklareli ve Tekirdağ Camileri, Ankara 1974, s. 31-35; a.mlf., “Türkiye’de Mimari

Mirası Koruma Anlayışı ve Koca Sinan Eserlerinden Tekirdağ Rüstem Paşa Külliyesindeki Gölgesine Kısa Bir Bakış”, Sanat Tarihi Dergisi, VII, İzmir 1994, s. 185-209; Mustafa Cezar, Tipik Yapılariyle Osmanlı Şehirciliğinde Çarşı ve Klasik Dönem İmar Sistemi, İstanbul 1985, s. 251-253; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 1986, s. 208-209; a.mlf., Mimar Sinan’ın Hayatı ve Eserleri, Ankara 1988, s. 50; Abdullah Kuran, “Sinan’ın Medreseleri”, Mimarbaşı Koca Sinan: Yaşadığı Çağ ve Eserleri (nşr. Sadi Bayram), İstanbul 1988, I, 250; Semavi Eyice, “Bedesten”, DİA, V, 309.

N. Çiçek Akçıl

# RÜSTEM PAŞA KÜTÜPHANESİ

Rüstem Paşa (ö. 968/1561) tarafından İstanbul'da kurulan kütüphane.

Kanûnî Sultan Süleyman dönemi sadrazamlarından Rüstem Paşa'nın Eminönü'n-de Mahmud Paşa Camii yakınında 957 (1550) yılında Mimar Sinan'a yaptırdığı medresede kurduğu kütüphanenin "evâil-i Cemâziyelevvel" 968 (1561 Ocak sonları) tarihli vakfiyesine göre kütüphanede günlük 5 akçe ücret alan bir hâfız-ı kütüb görev yapmaktaydı. Medrese hocalarının ve öğrencilerin yararlanması için açılmış kütüphaneden öğrenciler de hocalarının bilgisi dahilinde ödünç kitap alabilmekteydi. Rüstem Paşa'nın küçük bir koleksiyondan oluşan kütüphanesi vakfiyesine göre 120 cilttir (Yüksel, s. 270-271). Ancak tarihçi Peçevî'ye göre konağında çok zengin bir kütüphanesi bulunan Rüstem Paşa öldüğü zaman terekesinden 5000 kitap çıkmıştır (Târih, I, 23). Rüstem Paşa'nın medresesindeki kütüphanenin mevcudu daha sonra yapılan bağışlarla biraz artmıştır. Matbu katalogu, Mahmud Paşa Medresesi Kütüphanesi ve Rüstem Paşa Kütüphanesi Defteri adıyla basılan kitapta yer almaktadır (Dersaâdet 1311, s. 35-47). Bazı vakıf kütüphanelerindeki küçük koleksiyonların 1910 yılında binaları yenilenen kütüphanelere nakli sırasında Rüstem Paşa Kütüphanesi'nin bazı bölümlerinin rutubet tehlikesiyle karşı karşıya bulunduğu tesbit edilerek (BOA, MF. KTV, Dosya nr. 6 , Evrak 36) Nuruosmaniye Kütüphanesi'ne nakli düşünülmüşse de bu medresenin müderris ve talebelerinin ricası üzerine ve muhtemelen kütüphanenin 1909'da bir tamir görmüş olduğu göz önüne alınarak koleksiyon yerinde bırakılmıştır (BOA, MF. KTV, Dosya nr. 6, Evrak 51). Ancak ardından kitaplar 1914'te Sultanselim'de kurulan kütüphaneye, daha sonra 1924'te Murad Molla Kütüphanesi'ne götürülmüştür. 1949'da diğer bazı koleksiyonlarla birlikte Süleymaniye Kütüphanesi'ne nakledilmiş olup (Dener, s. 32) günümüzde burada korunmaktadır (166 yazma, 23 basma).

## BİBLİYOGRAFYA

BA, Ruûs, nr. 66, s. 5; nr. 80, s. 546; nr. 82, s. 230; BA, Cevdet-Maarif, nr. 6640; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 23; Halit Dener, Süleymaniye Umumî Kütüphanesi, İstanbul 1957, s. 32, 59-60; Günay Kut - Nimet Bayraktar, Yazma Eserlerde Vakıf Mühürleri, Ankara 1984, s. 69; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 42, 141, 171; İ. Aydın Yüksel, "Sadrazam Rüstem Paşa'nın Vakıfları", Ekrem Hakkı Ayverdi Hâtıra Kitabı, İstanbul 1995, s. 241, 269-271; Mübahat S. Kütükoğlu, XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri, Ankara 2000, s. 62; Faruk Bilici, "Les bibliothèques vakıf-s à Istanbul au XVIe siècle, prémices de grandes bibliothèques publiques", Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, sy. 87-88, Aix-en-Provence 1999, s. 52-53.

İsmail E. Erünsal

# RÜSTEM-i ZÂL

(رستم زال)

İran millî destanının en güçlü kahramanı.

Pehlevî edebiyatında Rostahm ve Rostethem şekillerinde geçer ve “iri yapılı, güçlü” anlamını taşır; bazan da aynı mânadaki “Tehemten” lakabıyla birlikte kullanılır. Aslında Zaloğlu Rüstem’in Eşkânî ileri gelenlerinden bir kahraman olduğu ve millî destana girmesiyle birlikte kendisine birtakım olağan üstü efsanevî özellikler atfedildiği sanılmaktadır.

Hakkında en geniş bilgiyi veren Firdevsî’nin Şâhnâme’sine göre Rüstem, millî kahraman ak saçlı Zâl’in Kâbil Hükümdarı Mihrâb’ın kızı Rûdâbe ile evliliğinden, çok iri olduğu için doğumunu gerçekleştiremeyen annesinin karnını daha önce babası Zâl’i de büyütmüş olan Sîmurg’un yarmasıyla dünyaya gelmiş ve hızla büyüyüp gelişerek kısa sürede yiğitlere yaraşır bir vücut yapısına ve güce kavuşmuştur. Hayatının tamamı başarılarla dolu olarak Zâbülistân’da geçen Rüstem 700 batman ağırlığındaki gürzü, güçlü kemendi, kaplan postundan yapılmış elbisesi ve yıldırım hızındaki atı Rahş ile İran krallarının sıkıntıya düştükleri anda yardımlarına koşmuş, onları ve İran halkını büyük tehlikelerden kurtarmıştır. Bunlar arasında Hefthân’ı geçtikten sonra Dîv-i Sepîd ile savaşması, Bîjen’i Ehrimen yaratılışlı Efrâsiyâb’ın kuyusundan kurtarması ve Siyâveş’in intikamını alması, Eşkebûs’u ve âsi şehzade İsfendiyâr’ı öldürmesi sayılabilir. Bilmeden oğlu Sührâb ile de savaşmış ve onu

yaralayarak ölümüne sebep olmuştur. Sonunda üvey kardeşi Şeğâd’ın hileleriyle mızrak ve hançer dolu bir kuyuya düşürülerek atıyla birlikte öldürülmüştür.

Çeşitli özellikleriyle Hint-İran tanrılarından İndra ve Grek mitolojisinden Herakles ile Prometheus’a benzeyen, onlar gibi daima iyinin yanında yer alan ve daima galip gelen Rüstem, İslâm sonrası İran kültüründe de en ünlü ve en etkili efsanevî kahraman olarak yerini almış ve edebiyatta özgün bir

konum kazanmıştır. Ayrıca onun tasavvuf edebiyatına da girdiği ve mutasavvıf şairler tarafından özellikle Dîv-i Sepîd hikâyesindeki tiplemelerle kişinin nefs-i emmâresini yenilgiye uğratıp egemenliği altına alması arasında bağlantı kurulmuştur. Bu yorumlama yoluna giden ilk şair Senâî'dir. Bu tarz yorumlar ve farklı telmihler sûfî şairlerin mısralarında bolca görülmektedir. Ancak tasavvufî mesnevilerde ağırlıklı telmihlerin şiirin içerisinde açıklanmasına karşılıklı gazellerde üstü kapalı kaldığı görülür. Bu şiirlerde ağırlık peygamber kıssaları ve Sâmî kökenli rivayetlerdedir.

Meşrutiyet döneminin şair ve yazarlarından Melikü̧şşuarâ Bahâr, Rüstem'in maceralarından hareketle Rüstemnâme adlı mizah karışık, hayalî konuları işleyen bir kaside kaleme almış, ölümsüzlüğüyle insan üstü özelliklerinden esinlenerek onu XX. yüzyılda yeniden canlandırıp toplumda gördüğü birçok çarpıklık ve alışkanlıkla alay etmiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

Firdevsî, Şâhnâme (nşr. J. Mohl), Tahran 1377 hş., II, 906; Zebîhullah Safâ, Ḥamâse-serâyî der Îrân, Tahran 1367 hş., s. 318; Cihângîr Oşîderî, Dânişnâme-yi Mezdiyesnâ, Tahran 1371 hş., s. 295, 315; Rahîm Afîfî, Esâṭîr ve Ferhengi Îrân der Nivişteha-yi Pehlevî, Tahran 1374 hş., s. 529-530; Ferîdûn Sâdıkī, "Rüstem", Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1375 hş., I, 312, 422-423, 513; Sîrûs-i Şemîsâ, Ferhengi İşârât-ı Edebiyyât-ı Fârsî, Tahran 1375 hş., s. 292; a.mlf., Ferhengi Telmîḥât, Tahran 1375 hş., s. 292-296; M. Ca'fer Yâhakkī, Ferhengi Esâṭîr ve İşârât-ı Dâstânî der Edebiyyât-ı Fârsî, Tahran 1375 hş., s. 213, 214, 218, 261; Hüseyin Şehîdî Mâzenderânî, Ferhengi Şâhnâme: Nâm-i Kesân ve Câyhâ, Tahran 1377 hş., s. 239, 347, 348-349, 418; Hüseyn-i Rezmcû, Ḳalemrev-i Edebiyyât-ı Ḥamâsî-yi Îrân, Tahran 1381 hş., II, 130, 250, 253-256; Bahâr, Costârî Çend der Ferhengi Îrân, Tahran 1382 hş., s. 36-37; Hüseyn-i Vahîdî, "Sîmurg, Murg-i Fermânrevâ", Hestî, I/3, Tahran 1372 hş., s. 92-95; J. T. P. de Bruijn, "Rustam", EI² (İng.), VIII, 636-637.

Nimet Yıldırım

# RÜSTEMÎLER

(الرستميّون)

Cezayir'de hüküm süren İslâm hânedanı (777-909).

Adını kurucusu olan İran asıllı Abdurrahman'ın babası Rüstem'den almıştır. Bir süre Kayrevan'da okuduktan sonra İbâzıyye mezhebiyle ilgili tahsilini tamamlamak için Basra'ya giden Abdurrahman b. Rüstem beş yıl Ebû Ubeyde Müslim b. Ebû Kerîme'den öğrenim gördü. Ebû Ubeyde, dâî olarak yetiştirdiği Abdurrahman'ın da içinde bulunduğu beş öğrencisini Kuzey Afrika'ya göndererek İbâzî davetini organize etmekle ve şartlar uygun olunca aralarından Ebü'l-Hattâb el-Meâfirî'nin başkanlığında bir İbâzî yönetimi kurmakla görevlendirdi. Onun tavsiyesiyle 140 (757) yılında Trablus'ta Hevvâre ve Zenâte İbâzîleri'ne imam seçilen Ebü'l-Hattâb, Kayrevan'ı ele geçirince Abdurrahman b. Rüstem'i oraya vali tayin etti (141/758). Bu arada Ebü'l-Hattâb, Abbâsîler'e yenildi ve çok sayıda taraftarıyla birlikte öldürüldü (144/761). Abdurrahman ise bir grup İbâzî ile birlikte Abbâsîler'in eline geçen Kayrevan'dan Orta Mağrib'deki (Cezayir) Cebelicezzûl'e çekildi. Bu savaştan kurtulanların yanı sıra Tunus ve Trablus civarındaki İbâzîler'in önemli bir kısmı da onun etrafında toplandı. Daha sonra Trablus ve Cebelinefûse bölgesindeki İbâzîler'in başında Abbâsîler'e karşı büyük bir isyan başlatarak valiyi öldüren, ancak Tubne ve Kayrevan'ı ele geçirmesinin ardından yeni vali karşısında ağır bir yenilgiye uğrayıp çok sayıda taraftarıyla beraber öldürülen (155/772) Ebû Hâtim el-İbâzî el-Melzûzî'ye bağlı İbâzîler'in önemli bir kısmı da oraya sığındı. Böylece taraftarlarının sayısını ve gücünü iyice arttıran Abdurrahman, İbâzî-Berberî kabile reislerinin katıldığı bir toplantıda imam seçildi ve Rüstemîler Devleti'ni resmen kurmuş oldu (160/777). Daha sonra Cebelicezzûl'de Tâhert şehrini tesis etti ve burayı merkez yaptı. "Emîrü'l-mü'minîn" unvanını alan Abdurrahman'ın 171 (787) yılında ölümüne kadar on bir yıl süren yönetim dönemi büyük ölçüde barış ve sükûn içinde geçti.

Abdurrahman'ın ölmeden önce, yerini alacak imamı seçme yetkisini oğlu Abdülvehhâb'ın da içinde bulunduğu altı kişilik bir şûraya havale etmesi

üzerine bir ay süren toplantıların ardından Abdülvehhâb imamlığa getirildi. Bu seçim, İbâzıyye'nin imamın şûra yoluyla belirlenmesi gerektiği inancına rağmen emirliğin sona ermesine kadar uygulanan saltanatta veraset kuralının da başlangıcı oldu. 208 (823) yılına kadar hüküm süren Abdülvehhâb'ın iktidar günleri her ne kadar devletin gücünü arttırdığı dönem ise de aynı zamanda birçok isyanın yaşandığı süreçtir. Bu isyanların en önemlisi, İbâzîler'in Abdülvehhâb'ın imâmetini kabul etmeyen Nükkârîler ve onun taraftarları olan Vehbîler arasında ikiye bölünmesiyle sonuçlanan isyandır. Tâhert'ten ayrılıp Küdyetünnükkâr denilen yerde toplanan Nükkârîler, Abdülvehhâb'a karşı savaş açtılar ve bir ara onun şehir dışında bulunmasını fırsat bilerek Tâhert'e saldırdılar, ancak Abdülvehhâb'ın oğlu Eflah karşısında ağır bir hezimete uğradılar. İçteki isyanları bastıran Abdülvehhâb, Ağlebîler'in Trablus'ta çok sayıda İbâzî'yi öldürmesini bir savaş sebebi saydı ve şehri kuşattı. Neticede iki taraf arasında Trablus ve sahil kesiminin Ağlebîler'de, iç bölgelerin Rüstemîler'de kalmasını öngören bir antlaşma imzalandı (196/812). Abdülvehhâb, bu antlaşmanın ardından Ağlebî egemenliğinde bulunan İbâzîler'in yoğun olduğu Kābis ve civarını, daha sonra da Cerbe adasını topraklarına katmayı başardı. Abbâsîler'le ve onların hâkimiyetini tanıyan Ağlebîler'le mücadelesini devam ettirirken Endülüs Emevîleri ile dostane ilişkiler kurdu.

Abdülvehhâb'ın ölümünün ardından imam seçilen oğlu Ebû Saîd Eflah yaklaşık yarım asır süren yönetimi sırasında genelde babasının siyasetine sadık kaldı. Büyük bir kararlılıkla isyanları bastırdıktan sonra Abbâsîler'e karşı Endülüs Emevîleri'yle sağlanmış olan ittifakı devam ettirdi ve komşusu Ağlebîler'i sindirmeyi başardı. Kendisi de âlim olan Eflah ilim adamlarını korur, onlarla istişareye önem verirdi. Onun zamanında sağlanan sükûnet

sayesinde ilmî hareket canlandı, ülkede tarım ve ticaret gelişti, refah seviyesi yükseldi, imar faaliyetleri arttı; dolayısıyla onun zamanı Rüstemîler'in içte gücünün doruğuna ulaştığı, dışta büyük itibar kazandığı bir dönem oldu.

Eflah'tan sonra imamlığa oğlu Ebû Bekir geçti (258/872). Eğlenceye düşkün ve zayıf iradeli bir kişi olan Ebû Bekir, yönetimi kayın biraderi ve

eniştesi Muhammed b. Arafe'ye bıraktı. Bu durum yönetimin içte ve dışta zayıflamasına yol açtı. Kanlı iç savaşların şiddetlendiği bir sırada, daha önce bir hac yolculuğu esnasında yakalanarak Bağdat'ta hapse atılan Eflah'ın diğer oğlu Ebü'l-Yakzân, Abbâsî yönetimi tarafından serbest bırakıldı. Ebü'l-Yakzân ülkesine dönünce Ebû Bekir, devlet yönetimini bu defa ona bırakarak nüfuzunu arttırmış olan Muhammed b. Arafe'yi bir suikastla ortadan kaldırdı. Onun intikamını almak isteyenlerin bir iç savaş başlatması üzerine kabile reisleri imamlığa Ebü'l-Yakzân'ın geçmesini kararlaştırdı ve Ebû Bekir bu kararı kabullenmek zorunda kaldı (260/874). Yedi yıl içerisinde devlette huzur ve sükûnu sağlayan Ebü'l-Yakzân, yirmi bir yıl süren imamlığının özellikle son dönemlerinde Rüstemîler'i tekrar eski güçlerine kavuşturdu. İç savaşların tahribatı giderildi; tarım ve ticarette canlılık sağlandı; Ağlebîler'e ve Mısır'da kurulan Tolunoğulları'na karşı başarılı bir mücadele verildi. Endülüs Emevîleri'yle iyi ilişkiler sürdürüldü. Dedesi Abdurrahman gibi âlim olan Ebü'l-Yakzân hükümdarlığın yanı sıra mescidde ders okuturdu.

Ebü'l-Yakzân'ın ölümünün ardından küçük oğlu Ebû Hâtim Yûsuf'a biat edildi (281/894). Ancak yaşının küçüklüğünden dolayı devletin yönetimi annesinin eline geçti ve ülke yeniden isyanlara sahne oldu. İmamlığının birinci yılında başşehri terketmek zorunda kalan Ebû Hâtim tahtını ancak dört yıl sonra geri alabildi (286/899). Onun ikinci imamlık dönemi de isyanlar ve Ağlebî saldırılarıyla geçti. Ebû Hâtim sonunda kardeşi Yakzân'ın oğullarından biri tarafından öldürüldü ve Yakzân imamlığını ilân etti (294/906). Fakat bir yandan karışıklıklar devam ederken diğer yandan İfrîkıye'de (Tunus) kurulan Şiî Fâtımîler dâîlerini ve ordularını Rüstemî ülkesine de göndermeye başladılar. Neticede Tâhert'e giren Fâtımî kumandanı Ebû Abdullah eş-Şiî, teslim olan Yakzân'ı ve yakınlarını öldürerek Cezayir'de 130 yıldan fazla hüküm süren Rüstemî hânedanını sona erdirdi (Şevval 296 / Temmuz 909). Arkasından Tâhert'i yağmalattı ve İbâzî kültürünün yazılı kaynaklarını ortadan kaldırmak için Ma'sûme Kütüphanesi'ndeki 300.000 ciltten fazla olduğu rivayet edilen dinî eseri yaktırdı; matematik, tıp ve astronomi kitaplarını ise Mısır'a götürdü. Yakılan kitaplar arasında Rüstemî imamlarının telifleri de bulunuyordu.

Rüstemîler zamanında mescidlerin önemli birer ilim merkezi haline gelmesinin yanı sıra ülkenin her yerinde okullar açılmıştı. Ma'sûme

Kütüphanesi’nin yakılması bu dönemde yetişen âlimlerin çoğunu eserleriyle birlikte yok etti. Hânedandan olduğu bilinen âlim ve şair Nefûsî, İbâzî âlimlerinin biyografilerini içeren Ṭabaḳātü’l-meşâʾiḫ bi’l-Maġrib’in müellifi Dercînî, Aḫbârü’l-eʾimmeti’r-Rüstemiyyîn isimli kitabın yazarı İbnü’s-Sagīr, el-Müdevvene adlı eseriyle tanınan fakih Ebû Gānim ve Müsned sahibi Rebîʿ b. Habîb devrin tanınmış âlimleri arasındadır. Tâhert’in bölgenin en önemli merkezi haline geldiği bu dönemde Cezayir ekonomik bakımdan parlak günler yaşadı; özellikle istikrar yıllarında ticaret ve tarım gelişti. Ayrıca Rüstemîler, hâkimiyetleri döneminde Endülüs’le Doğu Sudan arasındaki ticarî ilişkilerde bir köprü vazifesi gördüler. Bunun yanı sıra buğday ve zeytin gibi tarım ürünlerini, zeytinyağı gibi işlenmiş maddeleri Endülüs’e ve diğer komşularına ihraç ettiler.

RÜSTEMÎ İMAMLARI

Abdurrahman b. Rüstem - (160/777)

Abdülvehhâb b. Abdurrahman - (171/787)

Ebû Saîd Eflah b. Abdülvehhâb - (208/823)

Ebû Bekir b. Eflah - (258/872)

Ebü’l-Yakzân Muhammed b. Eflah - (260/874)

Ebû Hâtim Yûsuf b. Muhammed (birinci saltanatı) - (281/894)

Yaʿkūb b. Eflah - (282/895)

Ebû Hâtim Yûsuf b. Muhammed (ikinci saltanatı) - (286/899)

Yakzân b. Ebü’l-Yakzân - (294-296/906-909)

## BİBLİYOGRAFYA

İbnü’s-Sagīr, Aḫbârü’l-eʾimmeti’r-Rüstemiyyîn (nşr. Muhammed Nâsır - İbrâhim Behhâz), Beyrut 1406/1986; Idris Saleh el-Hareir, The Rustumid State: 144-296/762-909 (doktora tezi, 1976), University of Utah; a.mlf., “el-ʿAlâḳātü’l-iḳtisâdiyye ve’ş-şeḳāfiyye beyne’d-devleti’r-Rüstemiyye ve büldâni cenûbi’s-Ṣaḥrâʾi’l-kübrâ ve eşeruhâ fî neşri’l-İslâm hünâke”, Mecelletü’l-Buḥûs̱i’t-târîḫiyye, V, Trablus 1983, s. 75-87; Mahmûd İsmâil, el-Eġālibe (184-296): Siyâsetühümü’l-ḫâriciyye, Fas 1978, s. 101-111; Cevdet Abdülkerîm Yûsuf, el-ʿAlâḳātü’l-ḫâriciyye li’d-devleti’r-Rüstemiyye, Cezayir 1984; M. Îsâ el-Harîrî, ed-Devletü’r-Rüstemiyye bi’l-Maġribi’l-İslâmî (160-296), Küveyt 1987; Mehmet Salih Arı, Rüstemîler, Van 2007; Habîb Cenhânî, “Tâhert: ʿÂṣımetü’d-devleti’r-Rüstemiyye (161-296/777-909)”, Revue tunisienne de sciences sociales, XII/40-43, Tunis 1975, s. 7-54; Süheyl Zekkâr, “ed-Devletü’r-Rüstemiyye fî Tîhert”, Dirâsât Târîḫiyye, sy. 12, Dımaşk 1403/1983, s. 74-90; Reşîd Abdullah el-Cemîlî, “er-Rüstemiyyûn fî Tâhert 162-297: İntişârü’l-İbâżıyye fi’l-Maġrib ve eşeruhû fî ḳıyâmi’d-devleti’r-Rüstemiyye”, el-Müʾerriḫu’l-ʿArabî, sy. 34, Bağdad 1987, s. 186-200; Sâlih Muhammed Feyyâz, “el-Meẓâhirü’s-siyâsiyye ve’l-ḥaḍâriyye li’d-devleti’r-Rüstemiyye fi’l-Maġrib (144-296/761-909)”, Dirâsât târîḫiyye, sy. 55-56, Dımaşk 1996, s. 63-105; M. Mahfuz Söylemez, “İlk Harici Devlet: Rüstemîler (160-297/777-909)”, AÜİFD, XXXVIII (1998), s. 457-478; Abdülkādir Bûbâye, “ʿAlâḳatü’r-Rüstemiyyîn bi’l-imâreti’l-Ümeviyye fi’l-Endelüs”, et-Türâs̱ü’l-ʿArabî, XXV/99-100, Dımaşk 1426/2005, s. 381-392; Georges Marçais, “Rüstemîler”, İA, IX, 802-804; T. Lewicki, “Ibn al-Ṣag̲h̲īr”, EI² (İng.), III, 924; M. Talbi, “Rustamids”, a.e., VIII, 638-640; Sabri Hizmetli, “Abdurrahman b. Rüstem”, DİA, I, 170-171; Ahmet Ağırakça, “Abdülvehhâb b. Abdurrahman”, a.e., I, 284-285.

Nadir Özkuyumcu

# RÜSTÜFAĞNÎ

(الرستفغني)

Ebü'l-Hasen Alî b. Saîd er-Rüstüfağnî el-Hanefî (ö. 345/956)

Mâtürîdî kelâmcısı ve Hanefî âlimi.

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Semerkant'ın yakın köylerinden Rüstüfağn'a nisbetle Rüstüfağnî diye zikredilmesine rağmen bazıları onu Rüstüğfenî diye kaydetmiştir. Kaynaklarda Rüstüfağn'a nisbet edilmesine ve başka bir yere gittiğine dair bir kayda rastlanmamasına bakılırsa orada doğup yetiştiğini söylemek mümkündür. İlk öğrenimini Rüstüfağn'da gördüğü, ardından büyük bir ihtimalle tahsil hayatına Semerkant'ta devam ettiği de düşünülebilir. Kaynakların büyük bir kısmı 345 (956) yılında vefat ettiğini bildirmektedir. Tabakat kitaplarında âlim, fakih, mütekellim, Mâtürîdî'nin en yakın arkadaşlarından ve Semerkant meşâyihinden biri diye zikredilir.

Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Rüstüfağnî'yi bazan Mâtürîdî'nin arkadaşlarından biri, bazan da öğrencisi diye zikreder (Tebṣıratü'l-edille, I, 28, 359). Bu da onun Mâtürîdî'nin öğrencisi ve iyi yetişmiş bir arkadaşı olduğunu gösterir. Nitekim İbn Yahyâ, Mâtürîdî'nin Rüstüfağnî'ye Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin el-Mebsûṭ'unun tamamını ve zekât bölümüne kadar el-Câmiʿu'l-kebîr'ini okuttuğunu kaydeder (Şerḥu Cümeli uṣûli'd-dîn, vr. 162a). Saygın bir kişiliğe sahip bulunan Rüstüfağnî'nin

Semerkant'ta ve Mâverâünnehir çevresinde meşhur bir Hanefî ve Mâtürîdî âlimi olarak bilindiği anlaşılmaktadır. Fıkıhta Mâtürîdî ile ihtilâfa düştüğü belirtilen meselelerden biri ictihadda isabet konusudur. Mâtürîdî'ye göre müctehid vardığı hükümde isabet etmemişse ictihadında (ictihad biçiminde) yanılmıştır (krş. Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, IV, 293-294; VIII, 275). Rüstüfağnî'ye göre ise ictihadında (ictihada başvurmasında) doğrudur. Çünkü Ebû Hanîfe'den gelen rivayet şöyledir: Her müctehid isabet etmiştir ve Allah katındaki doğrular birdir; müctehid bazan ulaştığı sonuç açısından hatalı

olsa da arayışında (ictihad yöntemini kullanmasında) isabetlidir (Kureşî, II, 570-571). Mukallidin imanının muteber olup olmadığı hususunda âlimlerin farklı görüşleri vardır. Ebü'l-Muîn en-Nesefî kelâmcıların çoğunun, imanın sahih veya neticeye götürücü olabilmesi için kişinin itikadını dayandıracağı bir delilinin bulunmasını şart koştuğunu kaydettikten sonra Rüstüfağnî'nin kanaatini şöyle belirtir: Kişinin itikadî konuların her birinde aklî istidlâlde bulunması şart değildir. O, inancını nübüvveti mûcizelerle sabit olmuş Peygamber'in tebliğine dayandırdığı ve bu tebliğin ana muhtevasına vâkıf olduğu takdirde kurtuluşa erer (Tebṣıratü'l-edille, I, 28). Rüstüfağnî, Mâtürîdî gibi ölünün bir nevi hayata sahip olmaksızın kabir azabının gerçekleşmeyeceğini kabul eder; ancak âlimler, kabirdeki hayatın ruhla mı yoksa başka bir şekilde mi olacağı hususunda kesin bir kanaate varamamıştır (a.g.e., II, 764; Nûreddin es-Sâbûnî, el-Kifâye, II, 920-921, 926; Kureşî, II, 570-571).

Rüstüfağnî'nin ilmî şahsiyetinde Mâtürîdiyye doğrultusundaki kelâmcılık, fıkıh konularında ise Hanefîlik yönü ağır basar. Büyük bir ihtimalle Mâtürîdiyye'nin sistemli bir mezhep haline gelip yayılmasında önemli hizmetler ifa etmiştir. Onun kelâmdan başka alanlarda da eserleri olduğu zikredilir. Kitaplarında yer alan bazı görüşlerinin Ebü'l-Muîn en-Nesefî ve Nûreddin es-Sâbûnî gibi Mâtürîdî âlimlerince nakledilmesi onun Mâtürîdiyye çevrelerinde benimsendiğine işaret etmektedir. Mütevazi bir hayat yaşadığı için fazla meşhur olmamış, kaynaklarda kendisine yeterince atıfta bulunulmamıştır. İlmî hayatına, yaşadığı bölgeye ve eserlerine bakılırsa onun Arapça ve Farsça'nın yanı sıra Türkçe'ye de vâkıf olduğu söylenebilir.

Eserleri. Kaynaklarda Rüstüfağnî'ye nisbet edilen eserlerin mevcudiyeti tesbit edilememiştir. Nesefî, ondan bahsederken kelâma dair İrşâdü'l-mühtedî ve ez-Zevâʾid ve'l-fevâʾid adlı iki eserini zikreder, ayrıca kelâm ilmine ait başka eserlerinin de bulunduğunu belirtir (Tebṣıratü'l-edille, I, 91, 358). Tabakat kitapları da bu iki eseri Rüstüfağnî'ye nisbet etmiştir (İbn Kutluboğa, s. 41; Kureşî, II, 570). Kâtib Çelebî, İrşâdü'l-mühtedî'yi fürûa dair kaydıyla zikrettikten sonra (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 67) usûlü'd-dîne dair el-İrşâd isimli bir eserine daha yer verir (a.g.e., I, 70). Onun ilk eserin konusunu belirlemede yanıldığı, ikincisinde ise kitabın ismini kısalttığı anlaşılmaktadır. Leknevî söz konusu iki esere Kitâb fi'l-ḫilâf'ı da ekler (el-

Fevâʾidü’l-behiyye, s. 65). Kâtib Çelebi’nin Fetâvâ er-Rüstüfaġnî, Kehhâle’nin el-Fetâvâ diye kaydettiği iki eser aynı telif olmalıdır (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1223; Muʿcemü’l-müʾellifîn, II, 445). Fuat Sezgin, Rüstüfağnî’ye el-Esʾile ve’l-ecvibe adlı bir eser izâfe etmiştir (Millet Ktp., Murad Molla, nr. 1829, vr. 154a-176b; GAS, I, 607). Yapılan incelemede, sözü edilen yazma mecmuanın 154b varakının yeni bir risâlenin başlangıcı formunda, “Büyük imam Ali b. Saîd er-Rüstüfağnî’den soruldu ki ...” cümlesiyle başladığı görülmüştür. Ancak yarım varak kadar devam eden ve kelâm meselelerine dair olan altı sorunun sonuncusuna ait cevap bitmeden başka bir risâleye geçilmektedir (vr. 155a). İçinde Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî ve Süyûtî gibi isimlerin yer aldığı bu risâle Arap dili ve edebiyatı, temel İslâmî ilimler ve “ulûm-i dahîle” hakkında kısa bilgiler içermektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân (nşr. Mehmet Boynukalın), İstanbul 2005, IV, 293-294; a.e. (nşr. Halil İbrahim Kaçar), İstanbul 2006, VIII, 275; Nesefî, Tebṣıratü’l-edille (Salamé), I, 27, 28, 91, 358, 359; II, 688, 764; Necmeddin en-Nesefî, el-Ḳand fî ẕikri ʿulemâʾi Semerḳand (nşr. Nazar Muhammed el-Fâryâbî), Riyad 1412/1991, s. 392-393; Sem‘ânî, el-Ensâb, VI, 114-115; Nûreddin es-Sâbûnî, el-Kifâye fi’l-hidâye (nşr. Muhammed Aruçi, yüksek lisans tezi, 1406/1986), Câmiatü’l-Kāhire Külliyyetü dâri’l-ulûm, II, 920-921, 926; a.mlf., Mâtürîdiyye Akaidi (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 2005, s. 28, 152, 173; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, Beyrut, ts. (Dârü’l-kitâbi’l-Arabî), III, 43; İbnü’l-Esîr, el-Lübâb, II, 25; Kureşî, el-Cevâhirü’l-muḍıyye, II, 570-571; İbn Kutluboğa, Tâcü’t-terâcim fî ṭabaḳāti’l-Ḥanefiyye, Bağdad 1962, s. 41; İbn Yahyâ, Şerḥu Cümeli uṣûli’d-dîn, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1648, vr. 162a; Süyûtî, Lübbü’l-lübâb fî taḥrîri’l-ensâb (nşr. M. Ahmed Abdülazîz - Eşref Ahmed Abdülazîz), Beyrut 1411/1991, I, 352; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 67, 70; II, 1223, 1422; Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 65; Sezgin, GAS, I, 606-607; a.e. (Ar.), III, 44; Ömer Rızâ Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, Beyrut 1414/1993, II, 445; M. Ebû Bekir b. Ali v.dğr., İstidrâkât ʿalâ Târîḫi’t-türâs̱i’l-ʿArabî, Cidde 1422, III, 119.

Muhammed Aruçi

# RÜŞD

(الرشد)

Hak yolunda yürüme, iyiyi kötüden ayırt etme gücü gibi anlamlara gelen bir Kur’an terimi.

Sözlükte “hak yolunda kararlı bir şekilde dosdoğru gitmek, doğru yolu bulmak” mânasına gelen rüşd (reşed, reşâd), hidâyet ile yakın anlama sahiptir. Kur’ân-ı Kerîm’de bir âyette (el-Bakara 2/256) rüşdün karşıtı olarak gayy (sapma, dalâlet), birçok âyette (el-Bakara 2/16; Yûnus 10/108; el-Kasas 28/85) hidâyetin karşıtı olarak dalâl (yoldan çıkma, sapma) kelimesi geçmektedir. Diğer bazı âyetlerde de rüşd ile hidâyet (el-Mü’min 40/29, 38; el-Cin 72/2) ve gayy ile dalâl (en-Necm 53/2) birbirinin anlamını teyit edecek şekilde kullanılmıştır. Râşid doğru yolda olan, irşâd da doğru yola ulaştırmak anlamındadır.

Kur’an’da rüşd kökünden türeyen kelimeler on dokuz yerde geçmektedir (M. Fuâd Abdülbâkī, el-Muʿcem, “rşd” md.). Dinde zorlama olmadığına dair âyette (el-Bakara 2/256), “Şüphesiz doğruluk (rüşd) sapkınlıktan (gayy) ayrılmıştır” buyurularak rüşd kelimesi zıddı ile açıklanmıştır. Fahreddin er-Râzî bu âyette rüşd ile “hak, hayır, hidayet” mânalarının kastedildiğini bildirmektedir (Mefâtîḥu’l-ġayb, VII, 15; ayrıca bk. Elmalılı, II, 862). Buradaki rüşd ile imanın, gayy ile küfrün kastedildiği de söylenmiştir ki (Zemahşerî, I, 299) bu yorum âyetin başlangıcı ve sonu ile uyum göstermektedir. Bazı tefsirlerde âyetteki din kelimesine İslâm mânasının verildiği, rüşdün de İslâm olarak yorumlandığı görülmekte (Mâtürîdî, II, 159-160; İbn Kesîr, I, 459), âyetin nüzûl sebebi bağlamında zikredilen rivayetler de bunu teyit etmektedir (Taberî, III, 14-15; Vâhidî, s. 85-87; Süyûtî, II, 20-21). Nisâ sûresinin 6. âyetinde geçen rüşd kelimesine “aklın ve dinî terbiyenin tamam olması, kendini ve sahip olduğu malı güzel bir şekilde koruma gücünün elde edilmesi” anlamı verilmiş (Âlûsî, IV, 205; Elmalılı, II, 1293) ve âyet daha çok fıkıh ilminin çerçevesi içinde değerlendirilmiştir (bk. RÜŞD). Enbiyâ sûresinin 51. âyetinde yer alan rüşd kelimesine muhtelif mânalar verilmekle birlikte (Zemahşerî, III, 118) hâkim

kanaate göre burada kelime “nübüvvet” anlamında kullanılmıştır (Fahreddin er-Râzî, XXII, 179-180). Hz. Mûsâ ile kendisine ilim verilen kişi (Hızır) arasında geçen olayların söz konusu edildiği Kehf sûresinin 66. âyetinde rüşdün

“doğru yola, hakka götüren ilim” anlamına geldiği belirtilmiştir (Zemahşerî, II, 705; Fahreddin er-Râzî, XXI, 150).

Cin sûresinin 10 ve 21. âyetlerinde reşed şerrin ve zararın karşıtı olarak kullanılmış olup bunlarla hayır, iyilik, menfaat ve güzellik kastedilmiş (Zemahşerî, IV, 614, 618; Fahreddin er-Râzî, XXX, 164), bu âyetlerdeki reşed ile iman, hidayet ve nimetin kastedilmiş olabileceği de söylenmiştir (Kurtubî, XIX, 25; Elmalılı, VIII, 5412). Buna göre âyette Hz. Peygamber’in gönderilmesindeki asıl maksadın insanların küfre düşerek helâk olmaları değil iman ederek hidayete ermeleri olduğu vurgulanmaktadır (ayrıca bk. HİDÂYET).

Kur’an’da iki yerde geçen reşâd kelimesi sebil ile (yol) birlikte kullanılmış olup bunlardan birincisi Firavun’un bir iddiası olarak, “Ben sizi ancak doğru yola götürüyorum” (el-Mü’min 40/29), diğeri Hz. Mûsâ’ya olan imanını gizleyen kişinin bir sözü olarak, “Ey kavmim! Bana uyun, sizi doğru yola götüreyim” (el-Mü’min 40/38) şeklinde geçmiştir. Firavun’un söylediği söz ancak bir aldatmacadır, imanını gizleyen kişi ise Hz. Mûsâ’nın tebliğ ettiği hak yola çağırmaktadır. Buna göre rüşd kavramı söyleyenin niyetine göre bir anlam kazanmaktadır.

Kehf sûresinin 17. âyetinde yer alan mürşid “insanlara doğru yolu gösterecek olan rehber” anlamındadır. Hûd sûresinin 78. âyetinde Lût peygamberle kavmi arasındaki tartışma konu edilirken Hz. Lût kavmine, “İçinizde reşid bir adam yok mudur?” derken aklı başında, olgun ve tutarlı bir kişiyi kastetmiştir. Aynı sûrenin 87. âyetinde kavminin Şuayb peygamberi ayıpladığı ve ona, “Sen kesinlikle yumuşak huylu ve doğru hareket eden (reşid) bir adamsın” dediği anlatılmaktadır. Hucurât sûresinin 7. âyetinde râşidûn “doğru yolda olup haktan ayrılmayanlar” mânasında kullanılmıştır. Bu şekilde nitelendirilenler Allah’ın kendilerine imanı sevdirip onu kalplerinde süslediği, küfür, fısk ve isyanı çirkin gösterdiği kimselerdir.

Râşid ve reşîd hadis kaynaklarında Allah'ın isimleri arasında sayılmaktadır. Kur'an'da Allah hakkında geçmeyen râşid Allah'ın doksan dokuz isminin yer aldığı hadislerin birinde zikredilmektedir (İbn Mâce, "Duʿâʾ", 10). Bu sıfatlar "mürşid" veya "hâdi" anlamına gelmektedir. Buna göre Allah takdir ettiğini en güzel şekilde takdir eden, mahlûkatı onların maslahatına en uygun olan tarafa yönlendiren ve onları en doğru yola ulaştırandır (bk. REŞÎD). Hadislerde rüşd kavramı muhtelif vesilelerle geçer. Müslim'in eṣ-Ṣaḥîḥ'inde yer alan bir rivayete göre sahâbeden biri Resûl-i Ekrem'in huzurunda hutbe okumuş ve, "Kim Allah'a ve resulüne itaat ederse doğru yolu bulur (rüşd), kim her ikisine isyan ederse yoldan çıkmış olur (gayy)" demiş (Müslim, "Cumʿa", 48), Resûlullah onun kullandığı kelimelere itiraz etmemiştir. Hz. Peygamber, kendisinin ve kendisinden sonra gelecek halifelerin sünnetine uyulmasını isterken "el-hulefâü'r-râşidûn" tabirini kullanmıştır. Resûlullah, İmrân'ın babası Husayn'a, "Allahım! Bana benim için her şeyin iyisini, doğrusunu (rüşd) ilham et ve beni nefsimin şerrinden koru" şeklinde dua etmesini tavsiye etmiştir (Tirmizî, "Daʿavât", 69; kavramın hadislerde kullanımıyla ilgili olarak ayrıca bk. Wensinck, el-Muʿcem, "rşd" md.).

## BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Bulak), III, 14-15; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân (nşr. Ahmet Vanlıoğlu), İstanbul 2005, II, 159-160; Vâhidî, Esbâbü'n-nüzûl (nşr. Kemâl Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1411/1991, s. 85-87; Zemahşerî, el-Keşşâf, Beyrut 1415/1995, I, 299; II, 404, 705; III, 118; IV, 614-618; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, VII, 15; XV, 4; XVIII, 44; XXI, 150; XXII, 179-180; XXX, 164; Kurtubî, el-Câmiʿ, III, 278; XIX, 25; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân, I, 459; Süyûtî, ed-Dürrü'l-mens̱ûr, Beyrut 1403/1983, II, 20-21; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, s. 476; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, IV, 205; Elmalılı, Hak Dini, II, 862, 1293; VIII, 5412; Süleyman Ateş, Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri, İstanbul 1997, II, 204.

Hidayet Aydar

# RÜŞD

(الرشد)

Kişinin mallarını uygun biçimde koruyup harcamasını sağlayan fikrî olgunluk anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “doğru yolu bulmak, makul davranmak” gibi mânalara gelen rüşd kelimesi fıkıh terimi olarak kişinin mallarını din, akıl, mantık ve iktisat prensiplerine uygun biçimde koruyup harcamasını sağlayan fikrî olgunluğa sahip olmasını, Şâfiî’ye göre bunun yanı sıra dinî ve ahlâkî açıdan adalet vasfını taşımasını ifade eder. Bu vasfı taşıyana reşîd denir. Rüşdün karşıtı olan sefeh ise (sefâhe: “hafiflik”) fıkıhta aklî melekesi yerinde ve temyiz kudretine tam sahip olmakla birlikte mal ve servetini din, akıl, mantık ve iktisat prensipleriyle bağdaşmaz biçimde harcayan kimsenin tedbirsizlik halini, Şâfiî’ye göre bunun yanında kişinin fısk vasfını taşımasını belirtmek için kullanılır. Bu durumdaki kişiye sefîh (çoğulu süfehâ) adı verilir. Sefeh malî tasarruflardan menedilme (hacir) sebeplerinden biri olup biri kişinin bulûğa ermesiyle birlikte devam eden, diğeri bulûğa erip rüşd hali sabit olduktan sonra ortaya çıkan sefeh hali olmak üzere iki nevidir. Reşid ve sefihin tasarruflarına dair hükümler daha çok fürû-i fıkıh kitaplarının hacir bölümlerinde ve Hanefî fıkıh usulü eserlerinin ehliyet bahislerinde ele alınır.

Kur’ân-ı Kerîm’de hukukî tasarruflar bağlamında kullanıldığında rüşd kavramı, çocukluk çağını takiben cinsel gelişmenin ötesinde bir fikrî olgunluk düzeyine erişmeyi ifade eder (en-Nisâ 4/6). Fıkıh ve usul terminolojisinde de rüşd, insan hayatının devreleri incelenirken kişinin kendi fiiliyle haklar ve borçlar meydana getirebilmeye ehil sayılması anlamına gelen edâ ehliyetinin tam olarak kazanılması aşamasını belirtmek için kullanılır. Kişi reşid olarak bulûğa erince iman, ibadet ve diğer hususlardaki şer‘î mükellefiyetlere ait hitabın muhatabı sayılıp yaptığı hukuka aykırı fiillerden sorumlu tutulur ve hukukî işlem ehliyetine tam anlamıyla sahip olur. Sefihin de malî sonuçları olan hukukî işlemleri dışındaki hususlarda edâ ehliyeti tamdır; bu tür işlemler bakımından ise

hacir altındadır (aş.bk.).

Klasik fıkıh eserlerinde bulûğ çağına yaklaşan veya erişen çocuğun reşid olup olmadığını tesbit etmek amacıyla emsali tarafından yapılan tasarruflarda bulunması için kendisine fırsat verilmesi gerektiği belirtilir. Meselâ bulunduğu çevre itibariyle ticaret, ziraat veya belirli bir meslekle uğraşması beklenen çocuk o işle ilgili gereken faaliyet ve harcamaları yapmakla görevlendirilmeli ve birkaç defa denendikten sonra reşid olup olmadığına karar verilmelidir. Hanefîler'le Şâfiî ve Hanbelîler'in çoğunluğuna göre bu deneme bulûğdan önce olmalıdır; çünkü Nisâ sûresinin 6. âyetinde denemeye tâbi tutulacak kişiler "yetim" olarak nitelenmektedir, yetimlik ise bulûğdan önce olur. Ayrıca denemenin bulûğdan sonra yapılması bâliğ ve reşid kimsenin hacir altında tutulmasına yol açar. Fakat denenecek çocuk temyiz gücüne sahip ve bulûğa yaklaşmış olmalıdır. Mâlikî mezhebiyle Şâfiî ve Hanbelîler'in bir kısmına göre bu deneme bulûğdan sonra yapılır; zira rüşde ancak bulûğdan sonra erişilebilir. Bu görüşlerin pratikte belirsizlik ve istikrarsızlığa yol açacağı düşünülerek sonraki âlimler devlet tarafından içtimaî ve iktisadî şartlara göre bulûğdan sonraki herhangi bir yaşın rüşd yaşı olarak belirlenebileceğine hükmetmişlerdir. Günümüzde

medenî hukuk alanıyla ilgili düzenlemelerde İslâm hukukunu esas alan ülkelerin kanunlarında rüşd yaşı on sekiz ile yirmi bir arasında değişmektedir.

Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleriyle Hanefî mezhebinde tercihe şayan bulunan Ebû Yûsuf ve Muhammed'in ictihadına göre bulûğa erdiği halde reşid olmayıp sefeh hali devam eden kişi yaşı ne kadar ilerlerse ilerlesin reşid olana kadar malları veli veya vasîsinin elinde bırakılarak hacir altında tutulur. Nisâ sûresinin 5 ve 6. âyetlerini birlikte değerlendiren bu fakihler burada sefihlere (reşid olmayanlara) mallarının verilmemesi emredildikten sonra ancak bulûğ ve rüşd şartları gerçekleşirse mallarının onlara verilebileceğinin bildirildiğini, bu sebeple rüşd şartı olmadan bulûğ şartıyla yetinmenin doğru olmayacağını ileri sürerler. Bu görüşü desteklemek üzere zikrettikleri diğer bazı deliller şunlardır: a) Kur'ân-ı Kerîm'de borcun yazdırılmasından söz edilirken sefihin kendini ifade edememesi halinde velisinin ifadesinin onunkinin yerine geçeceğinin bildirilmesi (el-Bakara

2/282) belirtilen durumda hacrin meşruiyetine işaret eder. b) Hz. Peygamber malın zayi edilmesini Allah’ın sevmediği davranışlar arasında saymıştır (Buhârî, “İstiḳrâż”, 19). Malın zayi edilmemesi için onu boşa harcayan sefihin hacredilmesi gerekir. c) Hz. Ali, malını boşa harcadığı gerekçesiyle Abdullah b. Ca‘fer’in hacir altına alınmasını Hz. Osman’dan istemiş, bu arada Abdullah b. Ca‘fer hacirden kurtulmak için Zübeyr b. Avvâm’ın kendisine ortak olmasını rica etmiş, bunu gören Hz. Osman, “Zübeyr ile ortak olan birini nasıl hacir altına alırım” demiştir (Şâfiî, III, 220). Bu olayda sahâbenin sefeh sebebiyle hacir altına almaya prensipte karşı çıkmadığı görülmektedir. d) Yersiz veya aşırı harcamalarıyla kendini ve ailesini topluma yük haline getiren sefihin malî tasarruflarına belirli sınırlamalar getirilmesinde kamu yararı açısından zaruret bulunmaktadır.

Ebû Hanîfe’ye göre umuma zarar veren bir davranışta bulunmadıkça aklî melekeleri yerinde ve bulûğa ermiş bir kimse sefeh sebebiyle hacir altına alınamaz. Bu durumdaki kişinin fiilen reşid olduğu sabit oluncaya veya yirmi beş yaşına gelinceye kadar ihtiyatî bir tedbir olarak malları kendisine teslim edilmeyip veli ya da vasîsinin elinde bırakılır. Yirmi beş yaşına erince malî tasarruflarında mâkul biçimde davranmayıp malını israf etmeye devam etse de malları kendisine teslim edilir; çünkü malının ona verilmemesinin sebebi hacir altında olması değil gözetim ve eğitimine devam ediliyor olmasıdır. Bu yaşa gelmiş bir kimsenin malına eğitim maksadıyla el konulmasını uygun görmeyen ve insanlık onurunun korunmasının malının korunmasından daha önemli olduğunu belirten Ebû Hanîfe’nin delillerinden biri şudur: Alışverişlerde çokça aldandığı için ailesinin hacir altına alınmasını istediği Habbân b. Münkız’ın, “Ben alışveriş yapmadan duramam” demesi üzerine Hz. Peygamber, “Alışveriş yaptığında ‘aldatmaca yok ve benim üç gün muhayyerlik hakkım var’ de” buyurmuş ve onu hacir altına almamıştır (İbn Mâce, “Ahḳâm”, 24). Reşid olduktan sonra ortaya çıkan sefeh halini de çoğunluk hacir sebebi sayarken İbrâhim en-Nehaî, İbn Sîrîn, Ebû Hanîfe ve Züfer aksi yönde görüş belirtmiştir.

Diğer mezheplerden farklı olarak Şâfiîler reşid olmak için dinî ve ahlâkî adalet vasfına sahip olmayı gerekli görmüştür. Bulûğa eren kişinin malını iyi idare etmekle birlikte fâsık olması durumunda Şâfiî mezhebine göre hacir devam ettirilir, çünkü henüz rüşdü sabit değildir ve fâsık kişinin malı

koruyacağına güvenilmez; ancak reşid olduktan sonra hacir altına alınabilmesi için fısk yeterli bir sebep kabul edilmeyip savurganlık (tebzîr) vasfının bulunması şarttır. Rüşd konusunda Mâlikî mezhebinin diğerlerinden ayrıldığı bir husus kız çocuğu için ayrı hükümler getirilmiş olmasıdır. Bu mezhepte -dönemin ve çevrenin hâkim telakkileriyle kadının içtimaî ve ticarî hayata katılımı konusundaki tecrübenin de etkisiyle-babası sağ olan kızın belirli bir süre evlilik hayatı yaşayana kadar onun velâyeti altında kalması ve reşid sayılmaması esası benimsenmiş, babası sağ olmayanın rüşdünü nasıl kazanacağı hakkında değişik görüşler ileri sürülmüştür (Hattâb, V, 67).

Bulûğa erdikten sonra sefeh hali devam eden kişinin hukuken sefih sayılabilmesi için Şâfiî ve Hanbelî mezhepleriyle Muhammed b. Hasan'a göre hâkim kararına gerek yoktur. Bu durumdaki kişinin sefeh hali çocukluğundan itibaren kesintisiz devam etmekte olup reşid olmadığı sürece kendisine mallarının verilmemesi âyet hükmüyle sabit olduğundan hacir kararı gereksiz bir uygulamadır. Mâlikî mezhebine ve Ebû Yûsuf'a göre ise hâkimin hacir kararı gereklidir; çünkü sefihin hacir altına alınması onun menfaatlerini korumak için yapılsa da bu kararda sözlerinin geçersiz sayılması gibi onun zararına olan bir yön de bulunmakta olup iki yönü bulunan böyle bir kararın hâkim tarafından alınması daha uygundur.

Reşid olduktan sonra meydana gelen sefehin hâkim kararıyla tesbit edilmesinin gerekliliği hususunda da ihtilâf vardır. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleriyle Ebû Yûsuf'a göre bu durumda hâkimin kararı gereklidir; nitekim Hz. Ali, Abdullah b. Ca'fer'in hacir altına alınması için Hz. Osman'a müracaat etmiştir. Ayrıca savurganlık halinin tesbiti hâkimin ictihadına göre değişebileceğinden müflisin hacir altına alınmasında olduğu gibi bu kararın hâkim tarafından verilmesi gerekir. Muhammed b. Hasan ve Mâlikîler'den İbnü'l-Kāsım'a göre bu durumda hâkimin kararına gerek yoktur; çünkü malında mâkul biçimde tasarrufta bulunması hacir halinin kendiliğinden kalkmasını doğurduğu gibi savurganlık hacir halinin kendiliğinden geri gelmesini gerektirir. Hanbelîler'in bir kısmına göre, bulûğa erdikten sonra hâkim kararıyla reşid kılınan kişinin sefih sayılabilmesi için yine hâkim kararı gerekir; böyle bir karar bulunmadan reşid sayılan kişinin sefih sayılabilmesi için hâkim kararına gerek yoktur. Bu tür sefihin ancak hâkim kararıyla hacir altına alınabileceğini düşünen

Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri bunun şahitler huzurunda yapılmasının, ayrıca çarşı ve pazarlarda ilân edilip duyurulmasının uygun olacağını belirtmişlerdir. Sefihin hacir altına alınması için hâkim kararını gerekli görüp görmemenin pratik sonucu sefih olduğu bilinerek ya da bilinmeyerek sefihle satım veya ödünç verme gibi bir muamele yapıldığı takdirde satın alınan malın telef olması veya borcun ödenmemesi durumunda tazmin yükümlülüğünün kime ait olacağı meselesinde ortaya çıkar. Mâlikîler'e göre, hacir altında olduğu biliniyorsa hâkim kararıyla hacir hükmü kaldırılmadan sefihle yapılan muameleler geçersiz, mahcûr olduğu bilinmiyorsa kendisiyle yapılan muameleler geçerlidir. Şâfiî ve Hanbelîler'le Ebû Yûsuf'a göre mahcûr olduğu bilinsin veya bilinmesin hâkim kararıyla sefih olan kişiyle yapılan muameleler geçersizdir. Bulûğa erdikten sonra sefeh sebebiyle hacir durumu devam eden kişinin hacrinin sona ermesi için çoğunluğa göre hâkim kararı gerekmezken Ebû Yûsuf ve bir kısım Şâfiîler'e göre hâkim kararı gerekir. Reşid olduktan sonra sefeh sebebiyle hacir altına alınan kişinin hacrinin kaldırılması için Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleriyle Ebû Yûsuf'a göre hâkim kararı gerekirken Hanbelîler'den Ebü'l-Hattâb'a göre hâkim kararı gerekmez.

Hacir altındaki sefihin malî sonuçları olan hukukî işlemleri mümeyyiz küçüklerde olduğu gibi üçlü bir ayırıma tâbidir. Hibe gibi sırf mal varlığında eksilme meydana getiren tasarruflardan birini yaparsa velisi veya vasîsi muvafakat etse bile bâtıldır. Hibe, sadaka kabulü gibi sırf mal varlığında artış meydana getiren tasarrufları velisi veya vasîsinin muvafakatine gerek olmaksızın hüküm ifade eder. Satım sözleşmesi gibi mal varlığında hem artış hem eksiltme meydana getiren tasarruflardan birini yaparsa bu velisi veya vasîsinin muvafakatine bağlı olur; muvafakat ederse geçerli, aksi halde bâtıl olur. Sefihin çeşitli tasarruflarını ayrıntılı biçimde inceleyen fakihlerin ibadetler, medenî hukuk ve ceza hukukunun farklı bölümlerini ilgilendiren tasarruflarla ilgili görüşlerini şöylece özetlemek mümkündür: Sefih zekât ödemekle yükümlüdür. Zekâtın ibadet yönünü öne çıkaran Hanefîler sefihin bizzat zekât vermesini gerekli görürken cumhura göre bu ödemeyi sefihin kendisi değil velisi yapmalıdır. Ancak Şâfiîler'e göre zekât ödenecek kişinin veli tarafından belirlenmesi şartıyla sefihin kendisinin ödemesi de câizdir. Sefih farz haccını eda etmekten ve eğer hiç yapmadıysa -âlimlerin bir kısmına göre farz sayılan-umre yapmaktan menedilemez; hac ve umre nafakası güvenilir bir kişiye teslim edilir ve

gerekli harcamalar onun tarafından yapılır. Evlendirme konusunda Şâfiîler sefihin velâyetini kabul etmezken diğer mezhepler kabul etmektedir. Sefihin evlenmesinin velisinin iznine bağlı olup olmadığı fakihler arasında tartışılmıştır. Hanefî ve Hanbelîler'e göre, malî yönü bulunsa da esasen malî bir akid olmayıp insanın temel ihtiyaçlarından sayılan nikâhın sefih tarafından akdedilmesi câizdir. Mâlikîler'e göre sefihin nikâhı sahih, ancak mevkuf hükmünde olup velisi muvafakat ederse câiz, aksi takdirde bâtıl olur. Şâfiîler'e göre ise velisinin izni olmadan sefihin nikâhı câiz değildir. Nikâhı câiz görenlerden Ebû Hanîfe mehrin miktarına bir sınır getirmezken diğer âlimler bunun mehr-i misl ile sınırlı olacağını belirtmişlerdir. Çoğunluk sefihin boşamasını câiz görürken İbrâhim en-Nehaî, İbn Ebû Leylâ ve Ebû Yûsuf bunu câiz görmemiştir. İslâm hukukçularına göre sefihin ve bakmakla yükümlü olduğu kişilerin nafakası kendi malından velisi tarafından karşılanır. Velisinin izni olmadan sefihin yaptığı alım satım akidleri cumhur tarafından câiz görülmezken İmam Mâlik, Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre mevkuf hükmünde olup sefihin menfaatine olan durumlarda velinin muvafakat etmesiyle câiz olur. Velinin önceden izin vermesi durumunda sefihin yaptığı satım sözleşmesi Ebû Yûsuf, Muhammed ve Mâlikîler'e göre geçerli, Şâfiî ve Hanbelîler'e göre geçersizdir. Ancak Şâfiî ve Hanbelîler'in bir kısmına göre velinin semeni tayin etmesi ve akdin ivazlı olması durumunda sefihin yaptığı akidler câiz görülmüştür. Sefihin hacir altına alınmasını gerekli gören fakihlerin görüş birliğiyle velisi izin verse de sefihin karşılıksız hibe yapması geçersiz sayılmıştır; ancak Mâlikîler ivaz karşılığında hibeyi velinin izniyle câiz kabul etmiştir. Sefihin başkasına vekil olması veya şahitliğinin kabulü de fakihler arasında tartışmalıdır. Fakihlerin büyük çoğunluğuna göre sefihin hayır yolunda yaptığı vasiyet terekenin üçte birini aşmadığı sürece câizdir. Fakat Hanefî ve Mâlikîler'e göre vasiyetin hayra yönelik olmaması veya sefihin aklî dengesinde bozukluk olduğunu gösteren bir husus bulunması durumunda vasiyet geçersiz sayılır. Şâfiî ve Hanbelîler'in bir kısmı sefihin vasiyetini câiz görmemiştir. Hacrini gerekli gören fakihler sefihin borç vermesini veya borç almasını câiz görmez. Ancak Hanefîler bu kurala bazı istisnalar getirmiştir. Meselâ sefihin, mehr-i misl ödemek için veya hâkimin nafakasını ödememesi durumunda nafaka-i misl miktarında borçlanması Hanefî fakihlerince câiz görülmüştür. Sefihin gasbettiği malı tazmin etmekle yükümlü olduğu konusunda ihtilâf yoktur. Sefihin malî konulardaki ikrarı dört mezhep tarafından geçersiz sayılmıştır; çünkü geçerli sayılması

sefihin ikrar yolunu işletip hacri etkisiz hale getirmesine imkân verir. Hanbelî mezhebinde bir görüşe göre hacir kaldırıldıktan sonra ikrarın gereği yerine getirilir. Şâfiî mezhebinde tercihe şayan bulunmayan bir görüşe göre sefihin malî konulardaki ikrarı geçerlidir. Nesep, had ve kısas davalarında sefihin ikrarı ittifakla geçerli olmakla birlikte tazminat gereken durumlarda farklı görüşler bulunmaktadır.

## BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "rşd" md.; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "rşd" md.; Şâfiî, el-Üm (nşr. Mahmûd Mataracî), Beyrut 1413/1993, III, 220, 248-252; Sahnûn, el-Müdevvenetü'l-kübrâ, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), II, 160; III, 291; IV, 456; V, 220-221, 224-225; VI, 132-133, 385; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, Beyrut 1420/1999, III, 586-595; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân (nşr. Mehmet Boynukalın), İstanbul 2005, III, 21-29; Cessâs, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, II, 59; Mâverdî, el-Ḥâvi'l-kebîr (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1414/1994, VI, 339, 348-357; İbn Hazm, el-Muḥallâ, VIII, 281-294, 323, 362; IX, 524; Ebû Ca'fer et-Tûsî, el-Mebsûṭ fî fıḳhi'l-İmâmiyye (nşr. M. Takī el-Keşfî), Tahran 1387, II, 284-286; Serahsî, el-Mebsûṭ, X, 29; XXIV, 159-163, 174, 179; XXV, 20-21; a.mlf., el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), İstanbul 1984, II, 111-112; Nesefî, Ṭılbetü'ṭ-ṭalebe fi'l-ıṣṭılâḥâti'l-fıḳhiyye (nşr. Hâlid Abdurrahman el-Ak), Beyrut 1416/1995, s. 324; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Beyrut 1407/1987, I, 319-323, 326-327; Kâsânî, Bedâʾiʿ, IV, 176; VI, 34; VII, 170-171, 191; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, İstanbul 1985, II, 235-238; İbn Kudâme, el-Muġnî, Mekke, ts. (el-Mektebetü't-ticâriyye), IV, 321, 566-570; IX, 300; Kurtubî, el-Câmiʿ, V, 27-40; Nevevî, Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1412/1992, III, 5, 413-417, 530; IV, 72, 204; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1417/1997, IV, 601-613; Molla Hüsrev, Dürerü'l-ḥükkâm, İstanbul 1260, II, 627-628; Hattâb, Mevâhibü'l-celîl, Beyrut 1398, V, 67; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, II, 7, 166-170, 177, 198-199, 394, 425; III, 75, 156; IV, 110, 219, 465; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, Mekke 1394, III, 140, 433-434, 440-441, 445;

V, 56; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, s. 476; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, Kahire, ts. (Dârü't-türâs), V, 246-247; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, V, 92-97, 98-100, 110-111; Derdîr, eş-Şerḥu'ṣ-ṣaġīr (nşr. Mustafa Kemâl Vasfî), Kahire 1392, III, 17; Subhî Mahmesânî, en-Naẓariyyetü'l-ʿâmme li'l-mûcebât ve'l-ʿuḳūd, Beyrut 1948, II, 112-114; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî fî s̱evbihi'l-cedîd, Dımaşk 1387/1968, II, 737, 743, 745, 775, 781-798; M. Ebû Zehre, el-Milkiyye ve naẓariyyetü'l-ʿaḳd fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Kahire 1977, s. 282-287; Muhammed b. Ahmed es-Sâlih, eṭ-Ṭıfl fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Riyad 1403, s. 198-201; Ali Muhyiddin el-Karadâğî, Mebdeʾü'r-rıżâ fi'l-ʿuḳūd, Beyrut 1406/1985, I, 287-297; Saffet Köse, İslam Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması, İstanbul 1997, s. 146-149; a.mlf., "Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Ferde Mes'ûliyet Yükleyen ve Bunu Düşüren Faktörler", Kur'an-ı Kerim'de Mes'ûliyet (Kaynağı, Sınırları, Sonuçları), İstanbul 2006, s. 101-103, 113; Abdülkadir Şener, "İslam Hukukunda Hacr: I", AÜİFD, XXI (1976), s. 347-352; "Rüşd", Mv.F, XXII, 212-219; "Sefeh", a.e., XXV, 47-74; Fahrettin Atar, "Rüşd", İslamda İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi (ed. İbrahim Kâfi Dönmez), İstanbul 2006, IV, 1694-1695; a.mlf., "Sefeh", a.e., IV, 1752-1753.

Saffet Köse

# RÜŞDİYE

(رشديّه)

Tanzimat döneminde Batı tarzında oluşturulan, zamanla ilk öğretim kademesiyle birleşen orta öğretim kurumu.

Rüşdiye adı verilen mekteplerin açılmasına zemin hazırlayan eğitim hareketleri II. Mahmud devrinin sonlarında başlamıştır. 1838'de kurulan Meclisi Umûr-ı Nâfia, sıbyan / mahalle mektebinin üzerinde "selâtîn-i izâm mektepleri" adıyla yüksek öğretime öğrenci yetiştirecek orta öğretim

kurumlarının açılmasını teklif etmişti. Bu teklifi hayata geçirecek çalışmaları yürütmek üzere aynı yıl Mekâtib-i Rüşdiyye Nezâreti kuruldu. Ancak bu çalışmaların sonunda Meclisi Umûr-ı Nâfia'nın öngördüğü şekilde Batı tarzı genel orta öğretim kurumları açılamadı; yeni gelişmekte olan Bâbıâli bürokrasisine memur yetiştirmek için Mektebi Maârif-i Adliyye (1839) ve Mektebi Ulûm-i Edebiyye'nin (1839) kurulması ile yetinildi.

Rüşdiyelerin açılmasını hazırlayan süreç, Sultan Abdülmecid'in 1845 yılında, Tanzimat Fermanı'nda sözü edilen düzenlemelerin gerçekleştirilmesi için ülkede Avrupaî standartlarda yeni bir eğitim sistemi kurulmasını öngören bir ferman yayımlamasıyla başladı. Gerekli ön hazırlıkları yapmak üzere aynı yıl oluşturulan Muvakkat Meclisi Maârif, Ağustos 1846'da sunduğu raporda sıbyan ve rüşdiye mektepleriyle dârülfünundan meydana gelen, Avrupa'da olduğu gibi üç kademeli bir eğitim sistemi kurulmasını teklif etti. Bu projeyi gerçekleştirmek için bir danışma ve karar organı niteliğindeki Meclisi Maârif-i Umûmiyye ile bu meclisin kararlarını uygulayacak Mekâtib-i Umûmiyye Nezâreti tesis edildi. İlk rüşdiye 1847'de, daha sonra Maarif nâzırlığına kadar yükselecek olan Mekâtib-i Umûmiyye Nâzırı Kemal Efendi'nin özel gayretleriyle İstanbul'da Dâvud Paşa Mektebi'nde açıldı. Bu okulda "usûl-i cedîde" yöntemlerine göre eğitim ve öğretim gerçekleştirildi. İlk öğretim yılının sonunda Bâbıâli'de padişahın huzurunda yapılan sınavda öğrenciler üstün

başarı gösterince ertesi yıl rüşdiyeler beşe çıkarıldı. Okul sayısındaki artış medrese dışında usûl-i cedîdeye göre öğretmen yetiştirecek bir okulun açılmasını zorunlu hale getirdi. 1848'de bu amaçla İstanbul Fatih'te Dârülmuallimîn-i Rüşdî açıldı. Türkiye'nin ilk öğretmen okulu olan Dârülmuallimîn-i Rüşdî'den mezun olanların sayısı arttıkça taşradaki belli başlı yerleşim merkezlerinde de rüşdiyeler ortaya çıkmaya başladı. Rüşdiyelerin mezun vermesiyle saray ve Bâbıâli'nin büyük ümit bağladığı askerî idâdîler nitelikli öğrenciler bulmuş oldu. Aynı şekilde Tanzimat devrinden itibaren açılmaya başlanan sivil orta / yüksek öğretim kurumları için de öğrenci kaynağı oluşturdu. Tanzimat döneminde rüşdiyelerin mezunları genellikle devlet bürokrasisinde memur olarak istihdam edildi. Gerek bu durum gerekse mevcut rüşdiyelerden mezun olanların askerî okullardaki eğitim öğretime intibak etmekte zorlanması Bâbıâli'yi askerî idâdîler için askerî rüşdiyeler açmaya mecbur etti. 1875'ten itibaren İstanbul ve taşrada askerî rüşdiyeler kuruldu.

Rüşdiyeler, Osmanlı Devleti'nde kız çocuklarının sıbyan / mahalle mektebi üzerine öğrenim görme imkânına sahip olabildikleri ilk eğitim kurumları olmuştur. 1858'de kızların da orta öğrenim görmesini sağlamak için İstanbul Sultanahmet'te Cevrî Kalfa İnâs Rüşdiyesi açıldı. Ancak bu okul başlangıçta sekiz on yaşına gelen kız çocuklarını okula göndermeye alışkın olmayan halktan fazla ilgi görmedi. Kızların okula gönderilmesi için Takvîm-i Vekāyi' aracılığı ile duyuruda bulunuldu. Özellikle, ergenlik çağındaki kızların okula gitmesinin önünde dinen hiçbir engel olmadığı, aksine İslâmiyet'in erkeklerin yanı sıra kızların da iyi bir eğitim almasını emrettiği vurgulandı. Bu çabalar neticesinde öğrenci sayısı yeterli olmamakla birlikte her geçen gün arttı. Buna paralel olarak Tanzimat'ın son yıllarında İstanbul'da başka kız rüşdiyeleri kuruldu. Mevcut rüşdiyelerde ev idaresi, dikiş, ütü gibi dersler kadınlar tarafından verildiği halde teorik dersler için yeterli sayıda kadın öğretmen bulunamadığından bu dersler yaşlı erkek öğretmenlerce yürütülüyordu. Buna rağmen birçok aile kızlarını erkek öğretmenlerin görev yaptığı okullara göndermek istemiyordu. 1860'lı yıllarda bile kız rüşdiyelerindeki öğrenci sayısı beklenenin altında kaldı. Bunun üzerine 1870'te İstanbul Sultanahmet'te kız rüşdiyelerine öğretmen yetiştirmek için bir kız öğretmen okulu (Dârülmuallimât) açıldı. Bu okulun açılışı, İslâm dünyasında kızların / kadınların eğitimi için olduğu kadar çalışma hayatı ve sosyal statü edinme bakımından da bir dönüm noktası

teşkil eder. Böylece kızlara / kadınlara rüşdiyeden sonra öğrenimlerini sürdürerek öğretmen olma ve ücretle kamu kurumlarında çalışma yolu açılmış oluyordu.

Osmanlı eğitim sistemini Fransız eğitim sistemine göre üç kademeli olarak yapılandıran 1869 tarihli Maârif-i Umûmiyye Nizamnâmesi erkek ve kız rüşdiyelerinin açılış esasları ve programlarını yeniden düzenledi. Buna göre nüfusu 500 hâneyi geçen her yerleşim biriminde birer erkek rüşdiyesi, şimdilik vilâyet merkezlerinde, daha sonra büyük şehirlerde birer kız rüşdiyesi açılacaktı. Nüfusu karma olan yerleşim birimlerinde söz konusu dinî grubun hâne sayısı 500'ü geçmek kaydıyla hem müslümanlar hem de gayri müslimler için rüşdiye açılabilecekti. Nizamnâmeye göre

bu okulların yapım masrafı ile öğretmen maaşları yerel maarif idaresi sandığınca karşılanacaktı. Öğretim süresi sıbyan mektebi üzerine dört yıldı.

Maârif-i Umûmiyye Nizamnâmesi, diğer Osmanlı eğitim kurumlarında olduğu gibi rüşdiyelerde de eğitim ve öğretimin niteliğini arttırmayı amaçlamış ve bunu gerçekleştirmek için eğitim programını yeniden düzenlemiştir. Buna göre erkek rüşdiyelerinin programı şöyledir: Mebâdî-i ulûm-i dîniyye, lisân-ı Osmânî kavâidi, imlâ ve inşâ, kavâid-i Arabiyye ve Fârisiyye (tertîb-i cedîd üzere), tersîm-i hutût, mebâdî-i hendese, defter tutma usulü, târîh-i umûmî, târîh-i Osmânî, coğrafya, jimnastik, mahallî dil (okulun bulunduğu yerdeki halkın çoğunluğunun dili), Fransızca (ticaret merkezlerinde bulunan okullarda dördüncü yılda başarılı öğrencilerden isteklilere). Nizamnâme gayri müslimler için açılacak rüşdiyelerin programını da belirlemişti. Buna göre gayri müslim milletlerin mezheple ilgili dersleri bağlı oldukları ruhanî otorite tarafından tayin edilecek öğretmenlerce yürütülecek ve söz konusu dersler bu milletlerin kendi dillerinde verilecekti.

Kız rüşdiyelerinin programı ise şöyledir: Mebâdî-i ulûm-i dîniyye, lisân-ı Osmânî kavâidi, imlâ ve inşâ, mebâdî-i kavâid-i Arabiyye ve Fârisiyye, muhtasar tarih ve coğrafya, müntehabât-ı edebiyye, hesap ve defter tutma usulü, resim (nakışa yardımcı olacak kadar), ameliyyât-ı hıyâtiyye, tedbîr-i menzil, mûsiki (mecburi değil). Erkek rüşdiyelerinde olduğu gibi kız gayri müslim rüşdiyelerinde dinî dersler bağlı olunan dine göre ilgili dinî otorite

tarafından tayin edilen öğretmenler tarafından verilecek, aynı zamanda Mebâdî-i kavâid-i Arabiyye ve Fârisiyye yerine kendi dilleri öğretilecektir. Nizamnâme kız rüşdiyelerinin öğretmenlerinin kadın olmasıyla ilgili kuralı hüküm altına almış, bununla birlikte yeterli sayıda kadın öğretmen yetiştirilinceye kadar yaşlı erkeklerin öğretmen olarak tayinine izin vermiştir.

Maârif-i Umûmiyye Nizamnâmesi tarafından rüşdiyeler için belirlenen program zaman içinde bazı değişikliklere uğradı. Her şeyden önce nizamnâmenin yayımlanışını izleyen yıllardan itibaren lisân-ı Osmânî adı yerine 1913 yılına kadar lisân-ı Türkî veya Türkçe adları tercih edildi. Öte yandan Fransızca II. Abdülhamid devrinde bir süre mecburi ders haline getirildiyse de zamanla programdan tamamıyla çıkarıldı ve II. Meşrutiyet devrinde yeniden programa alındı. Bu dönemde II. Meşrutiyet'le birlikte kurulan anayasal düzenin öngördüğü vatandaşlık eğitimini vermek üzere programa ma'lûmât-ı vataniyye dersi konuldu. Bu yıllarda rüşdiyelerin programında meydana gelen en önemli değişikliklerden biri de ma'lûmât-ı fenniyye adıyla yeni bir derse yer verilmesidir.

Açıldıkları yıllarda yüksek öğretime öğrenci hazırlayan birer orta öğretim kurumu şeklinde kabul edilen rüşdiyeler geçen süre içinde giderek ilk öğretim kademesine doğru kaydı. 1880'li yıllarda ilki 1874'te açılan mülkî idâdîlerin birinci kademesi olarak rüşdiyeler kuruldu. Buna göre vilâyet merkezlerinde rüşdiye ile birlikte yedi, sancak merkezlerinde ise rüşdiye ile birlikte beş yıllık iki tür idâdî ortaya çıktı. Tanzimat'ın sonlarında İstanbul'da yirmi beş rüşdiye bulunuyordu ve bunların sekizi kızlara mahsustu. 1880'li yıllarda mülkî idâdîlerin bünyesinde rüşdiyelerin açılması bu okulların sayısını arttırdı. II. Abdülhamid devrinin sonlarında imparatorlukta toplam 619 rüşdiye vardı; bunların yetmiş dördü kızlara aitti. Bütün rüşdiyelerde 40.000 kadar öğrenci öğrenim görüyordu. Bu yıllarda müstakil rüşdiyeler büyük nahiye merkezlerine kadar yayıldı. 1910 yılında imparatorluktaki 463 rüşdiye öğretmeninden yalnız % 32'si Dârülmuallimîn-i Rüşdî mezunu idi. Diğer öğretmenler başka kurumlardan mezundu, bir bölümü de yeterlilik sınavına girmiş "ehliyetnâmeli" öğretmendi. Çok farklı kaynaklardan gelen ve yeterli meslekî formasyonu olmayan öğretmenler rüşdiyelerde eğitimin niteliğini düşüren faktörler arasında yer almıştır. II. Meşrutiyet devrinde diğer rüşdiyelere model

oluşturmak üzere “numune rüşdiyeleri” açıldı. 1909-1910 öğretim yılında bu okulların sayısı yirmi bire ulaştı. 1913 reformuyla genel rüşdiyelerle birlikte bu okulların bir kısmı kadroları ve öğrencileri altı yıllık ibtidâî mekteplerine aktarılmak suretiyle kapatıldı, bir kısmı da numune rüşdiyeleri adıyla Cumhuriyet’e kadar varlığını sürdürdü.

II. Abdülhamid döneminde özellikle taşrada bulunan rüşdiyeler devlet dairelerine memur yetiştiren birer kurum haline geldi. II. Meşrutiyet devrinde rüşdiyeleri ilk öğretim kademesinin içine alma çabaları arttı. Nihayet 1913 yılında yürürlüğe konan Tedrîsât-ı İbtidâiyye Kānûn-ı Muvakkati ile rüşdiyeler, öğretim süresi altı yıla çıkarılan ibtidâî mekteplerinin çatısı altına alınarak bağımsız bir okul olarak tarihe karıştı. Söz konusu yasa ile birlikte başlayan ilk öğretim reformu ile yeni ibtidâî mekteplerinin

programında önemli değişiklikler meydana geldi.

Rüşdiyelerin nicelik ve nitelik olarak geliştirilmesi Osmanlı eğitim reformları bakımından büyük öneme sahiptir. Çünkü bu okullar, imparatorluk coğrafyasının önemli bir bölümünde halkın modern eğitimden faydalanabilme imkânı bulduğu tek eğitim kurumu olmuştur. Maârif-i Umûmiyye Nizamnâmesi, inşa masrafları ve öğretmen maaşları dahil olmak üzere rüşdiyelerin bütün giderlerini karşılama görevini vilâyetlerin maarif idaresi sandığına bırakmıştı. Bu sebeple vilâyetlerin kısıtlı malî imkânları rüşdiyelerin hem nicelik hem nitelik yönünden gelişmesini olumsuz etkilemiştir. Devrin birçok aydını edebî eserlerle gazete ve dergilerdeki yazılarında rüşdiyelerin fizikî şartlar ve eğitim öğretimin niteliği bakımından iyi bir durumda olmadığından söz etmiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

Mahmud Cevad, Maârif-i Umûmiye Nezâreti Târihçe-i Teşkîlât ve İcrââtı (haz. Mustafa Ergün v.dğr.), Ankara 2002, s. 16-30, 47-48, 86, 111-114, 135-137, 168-172, 232-258, 297-316, 350 vd., 407-411; Nevzad Ayas,

Türkiye Cumhuriyeti Millî Eğitimi-Kuruluşlar ve Tarihçeler, Ankara 1948, s. 229-232; Türkiye Maarif Tarihi, I-II, 440-448, 457-459; Faik Reşit Unat, Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış, Ankara 1964, s. 40, 42-46; Millî Eğitimle İlgili Mevzuat: 1857-1923 (der. Reşat Özalp), İstanbul 1982, s. 168-171, 233-241; Hasan Ali Koçer, Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi, İstanbul 1991, s. 54-57, 66-67, 93-94, 129-130, 190-193; Mustafa Ergün, İkinci Meşrutiyet Devrinde Eğitim Hareketleri: 1908-1914, Ankara 1996, s. 208-215; Cemil Öztürk, Atatürk Devri Öğretmen Yetiştirme Politikası, Ankara 1996; a.mlf., Türkiye'de Dünden Bugüne Öğretmen Yetiştiren Kurumlar, İstanbul 2005, s. 203-209; a.mlf., "The Emergence of Modern Education in the Ottoman Empire (1776-1876)", The Education in the Balkans: From the Enlightenment to the Founding of Nation States, Thessaloniki 2000, s. 89-108; Yasemin Tümer, Tanzimat'tan Sonra Osmanlılarda Kızların Eğitimi: 1839-1908 (yüksek lisans tezi, 1999), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, s. 62-92; Selçuk Akşin Somel, The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire: 1839-1908, Leiden 2001, s. 38-42, 44-52, 55-58, 65-75, 112-131, 262-270, 345-377; Yahya Akyüz, Türk Eğitim Tarihi, Ankara 2006, s. 164-166, 232-237, 268-270.

Cemil Öztürk

# RÜŞDÜ PAŞA, Mütercim

(bk. MÜTERCİM RÜŞDÜ PAŞA).

# RÜŞDÜ PAŞA, Şirvânîzâde

(bk. ŞİRVÂNÎZÂDE MEHMED RÜŞDÜ PAŞA).

# RÜŞVET

(الرشوة)

Yetkiyi, görevi veya nüfuzu kötüye kullanarak sağlanan gayri meşrû menfaat.

Sözlükte başka anlamları yanında “haksız bir menfaat sağlamak için verilen ödül, ücret veya ödenen bedel” mânasındaki reşv kökünden türeyen rüşvet (reşvet, rişvet) kelimesi fıkıhta yetkiyi, görevi veya nüfuzu kötüye kullanarak sağlanan gayri meşrû menfaati ifade eder. Rüşvet karşılıklı çıkar teminine ve iltimasa dayandığı için musânaa (karşılıklı iyilik yapmak) ve muhâbât (kayırmak) kelimeleriyle de belirtilmiştir. Rüşvet verene râşî, alana mürteşî, aracılık yapana râiş denilir.

Kur’ân-ı Kerîm’de rüşvet lafız olarak geçmemekle birlikte, “Bile bile, günaha saparak insanların mallarından bir kısmını yemek için onları - mallarınızın bir parçasını- yetkililere aktarmayın” meâlindeki âyette (el-Bakara 2/188) açık biçimde yasaklanmıştır. Ayrıca haram (suht) yemeyi davranış biçimi haline getiren yahudileri kınayan âyetteki (el-Mâide 5/42) “suht” kelimesi başta rüşvet olmak üzere “haram kazanç yolları” diye yorumlanmıştır. Hz. Peygamber tarafından vergi memuru olarak Hayber’e gönderilen Abdullah b. Revâha’nın vergiyi az alması için kadınlarının ziynet eşyalarını rüşvet vermeyi teklif eden yahudilere, “Teklif ettiğiniz bu rüşvet bir suhttür, biz onu yemeyiz” diyerek reddetmesi (el-Muvaṭṭaʾ, “Müsâḳāt”, 2); yine “suht” ile beslenmiş vücudun cennete giremeyeceğini ve cehennemin ona daha uygun olduğunu bildiren Resûl-i Ekrem’in suhtün ne anlama geldiği sorusuna “hükümde rüşvettir” şeklinde cevap vermesi (Taberî, IV, 581) bu yorumu desteklemektedir. Suht kelimesinin rüşvet anlamına geldiği Hz. Ömer, Ali, Abdullah b. Mes‘ûd, Abdullah b. Abbas ve Zeyd b. Sâbit gibi sahâbîlerle Mücâhid b. Cebr, Katâde b. Diâme ve Dahhâk b. Müzâhim gibi tâbiîn devrinin ileri gelen âlimlerinden de nakledilmektedir (a.g.e., IV, 580; Sadrüşşehîd, s. 86).

Rüşvet hadislerde de yasaklanarak rüşvet alan, veren (İbn Mâce, “Aḥkâm”,

2; Ebû Dâvûd, “Akżıye”, 4; Tirmizî, “Aḥkâm”, 9) ve bu işe aracılık eden (Müsned, V, 279) lânetlenmiştir. Ayrıca Resûl-i Ekrem özelde zekât memurlarına (Müsned, V, 424), genelde devlet görevlilerine (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, X, 233) verilen hediyeleri “devlet malına hıyanet, ganimetten çalma” şeklinde nitelemiş (bk. GULÛL), nüfuzu kötüye kullanıp menfaat temin etmenin her türlüsünü yasaklamıştır. Konuyla ilgili rivayetlerden birine göre Hz. Peygamber, zekât tahsiliyle görevlendirdiği İbnü’l-Lütbiyye’nin vazifesi sırasında kendisine verilen hediyeleri sahiplenmesi üzerine hiddetlenmiş ve şöyle buyurmuştur: “Annesinin babasının evinde oturmuş olsaydı kendisine böyle hediyeler verilir miydi? Muhammed’in canı elinde olan Allah’a yemin ederim ki herhangi biriniz bu malda hainlik yaparak haksız bir şey alırsa kıyamet gününde o malı böğüren bir deve veya bir sığır yahut meleyen bir koyun şeklinde boynunda taşıyarak getirecektir” (Buhârî, “Eymân”, 3; “Ḥiyel”, 15; Dârimî, “Zekât”, 30; “Siyer”, 52).

İslâm hukuk literatüründe rüşvetin biri geniş, diğeri dar olmak üzere iki anlamda geçtiği görülür. Geniş anlamıyla rüşvet kavramının kullanıldığı durumlardan biri, özel hukuk alanına giren konularda da olsa bir vazifenin ifası karşılığında haksız ücret veya menfaat elde edilmesidir. Meselâ Kâsânî, evlilik içinde kadının çocuğunu emzirme karşılığında kocasından ücret istemesini rüşvet olarak nitelendirir (Bedâʾiʿ, IV, 40-41). Yine Hanefîler, ihtisas kabilinden olan mücerret haklardan doğan menfaatlerin akid yoluyla başkasına devri mümkün olmadığından karşılığında alınan bedeli de rüşvet kapsamında değerlendirerek câiz görmezler. Hanefî fakihleri bu tür hakların temlik edilemediğini (a.g.e., VI, 190) ve sadece ilgili kişilerin zararını gidermek için meşrû kılındığını, hak sahibinin bedele rıza göstermesinin ise zararın bulunmadığına delâlet ettiğini ileri sürerler (İbn Âbidîn, IV, 14-15). Meselâ şüfʻa hakkının devri karşılığında alınan bedel rüşvetle ilişkilendirilerek câiz görülmez (Muhammed b. Hüseyin b. Ali et-Tûrî, VIII, 255; Abdülganî b. Tâlib el-Meydânî, II, 113). Mera, yayla, odun toplama alanları gibi kamunun kullanımına açık alanlarda bazı kişilerin yetkili olmadıkları halde buralardan istifade edenlerden istedikleri ücret de rüşvet kapsamında kabul edilir (İbn Nüceym, er-Resâʾilü’z-Zeyniyye, s. 202-203). Bir mala ücret mukabilinde kefil olmak gibi ahlâkî bir vazife karşılığında ücret istenmesi de rüşvet sayılmıştır.

Dar anlamda rüşvet, “kamu görevlisinin yetkisini ya da nüfuzunu kötüye kullanarak sağladığı çıkar” şeklinde tanımlanabilir. Fıkıh literatüründe rüşvetle ilgili konular genellikle fürû kitaplarının yargılama usulü (edebü’l-kādî) bölümlerinde ve aynı

isimle kaleme alınmış müstakil eserlerde işlenir. Adaleti tevzi konumunda bulunan hâkimlere bu hastalığın bulaşması durumunda rüşvetle mücadele imkânsız hale geleceği için rüşvetle ilgili konular hâkimi merkeze alarak incelenmiş, hatta bazı âlimler rüşvetin tanımını yargıçlara sağlanan haksız kazançla sınırlı tutmuştur (Ebû Hilâl el-Askerî, s. 195). Rüşvet büyük günahlardan olduğu ve yıkıcı etkisi güçlü suçlarla mücadelede hukukî müeyyide yanında dinî ve ahlâkî değerlere dayalı sorumluluk bilincinin ön plana çıkarılması gerektiği için İslâm ahlâkıyla ilgili eserlerde de bu konu üzerinde geniş biçimde durulmuştur (meselâ bk. Gazzâlî, II, 154-156; Zehebî, s. 142).

Tedavisi en zor ve en eski toplumsal hastalıklardan olan rüşvet bütün ilâhî dinlerde yasaklandığı gibi eski Hint, Mısır, İran, Sumer ve Yunan toplumlarında da bu suçla mücadele edilerek özellikle adlî rüşvete ağır cezalar verilmiş, Roma hukukunda rüşvet alan yargıca ölüm cezası öngörülmüş ve memurların basit eşyalar dışında hediye kabul etmesi yasaklanmıştır (Mumcu, s. 22-41). Eski Ahid’de rüşvet, adam kayırma, yargılarken taraf tutma menedilmiş, rüşvetin gören insanı hatta bilge kişiyi kör ettiği, haklıyı haksız çıkardığı (Çıkış, 23/8; Tesniye, 16/19), adaleti saptırmak için gizlice rüşvet alanın kötü kişi olduğu (Süleyman’ın Meselleri, 17/23) belirtilmiş ve suçsuz birini öldürmek için rüşvet alan açıkça lânetlenmiş (Tesniye, 27/25), hediye isteyen ve rüşvet alan önderler, yargıçlar (Mika, 3/11; 7/3), adaletten sapıp rüşveti seven ve armağan peşine düşen şehir halkı (İşaya, 1/23) kötülenmiştir. Eski Ahid’in daha birçok yerinde rüşvet konusu üzerinde geniş biçimde durulması o dönemde yahudiler arasında rüşvetin oldukça yaygın olduğunu göstermektedir; Kur’ân-ı Kerîm’in ifadeleri de bu hususu teyit etmektedir (yk.bk.).

Yeni Ahid’de Pavlus’un yargılanması sırasında Sezerya Valisi Felix’in ondan rüşvet beklentisi içinde olduğundan söz edildiği (Resullerin İşleri, 24/26) ve Pavlus’un bu beklentiye cevap vermediği yolundaki ifadeler dikkate alındığında hıristiyan kutsal kitabının rüşveti tasvip etmediği

sonucuna ulaşılır. Hıristiyanlık'ta rüşvet dinî açıdan günah olduğu gibi kilise hukukunda da suç sayılmıştır. Katolik kilise hukukuna göre yargıcın taraflardan herhangi bir menfaat talep etmesi rüşvet suçunun teşekkülü için yeterlidir. Rüşvet veren bakımından ise suç hükümden önce yargıca menfaat teklifinin yapılmasıyla oluşur. Rüşvet alan yargıç ve rüşvet veren kişi kiliseden ihraç edilir. Ayrıca böyle bir suça karışan yargıç görevinden azledilir. Kilise görevlilerinin para karşılığı günah çıkarma gibi ruhanî yetkilerini kötüye kullanarak menfaat temin etmeleri kiliseden azledilmelerini, rüşveti verenin de kiliseden ihracını gerektiren bir suçtur. Bizans İmparatoru Jüstinyen tesbit edilen rüşvetin kiliseye gelir olarak kaydedilmesi esasını koymuştur. Katolikler dışındaki diğer hıristiyan mezheplerinde de rüşvet bir suç olarak kabul edilmiş ve özellikle kilise görevlilerinin işlediği bu tür suçlar diğerlerine göre daha ağır müeyyidelerle karşılanmıştır.

İslâm âlimleri rüşvetin haram olduğu hususunda icmâ etmiştir. Suçun topluma etkisi oranında cezasının arttığı veya azaldığı dikkate alınarak başta adliye teşkilâtındakiler olmak üzere üst düzey memurların aldığı rüşvetin cezasının hukukî / dünyevî ve uhrevî müeyyidesinin daha büyük olduğu belirtilmiştir. Rüşvetin görevli kimsenin bilgisi dahilinde çocuklarına veya ailesinden birine verilmesi de aynı sonuçları doğurur. İslâm hukukçuları alan ve verenin hükümleri açısından rüşveti bazı kısımlara ayırmıştır. 1. Herhangi bir hakkı iptal / engelleme veya haksızı haklı gösterme amacıyla verilip alınan rüşvet hem veren hem alan açısından haramdır. Hanefî fakihi Cessâs rüşvet alan hâkimin biri haksız kazanç sağlamak, diğeri adalet ilkelerine aykırı şekilde haksız hüküm vermek suretiyle iki açıdan günaha girdiğini, rüşvet verenin de bu sonuçlara katkısı sebebiyle aynı durumda olduğunu ifade eder (Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, II, 433). 2. "Bir görev alabilmek için yetkililere temin edilen menfaat" anlamındaki rüşvet de her iki taraf için haramdır. Zira belli vazifeye tayin edilecek kişinin ehliyet ve liyakat şartlarını taşıyıp taşımadığının araştırılıp buna göre hareket edilmesi yetkililerin görevi olup görev karşılığında sağlanan çıkar rüşvettir. Diğer taraf da normal usulün dışına çıkarak haksız veya başkalarının hakkını ihlâl eden bir görev elde etme konumunda olduğu için sağladığı menfaat rüşvet hükmündedir. İslâm hukukçuları bu konuyu daha çok rüşvet vererek kadılık görevi alma meselesi dolayısıyla tartışırlar. 3. Bir hakkı elde edebilmenin veya zarar ve zulmü defedebilmenin ancak rüşvet

vermekle mümkün olduğu durumlarda alan açısından rüşvet haram olmakla birlikte fakihlerin çoğunluğuna göre veren bakımından zaruret hali oluştuğu için haram değildir. Müşriklerin zulmü sebebiyle Habeşistan'a hicret edip orada rehin alınan Abdullah b. Mes'ûd'un rüşvet vererek kurtulduğu şeklindeki rivayet bu görüşü destekleyen deliller arasında zikredilir (Sadrüşşehîd, s. 91-92; Şelebî, V, 31). Aynı şekilde bir kimsenin hakkı olduğu halde devlet görevlisine yaptıramadığı bir işini yapmasını temin için memur olmayan bir şahsa aracılık ücreti vermesi fakihlerin çoğunluğunca tecviz edilmekle birlikte bu ücret alan açısından haram sayılmıştır. Çünkü haklı olana yardım etmek görev olup görev icabı yapılması gereken bir iş karşılığında ücret almak veya menfaat temin etmek rüşvet kapsamına girer. Karşılıksız yapılan işlerin bitiminden sonra memur olmayan aracıya verilen bahşiş kabilinden yardımları da rüşvet kapsamında düşünenler bulunmakla birlikte bunun karşılık beklemeksizin iyilikte bulunana iyilikle mukabele etme ve iyilikte yardımlaşma anlamına geleceği, dolayısıyla rüşvet sayılmaması gerektiği yönündeki ictihad kabul görmüştür. Başlangıçta şart koşulmamakla beraber cemaatin imam ve müezzin için toplayıp görev sonunda verdikleri hediye kabilinden yardımların câiz görülmesi bu görüşü destekleyen bir dayanak olarak zikredilir (Sadrüşşehîd, s. 84-85). Bazı âlimler, rüşveti yasaklayan nasların ihtiyaç durumunda tahsis edildiğini gösteren delil bulunmadığı, insanların mallarını haksız sebeplerle yemeyi yasaklayan açık naslar bulunduğu ve rüşvet verenin de böyle bir haksızlığa yardımcı olduğu, haklı olanın hakkını almak için verdiği rüşvetin malın israfı anlamına geldiği gibi gerekçelerle çoğunluğun görüşüne karşı çıkmaktadır (Şevkânî, VIII, 268).

Rüşvetin naslarla belirlenmiş bir cezası bulunmadığından fıkıhta bu konuda şartlara ve ihtiyaçlara göre farklı düzenlemeler yapılması esası benimsenmiştir (bk. TA'ZÎR). Rüşvet alan, veren ve rüşvete aracı olan prensip itibariyle aynı derecede sorumludur. Bununla birlikte suça katkısı oranında ilgililere farklı cezaların verilmesi mümkündür. Hassas konumu sebebiyle rüşvet suçunu işleyen hâkimin görevinden alınacağı hususunda fakihler görüş birliği içindedir. Diğer kamu görevlilerinin ise pişmanlık durumuna ve ihtiyaca göre vazifeye iade edilebileceği belirtilir (Bedreddin el-Aynî, II, 67). Rüşvet suçu ikrar, belge, şahitlik gibi delillerle ispat edilebildiği gibi bu konuda kesin karinelere de dayanılabilir (Abdullah b. Abdülmuhsin el-Mansûr, s. 109-112).

İslâm hukukçuları hâkimlik görevine tayin edilmek için rüşvet vermenin haram

olduğu, bu yolla atanan kişinin hâkim olarak görev yapamayacağı ve verdiği kararların geçersiz sayılacağı hususunda görüş birliği içindedir (İbn Hacer el-Heytemî, s. 134; Abdullah b. Abdülmuhsin el-Mansûr, s. 147). Rüşvet alan hâkimin adalet vasfını yitirip fâsık olduğu ittifakla kabul edilmekle birlikte verdiği hükmün geçerli olup olmadığı hakkında farklı görüşler vardır. 1. Usulüne uygun biçimde yürüyen bir davada rüşvet alması hâkimin doğrudan doğruya azledilmiş sayılmasını gerektirmediği gibi bu suretle oluşan fısk hali tek başına hükmün geçerliliğini etkilemez. Dolayısıyla hâkim azledilinceye kadar verdiği hükümler geçerlidir. Hanefî fakihlerinden Fahreddin el-Pezdevî'nin tercihi bu yöndedir. İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), kendi dönemindeki hâkimlerin yaygın biçimde duruşma öncesinde veya sonrasında "mahsul" adı altında rüşvet aldıklarına dikkat çeker ve bu gerekçeyle hâkimlerin verdiği hükümlerin geçersiz sayılması halinde yargının işleyişinde aksamalar meydana geleceğini belirterek bu görüşe katılır (Reddü'l-muḥtâr, IV, 304). 2. Tayini esnasında meslek ahlâkına yakışmayan ve fâsık durumuna düşüren eylemlerde bulunması halinde azledilmiş sayılacağı yönünde bir şart ileri sürülmemişse rüşvet alan hâkimin görevi kendiliğinden sona ermez; devlet başkanı veya ilgili kurum tarafından azledilmesi ve cezalandırılması gerekir. Bu takdirde rüşvet aldığı sabit olan davayla ilgili hükmü âdil bile olsa geçersizdir. Buna karşılık azledilinceye kadar usulüne uygun biçimde verdiği diğer kararlarla rüşvetin kendi bilgisi dışında aile fertlerine verilmiş ve adaletle hükmetmiş olduğu davalarda verdiği hükümler geçerlidir. Mâlikî mezhebinin ve Hanefîler'den Hasan b. Ziyâd, Hassâf, Serahsî'nin yanı sıra Buhara ve Semerkand meşâyihinin görüşü bu yöndedir (Sadrüşşehîd, s. 85; Burhâneddin el-Buhârî, VIII, 37; Ali Haydar, IV, 682). 3. Hâkimin rüşvet aldığı davada ve bundan sonra baktığı bütün uyuşmazlıklarda verdiği hükümler geçersizdir. Zira rüşvet aldığı sabit olan hâkim bu göreve tayin sırasında aranan adalet niteliğini yitirmiş ve kendiliğinden azledilmiş sayılır. Ebû Hanîfe ile Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin görüşü ve Mâlikîler'ce sahih kabul edilen görüş budur. Hanefîler'den Ali er-Râzî, Tahâvî, Kerhî ve Irak meşâyihi bu ictihadı tercih etmiştir. Ali Haydar Efendi'nin bu görüşü aynı zamanda Hassâf'a nisbet etmesi (Dürerü'l-hükkâm, IV, 682) hatalı görünmektedir (krş.

Burhâneddin el-Buhârî, VIII, 37).

Rüşvet olarak verilen mal Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde tercih edilen görüşe göre sahibinin mülkiyetinden çıkmaz. Bu durumdaki malın sahibi biliniyorsa ve ulaştırmada zorluk yoksa kendisine iade edilmesi gerekir; sahibi bilinmiyorsa veya iadenin mümkün olmadığı ya da meşakkatli olacağı bir yerde ise bulunmuş mal hükümleri uygulanır (bk. LUKATA). Mâlikîler'e ve bir kısım Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ise rüşvet olarak verilen mal sahibinin mülkiyetinden çıkar ve mal edinmenin meşrû yollarından biri olmadığı için alınıp kamu yararına harcanmak üzere beytülmâle konur. Bu görüşte olanlar, Hz. Peygamber'in zekât memuru olarak tayin ettiği İbnü'l-Lütbiyye'nin kendisine verilen hediyeleri almasını tasvip etmemekle birlikte bunları sahiplerine de iade etmemesini hazineye irat kaydettiği şeklinde yorumlamakta, ayrıca Hulefâ-yi Râşidîn ve bazı sahâbîlerin bu yöndeki uygulamalarını esas almaktadır. Rüşvet yoluyla kazanılmış bir malı miras veya vasiyet yoluyla iktisap eden kimsenin birinci görüşe göre bunu sahibine iade etmesi ve sahibini bilmiyorsa onun adına ihtiyaç sahiplerine tasadduk etmesi, ikinci görüşe göre ise beytülmâle vermesi gerekir.

Rüşvetin çoğu zaman hediye görüntüsü altında alınıp verilmesi sebebiyle bunlar arasındaki ilişki ilk dönemlerden itibaren üzerinde durulan problemlerden olmuştur. Esasen rüşvetin hediye adı altında sunulması, hukuken izin verilmeyen sonuçların ya da menfaatlerin meşrû hükümler arkasına gizlenip şeklî bir meşruiyet zemini hazırlama (kanuna karşı hile) çabalarının bir örneğini teşkil eder. Hz. Peygamber, samimi duygularla hediye verilmesini ve hediyeleşmeyi özendirmekle birlikte kamu görevi ifa edenlerin rüşvet veya nüfuzun kötüye kullanılması anlamına gelebilecek nitelikteki hediyeleri kabul etmelerini yasaklamıştır. Onun, -hediye görüntüsü altındaki rüşvet dahil olmak üzere-helâllerin arkasına gizlenmiş haramlara bulaşmanın toplumu felâkete sürükleyen sebepler arasında saydığına dair rivayet (Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî, I, 334), temel hadis kaynaklarında yer almasa bile kendisine takdim edilen hediyeleri sahiplenen zekât memuru İbnü'l-Lütbiyye için söyledikleri bu rivayeti destekler mahiyettedir (yk.bk.). Resûl-i Ekrem'in uyarılarını dikkate alan Hulefâ-yi Râşidîn'in uygulamalarından ve özellikle valilere yolladıkları genelge ve tâlimatlardan hediye görünümü verilerek rüşveti meşrulaştırma

çabalarına karşı hassasiyet gösterdikleri anlaşılmaktadır (Cessâs, II, 434; Sadrüşşehîd, s. 91; ayrıca bk. HEDİYE).

Hukukî ilişkilere ve fıkhî hükümlere etkisi fıkıh eserlerinde ayrıntılı biçimde ele alınan rüşvetle ilgili diğer bazı hükümler şöylece özetlenebilir: 1. Evlilik akdinde eşler arasında denklik konusu işlenirken üstün mevki sahibi de olsa rüşvet alan bir erkeğin ahlâken mazbut (sâliha) kıza denk sayılamayacağı belirtilir. 2. Edâ ehliyeti bakımından önemli sonuçları bulunan rüşd şartının (en-Nisâ 4/6) gerçekleşip gerçekleşmediği belirlenirken kişinin mallarını rüşvet gibi haram yollara sarfedip etmediği dikkate alınır. 3. Rüşvet vermeksizin ibadetin ifasına imkân bulunmaması durumunda rüşvet vermenin câiz olup olmayacağı haccın edasının şartlarından olan yol güvenliği meselesinde tartışılmıştır. Hacca gidebilmek için yol güvenliğini engelleyen eşkıyaya rüşvet verilmesine bazı fakihler - ibadetin mâsiyete yol açacağı düşüncesinden hareketle-karşı çıkmış ve bu durumda haccın farz olmaktan çıkacağını ileri sürmüştür. Buna karşılık zaruret hali dolayısıyla rüşvetin verene değil alana haram olacağını ve bu yola başvurmanın mubah hale geleceğini düşünenler çoğunluktadır (Muvaffakuddin İbn Kudâme, V, 8; İbn Âbidîn, II, 144-145). Ancak bu cevaz farzlarla sınırlı tutulmuş, Kâbe'nin içine girmek ya da Makām-ı İbrâhim'i ziyaret gibi mendup ibadetler için câiz görülmemiştir (İbn Âbidîn, II, 255-256). 4. Emek-sermaye ortaklığında (mudârebe) işletmeci, gümrük memuru gibi görevlilere işlerini kolaylaştırmaları ve onlardan gelebilecek zararı defetmek için rüşvet verirse bu masrafları şirket hesabına yazamaz, kendisi öder (Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî, III, 25). 5. Şahitlikte adalet şart olduğu (et-Talâk 65/2) ve rüşvet kişinin adaletini ortadan kaldırdığı için rüşvet alanın şahitliği kabul edilmez.

## BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "rşv", "şnʿa" md.leri; Müsned, I, 203; V, 279, 424; Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut 1403/1983, XI, 346; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, Beyrut 1420/1999, IV, 579-582, 637-638; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân (nşr. Mehmet Boynukalın),

İstanbul 2005, IV, 232-233, 265-266; Cessâs, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, II, 432-434; III, 35; Ebû Hilâl el-Askerî, el-Furûḳ fi'l-luġa (nşr. M. Bâsil Uyûnü's-Sûd), Beyrut 1426/2005, s. 195; İbn Hazm, el-Muḥallâ, IX, 157-158; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1414/1994, X, 233-235; Serahsî, el-Mebsûṭ, IV, 225; V, 221; VIII, 100; IX, 80, 84; XVI, 66, 67, 81-82, 102, 107; XIX, 166, 178; XX, 32, 139, 140; XXIII, 7-8; Gazzâlî, İḥyâʾ (Beyrut), II, 154-156; Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî, el-Firdevs bi-meʾs̱ûri'l-ḫiṭâb

(nşr. Ebû Hâcer M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1406/1986, I, 334; II, 327; Sadrüşşehîd, Şerḥu Edebi'l-ḳāḍî (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî - Ebû Bekir M. el-Hâşimî), Beyrut 1414/1994, s. 82-95; Saîd b. Ali es-Semerkandî, Cennetü'l-aḥkâm ve cünnetü'l-ḫiṣâm fi'l-ḥiyel ve'l-meḫâric (nşr. Saffet Köse - İlyas Kaplan), Beyrut 1426/2005, s. 56, 77, 120, 175, 203, 289; Kâsânî, Bedâʾiʿ, II, 333; IV, 24, 40-41; VI, 40, 49, 50, 51, 190; VII, 4, 8, 10, 16-17; Burhâneddin el-Buhârî, el-Muḥîṭü'l-Burhânî fi'l-fıḳhi'n-Nuʿmânî (nşr. Abdülkerîm Sâmî el-Cündî), Beyrut 1424/2004, III, 188-189; V, 367; VIII, 32-37; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1412/1992, V, 8; XIV, 58-62; Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî, el-İḫtiyâr li-taʿlîli'l-Muḫtâr (nşr. Mahmûd Ebû Dakīka), Kahire 1370/1951, III, 25; Zehebî, el-Kebâʾir, Beyrut, ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), s. 142-145; Burhâneddin İbn Ferhûn, Tebṣıratü'l-ḥükkâm (haz. Cemal Mar'aşlî), Beyrut 1416/1995, I, 13-14, 26-28, 188, 189; Bedreddin el-Aynî, Remzü'l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1312, II, 67; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (Kahire), VI, 358-359; İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ, III, 264, 325, 384, 541; VI, 289, 438-442, 451, 470-472; a.mlf., "er-Rüşve ve aḳsâmühâ li'l-ḳāḍî ve ġayrih", er-Resâʾilü'z-Zeyniyye fî mez̠hebi'l-Ḥanefiyye (nşr. Muhammed Ahmed Serrâc - Ali Cum'a Muhammed), Kahire 1419-20/1998-99, s. 197-205; İbn Hacer el-Heytemî, Îżâḥu'l-aḥkâm limâ yeʾḫuẕühü'l-ʿummâl ve'l-ḥükkâm (nşr. Rızâ Fethî el-Abbâdî), Beyrut 1425/2004, s. 134; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, II, 397, 405; IV, 384-385, 390-392, 427; Şelebî, Ḥâşiye ʿalâ Tebyîni'l-ḥaḳāʾiḳ (Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ içinde), Bulak 1315, V, 31; Muhammed b. Hüseyin b. Ali et-Tûrî, Tekmile (İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ içinde), VIII, 255; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, Mekke 1394, VI, 310-311; Abdülganî en-Nablusî, Taḥḳīḳu'l-ḳaḍıyye fi'l-farḳ beyne'r-rüşve ve'l-hediyye (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Kahire 1412/1991; Şevkânî,

Neylü’l-evṭâr, Kahire, ts. (Dârü’t-türâs), VIII, 267-271; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr, II, 37, 144-145, 255-256, 322, 365, 401, 656; III, 426; IV, 14-15, 98, 113, 130, 304; V, 247, 272, 296; Abdülganî b. Tâlib el-Meydânî, el-Lübâb, Beyrut 1399/1979, II, 113; Ali Haydar, Dürerü’l-hükkâm, İstanbul 1330, IV, 679-682; Abdullah b. Abülmuhsin el-Mansûr, Cerîmetü’r-rüşve fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Riyad 1400/1980; Hüseyin Medkûr, er-Rüşve fi’l-fıḳhi’l-İslâmî muḳārenen bi’l-ḳānûn, Kahire 1404/1984; Ahmet Mumcu, Osmanlı Devletinde Rüşvet (Özellikle Adlî Rüşvet), İstanbul 1985, s. 22-45, 182-186; Ali Ahmed Abdülâl et-Tahtâvî, el-Fetâva’n-nediyye fi’l-farḳ beyne’r-rüşve ve’l-hediyye, Beyrut 1424/2003; Mehmet Ümütli, İslam Hukukunda Rüşvet Suçu ve Hukuki Sonuçları (yüksek lisans tezi, 2006), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Enver Ziya Karal, “Tanzimat Devri Vesikaları: Rüşvetin Kaldırılması İçin Yapılan Teşebbüsler”, TV, I/1 (1941), s. 45-65; Hamed b. Abdurrahman el-Cüneydil, “Cerîmetü’r-rüşve ve eşeruhâ fî iʿâḳati’t-tenmiyeti’l-iḳtiṣâdiyye”, Mecelletü Merkezi’l-buḥûs̱, sy. 2, Riyad 1404/1983, s. 9-35; Erdoğan Keleş, “Tanzimat Dönemi’nde Rüşvetin Önlenmesi İçin Yapılan Düzenlemeler (1839-1858)”, TAD, XXIV/38 (2005), s. 259-280; F. Rosenthal, “Rashwa”, EI² (İng.), VIII, 451.

Saffet Köse

# RÜYA

(الرؤيا)

Sözlükte “görmek” anlamındaki rü’yet kökünden türeyen rü’yâ kelimesi uyku sırasında zihinde beliren görüntülerin bütününü (düş) ifade eder. Sözlük anlamı aynı olan hulm (çoğulu ahlâm) ise daha çok korkunç düşler için kullanılır. Hz. Peygamber, “Rüya Allah’tan, hulm ise şeytandandır” demiştir (Buhârî, “Taʿbîr”, 3, 4, 10, 14; Müslim, “Rüʾyâ”, 2; Tirmizî, “Rüʾyâ”, 5). Rüyaların rahmânî olanına “rü’yâ-yı sâdıka, sâliha, hasene”; şeytânî olanına “hulm” denilir. Ehâdis, menâm ve mübeşşirât kelimelerinin de “rüya” anlamında kullanımları vardır. Adgās (ot demetleri) kelimesinin bir âyette ahlâma izâfe edilmesiyle ortaya çıkan “adgāsü ahlâm” tabiri (Yûsuf 12/44) “yaşı kurusuna karışmış ot demetleri gibi yenisi eskisine karışmış uyku halleri, hiçbir anlamı olmayan karmakarışık hayaller” anlamına gelmektedir. Taşköprizâde rüyanın düşünme yetisinin (nefs-i nâtıka) bir işlevi olduğunu, hakikatinin olmaması durumunda insanda var olan yetilerin yaratılmasının bir anlamı olmayacağını söyler (Miftâḥu’s-saʿâde, I, 335).

Rüya insanla birlikte var olan bir olgudur. İnsan fizyonomisi üzerinde yapılan araştırmalar rüyanın yeme içme gibi bir ihtiyaç olduğunu göstermektedir. İlkel toplumlar yaşanan olaylarla görülen rüyaların ayırt edilmesi hususunda uzun süre tereddüt etmiş ve rüyada görülenlerin uyanıkken yaşananlar kadar gerçek olduğunu düşünmüştür. Eski Mısırlılar, Asurlular ve Yunanlılar’da kâhin ve büyücülerin en önemli görevlerinden biri rüyaları yorumlamaktı. Rüya tabiri konusunda ilk metinler milâttan önce 5000’li yıllarda Asurlular tarafından yazılmıştır. Bu konuda günümüze ulaşan en eski eser, British Museum’da saklanan ve milâttan önce 2000 yıllarına ait olduğu tahmin edilen bir Mısır papirüsüdür. Burada 200 çeşit rüya tabirine yer verilmektedir. Eski Mısır inancına göre vazifesi rüya gören kişileri uyarmak ve onların sorularına cevap vermek olan Serapis adında bir tanrı vardır. Kâhinler ve rüya tabircileri bu tanrıya ait tapınaklarda otururdu. Milâttan önce 669-626 yılları arasında Ninevâ’da yaşamış olan Asur İmparatoru Banipal’in kütüphanesinde rüyaya dair taş basması eserler

bulunmuştur. Milâttan önce 1500-1000 yıllarında Hindistan'da yazılan Vedalar'da rüyalara ait listeler yer almaktadır. Eski Yunanlılar uykuda ruhun vücudu terkedip tanrıları ziyarete gittiğine inanırlardı. Rüya konusunda Hipokrat, Eflâtun ve Aristo'ya bazı eserler nisbet edilir (Türek, s. 13; Çoruh, s. 59-62). Démocritos'tan Hıristiyanlığın ortaya çıkışına kadar geçen sürede Grekçe olarak yirmi altı rüya tabiri kitabının yazıldığı tesbit edilmiş olup bunlardan sadece Efesli Artemidoros'un (Artîmîdur) Huneyn b. İshak tarafından Kitâbü Taʿbîri'r-rüʾyâ adıyla Arapça'ya tercüme edilen eseri (nşr. Tevfik Fehd, Dımaşk 1964) günümüze kadar gelmiştir. Yunanistan, İtalya ve Anadolu'daki anlayışları beş kitap halinde toplayan bu eserin ilk üç kitabında rüya tabirlerine, son ikisinde rüya tabircisi olmak için gereken şartlara yer verilmiştir (Çoruh, s. 59-62).

Tevrat'ın Tekvîn bölümünde Hz. Yûsuf'un rüyalarından bahsedilir. Ayrıca Talmud'un son kısmında rüyalarla ilgili bir bölüm bulunmaktadır. İncil'de rüya anlamına gelen on iki ayrı kelime geçmekte, bu arada birçok yahudi ve hıristiyan rüya tabircisinin varlığı bilinmektedir. İslâm öncesi Türkler'de rüyanın haber taşıyıcılık açısından önemli bir yeri vardı. Uygur Türeyiş efsanesinde -Böğü Han örneğinde görüldüğü gibi-hanlar gördükleri rüyalar doğrultusunda hareket etmişlerdir (Ögel, I, 75). Câhiliye devrinde rüya tabiri yaygın bir uygulamaydı, kâhinlerin görevlerinden biri de rüyaları yorumlamaktı. Bunlar arasında Şık, Satîh, Râbia b. Nasr el-Lahmî ve Sevâd b. Karîb gibi meşhur isimler vardı.

Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. İbrâhim, Yûsuf ve Mısır hükümdarının gördüğü rüyalardan söz edilmekte (Yûsuf 12/4-5, 43, 100; es-Sâffât 37/105), Resûl-i Ekrem'in gördüğü bir rüyanın doğru çıktığı Allah tarafından bildirilmektedir (el-Feth 48/27). Kur'an'da rüyaların yorumu için "ta'bîrü'r-rü'yâ" (Yûsuf 12/43), "te'vîlü'r-rü'yâ" (Yûsuf 12/100), "te'vîlü'l-ahlâm" (Yûsuf 12/44), "te'vîlü'l-ehâdîs" (Yûsuf 12/6, 21) tamlamaları ve "iftâ" (hüküm açıklama) kelimesinin çeşitli türevleri (Yûsuf 12/43, 46) kullanılmıştır. Hz. Yûsuf'a rüyaların yorumunun öğretildiği (Yûsuf 12/6, 21), Hz. İbrâhim, Ya'kūb ve Yûsuf'un gördükleri rüyaları tabir ederek bu yorum ışığında hareket ettikleri (Yûsuf 12/4-6; es-Sâffât 37/102) belirtilmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. İbrâhim'den rüyasında oğlunu kurban etmesinin istendiği (es-Sâffât 37/100-113), Hz. Yûsuf'un rüyasında on bir yıldızın, ay ve güneşin kendisine secde ettiğini gördüğü ve bu rüya

ile onun ileride peygamber olarak seçileceğine işaret edildiği (Yûsuf 12/4-5), yine Yûsuf'un Mısır'da hapse atılması sırasında hapisteki iki gencin ve Mısır kralının

(Yûsuf 12/36, 41-49) gördüğü rüyaları yorumladığı (Yûsuf 12/99-100) haber verilmektedir. Cenâb-ı Hak, Bedir Gazvesi öncesinde Resûlullah'a düşmanlarının sayısını rüyasında az göstermiş (el-Enfâl 8/43), Hudeybiye öncesinde müslümanlarla birlikte Mekke'ye gireceğine ilişkin gördüğü rüya bir yıl sonra gerçekleşmiş (el-Feth 48/27), Hz. Peygamber'den mûcize göstermesini isteyenlere karşı Bedir Gazvesi veya Mekke'nin fethi öncesinde gördüğü rüyalardan söz edilmiştir.

Hadislerde rüyanın insan hayatındaki yerine ve önemine defalarca değinilmiştir. Resûl-i Ekrem'e ilk vahiy sâlih rüya şeklinde gelmiş, altı ay müddetle vahiy bu şekilde devam etmiştir. Bir hadiste yirmi üç yıllık vahiy müddeti içerisindeki bu altı aylık zaman dilimi kastedilerek, "Müminin sâdık rüyası nübüvvetin kırk altıda biridir" buyurulmuş (Buhârî, "Taʿbîr", 5; İbn Mâce, "Taʿbîr", 1; Tirmizî, "Rüʾyâ", 2-3), vahyin kesilmesine karşılık mübeşşirâtın devam ettiği bildirilmiştir (Buhârî, "Taʿbîr", 6). Hadis mecmualarında "Kitâbü'r-Rü'yâ" ve "Kitâbü Ta'bîri'r-rü'yâ" başlığı altında Hz. Peygamber'in rüyalarına ve yorumlarına yer verilmiştir. Resûlullah'ın sabah namazından sonra sahâbîlere, "İçinizde rüya gören var mı?" diye sorduğu, varsa tabir ettiği (Buhârî, "Taʿbîr", 47; Ebû Dâvûd, "Îmân", 10; Dârimî, "Rüʾyâ", 13), zaman zaman kendi rüyalarını da anlattığı ve tabir ettiği yahut ashaptan birine tabir ettirdiği, güzel rüyaların anlatılıp tabir edilmesini hoş karşıladığı, kötü rüyaların anlatılmasını ve tabir edilmesini istemediği belirtilmiştir. Öte yandan ashap içinde Hz. Ebû Bekir'in rüyaları isabetli tabir ettiğine dair yaygın bir kanaat vardır. Ezanı ilk önce rüyasında görenin Abdullah b. Zeyd b. Sa'lebe olduğu ve Resûl-i Ekrem'in de bunu onayladığı bilinmektedir (Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 28; İbn Mâce, "Eẕân", 1).

Tefsir âlimleri rüyanın oluşumunu genel olarak Zümer sûresinin 42. âyetine dayanarak açıklar. Söz konusu âyette Allah'ın ölmek üzere olanların canını aldığı, ölmeyenleri de uykularında -bedenlerinden alıp kendilerinden geçirdiği-, ardından ölümüne hükmettiği kimselerin canlarını yanında tuttuğu, ötekilerini belli bir süreye kadar salıverdiği bildirilmektedir. Uyuyan insanda idrak bulunmadığını belirten Mu'tezile âlimleri rüyada

görülenlerin hayalden ibaret olduğunu söylemiştir. Ancak âlimlerin büyük çoğunluğuna göre rüya insanın ruhu ile gördüğü ve aklı ile idrak ettiği bir olaydır. Rüya, mâna âleminden rü'yet âlemine semboller şeklinde indirilen ilham olarak da değerlendirilir. Sûfîler ise rüyayı uykuda misal âlemini seyreden ruhun gördüklerini uyanınca hatırlaması şeklinde açıklamaktadır.

Dinî literatürde üç çeşit rüyadan söz edilir. 1. Rahmânî rüya. Rüya denildiğinde ilk akla gelen budur; bu rüyaya "rü'yâ-yı sâdıka, rü'yâ-yı sâliha" da denir. Bu tür rüyayı mübeşşirât diye niteleyen Hz. Peygamber, "insanın metafizik âlemle olan ilişkisi ve oradan aldığı müjdeleyici bilgi ve işaretler" anlamına gelen mübeşşirâtın nübüvvetin sona ermesinden sonra da devam edeceğini bildirmiştir (Buhârî, "Taʿbîr", 5; Tirmizî, "Rüʾyâ", 2-3; İbn Mâce, "Taʿbîr", 1). 2. Şeytânî rüya. Şeytanın aldatma, vesvese ve korkutmalarıyla meydana gelen karışık hayaller, düşler, telkinlerdir. Bunların anlatılması ve yorumlanması tavsiye edilmemiştir. 3. Nefsânî rüya. Nefsin hayal ve kuruntuları, uyku esnasındaki dış etkiler ve günlük meşgalelere ilişkin rüyalardır (Seyyid Süleyman el-Hüseynî, I, 4). Rüya konusunda genel görüşleri derleyen Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, ruhun dinginlik ve berraklık derecesine göre rüyaların az veya çok gerçek çıkacağını belirtir (Mürûcü'z̠-z̠eheb, II, 175-179). Gazzâlî rüyayı, uykuda insan ruhu ile levh-i mahfûz arasındaki perdenin kalkmasıyla levhte yazılı olan şeylerin bazısının insan kalbine yansıması olarak açıklar (İhyâ, IV, 903). Fahreddin er-Râzî de benzer açıklamalar yapar (Mefâtîḥu'l-ġayb, XVIII, 135). İbn Haldûn'a göre rüya, uykuda insan ruhunun mânalar âlemine dalması sonucunda gaipten kendisine akseden varlıklara ait şekil ve sûretleri bir anda görmesinden ibarettir. Eğer bu akis zayıf, hayaldeki remzi de açık bir şekilde aksettirmiyorsa tabire muhtaçtır (Mukaddime, I, 380-384). İbn Haldûn, Muḳaddime'nin meslekler bölümünde rüya tabiri ve tabircilerinden, rüyanın doğruluğuna delâlet eden alâmetlerden ve rüyanın vahiyle münasebetinden söz eder (II, 1136-1141).

Kelâm âlimleri rüyayı Allah Teâlâ'nın rüyada görülüp görülemeyeceği ve rüyanın bilgi kaynağı olup olmadığı yönünden tartışmıştır. Allah'ın rüyada görülüp görülemeyeceği meselesinde Şîa ve Mu'tezile âlimlerinin görüşü olumsuz, Ehl-i sünnet'in görüşü olumludur. "Beni rüyasında gören gerçekten görmüş demektir, çünkü şeytan benim sûretime giremez" hadisi sebebiyle (Buhârî, "ʿİlim", 38, "Taʿbîr", 10; Müslim, "Rüʾyâ", 10-11;

Tirmizî, “Rüʾyâ”, 4) Hz. Peygamber’in rüyada görülebileceği görüşü genelde olumlu karşılanmıştır. Kelâm âlimlerinin umumi kanaatine göre rüya kesin bilgi vasıtası değildir; dolayısıyla rüyada Resûl-i Ekrem’i görerek ondan tâlimat aldığını söyleyenlere itibar edilmez. Hz. Peygamber, “Uyanıncaya kadar uyuyan kişiden kalem kaldırıldı” buyurmuştur (Buhârî, “Ṭalâḳ”, 11; “Ḥudûd”, 22; Ebû Dâvûd, “Ḥudûd”, 17). Buna göre mükellef olmayan bir kişinin uykusunda gördükleriyle nasıl amel edilebilir? (Üsâme M. el-Avadî, s. 46-49). Mutasavvıflar ise çok önemli konularda rüya yoluyla elde ettikleri bilgilere dayandıklarını ileri sürmektedir. Buna örnek olarak varlık mertebelerini mübeşşirât yoluyla Resûlullah’tan aldığını iddia eden Muhyiddin İbnü’l-Arabî gösterilebilir. Şiîler de mâsum imamın rüya yoluyla gördüğü hususların hüccet olduğu kanaatindedir (Mirza Muhsin el-Usfûr, s. 68-88).

İslâm filozofları rüyayı birtakım sembollerin (sûretler) mütehayyile gücünden ortak duyuya yansıması olarak izah eder. Onlara göre sâdık rüyalar nefsin melekût âlemiyle ilişkisinden ortaya çıkar. Ya‘kūb b. İshak el-Kindî, Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine adlı risâlesinde uyku ve rüyanın nefsin bir fonksiyonu olduğunu, rüya yorumunun tabiat bilimleri arasında önemli bir yer tuttuğunu belirtir. Kindî, uykuda devre dışı olan duyu güçlerine mukabil tasarlama ile düşünme güçlerinin serbest kaldığını, böylece rüya olayının gerçekleştiğini söyler (Felsefî Risaleler, s. 130). Fârâbî de rüyaları muhayyile gücüyle ilişkilendirmekte, bu gücün rüyaların oluşumunda belirleyici bir işlevinin bulunduğunu kaydetmektedir (el-Medînetü’l-fâżıla, s. 108-113). Rüyaların sebebini ve yorumunu açıklamak üzere el-Ḳavl fî sebebi’l-menâmât adlı bir risâle yazan İbn Sînâ’ya göre rüya nefsin muhayyile gücünün etkiye açık olma özelliğiyle meydana gelmekte olup güçlü konuma geçmiş olan nefis uykuda fizik ötesi âlemden bilgi alabilmektedir. Muhayyilesi dış duyuların denetimi dışında kalan kişinin fizik ötesi âleme yönelişi artar. Beden sağlığının bozuk olması ve muhayyile ile hatırlama güçlerinin iyi çalışmaması gibi engeller bulunmadığı takdirde nefis muhayyileden kurtularak ilâhî âleme yönelir. Bu esnada oradan gelen bilgiler nefiste yer eder, böylece metafizik âleme ilişkin bir algı gerçekleşmiş olur. Bazan muhayyile gücü nefisle fizik ötesi âlemin arasına girerek görüntüyü engeller. İbn Sînâ’ya göre rüyalar yalnız metafizik âlemden nefse gelen etkilere dayanmaz, ayrıca insanın fizyolojik durumundan kaynaklanan rüyalar da söz

konusudur. Aç kimsenin rüyada yiyecek, üşüyenin ateş görmesi bu türdendir. Bu durumda nefis ilk gördüğü şeyler üzerine hayaller oluşturmaya başlar. Bunlar karışık rüyalar olup ancak tabirle açıklanabilir. Muhayyile gücü bazan olayları gerçek şekliyle, bazan benzerleriyle tahayyül eder, bazan da nefis melekût âlemiyle iletişime girmeksizin bir şeyi gerçekten müşahede ediyormuş gibi davranır, halbuki nefsin gördüğü şey onun sûreti değil benzeridir (Durusoy, s. 106-114).

Modern fizyoloji ve psikoloji, araştırmalarını rüyaların oluşmasında dış ve iç etkenlerin rolleri üzerinde yoğunlaştırmıştır. Genellikle fizyolojide rüyanın büyük beyindeki benlik olaylarıyla ilgili olduğu, dış ve iç etkenlere bağlı şekilde oluştuğu kabul edilmektedir. Bazı bilim adamları rüyanın görüldüğü anın tam olarak belirlenmesini sağlayan fizyolojik ipuçları bulmuştur. İnsan, hayatının yaklaşık üçte birini uyku ile geçirir ve bu esnada beden dinlenir. Rüya ise daha çok hızlı göz hareketleri (REM) adı verilen ara evrelerde görülür. Hâfız olanların rüyada ezberlerini tekrar etmesi örneğinde olduğu gibi günlük hayatta bazı işler üzerinde yoğunlaşanlarda REM uykusunun arttığı gözlenmektedir. Uyku ve rüyanın vücudun dinlenmesi, duyguların ve mizacın düzenlenmesi, bilinç altının açığa çıkması gibi biyolojik, fizyolojik ve psikolojik işlevleri vardır (Güven - Belbağı, s. 48-52). Dış uyaranların uyuyanlar üzerindeki tesirlerini ilmî yöntemle ilk inceleyen Louise Ferdinand Maury uyku esnasında temas, koku, tat şeklinde muhtelif uyaranlar kullanmış, bunları kendine uygulatmış, ardından rüyalarını kaydettirmiştir. XX. yüzyılda rüya ve yorumlarıyla ilgili çalışmalar psikoloji ve fizyoloji araştırmacıları tarafından sürdürülmüştür. Psikanalizin kurucusu Sigmund Freud’e göre insanın yaşama kaynağı ve canlı organizmanın faaliyet amacı korunma ve cinsellik içgüdüleridir. Uygarlığın gelişmesine paralel olarak korunma içgüdüsü ikinci plana itilince geriye cinsellik içgüdüsü kalmıştır. Bu da libido denilen idare merkezinde planlanmaktadır. Cinsel duygularla toplumdaki kuralların çatışması veya bu isteklerin bilinç altına itilmesi kişide birtakım kompleksler meydana getirir. Rüyada görülenler bu komplekslerin, bilinç dışı arzuların akıl sansürü ve baskısından kurtulmuş olarak örtülü bir şekilde tezahürüdür (Türek, s. 23-31). Alfred Adler ise rüya olaylarını yorumlamada aşağılık duygusuna dikkat çeker; rüyaların geçmişten çok geleceğin planlanmasına yardımcı olma işlevi üstlendiğini ileri sürer. Carl Jung, toplumsal bilinç altının etkilerine dayanarak

simgelerin kişi için özel anlam taşıdığını vurgular (a.g.e., s. 31-33; Çoruh, s. 96-131). Alman ekolü psikologlarının çoğu Freud'ün yaklaşımını hatalı bulmaktadır. Munich Kliniği hekimlerinden Bumke, "Psikoanaliz ölmüştür, mersiyesi bile okunmuştur" demektedir (a.g.e., s. 46). Rüyaları tıpkı masal ve mitoslar gibi semboller dili olarak niteleyen Erich Fromm bunun unutulan bir dil olduğunu kaydetmektedir. Fromm onu yeniden hatırlamanın gereğini ortaya koymak için Rüyalar, Masallar, Mitoslar adlı eserini yazmıştır. Ona göre insanlık tarihinin en eski eserlerinden olan mitoslarla günlük yaşantının ürünleri olan rüyalar birbiriyle şaşırtıcı benzerlik göstermektedir. Günümüz insanı onlara gereken değeri vermeyi ve onları bir tecrübe hazinesi olarak görmeyi unutmuştur; bu sebeple onların dilinden anlamamaktadır (Rüyalar, Masallar, Mitoslar, s. 23-38).

İslâm kültüründe rüyaların yorumlanması (tabir) yaygın bir uygulamadır. "Uykuda yaşanan olayların enfüsî ve âfâkî yönlerini ayırt edip bir karîne ile onların ötesindeki hakikate geçme" demek olan tabir sembolik bir dilin çözümlenmesidir. Rüya tabiri yapanlara "muabbir", bu maksatla yazılan kitaplara "tâbirnâme" denilmektedir. Rüya tabir edenin rüyada görülen hayalî şekillerin iç ve dış yönlerini ayırt edip bir karîne ile ötelerindeki hakikate ulaşması, rahmânî olanını şeytânî olanından ayırt edecek maharette olması gerekir. Çünkü bazı insanlara rüyada olaylar "filtrelendirilmiş" olarak, bazılarına da "filtresiz" gösterilir. Bu sebeple Taşköprizâde, eski Yunanlılar'da ayak takımının rüyalarına değil filozof ve devlet adamlarının rüyalarına önem verildiğini belirtir (Miftâḥu's-saʿâde, I, 335). Rüya tabircisinin Kur'an'da geçen teşbihleri ve sembolik ifadeleri bilmesi, rüyaları yorumlarken bunlardan yararlanması gerekir. Ayrıca kelimelerin etimolojisini, darbımeselleri, deyimleri iyi bilmelidir. Her ne kadar rüya tabirinin Allah vergisi olduğunu, dolayısıyla sonradan kazanılamayacağını ileri sürenler varsa da çoğunluk, onun sembollerle ifade edilen şifreleri çözmeye dayanan bir maharet sayıldığı ve bu hususta başarılı olmak isteyenlerin rüyanın cinsi, sınıfı ve tabiatı gibi hususları bilmesi, bunlardan birini diğeriyle telif etmeyi başarması ve yorumlamak istediği rüyanın nerede, nasıl, ne zaman ve kim tarafından görüldüğünü tesbit etmesi gerektiğini söylemektedir.

İslâm geleneğinde rüya tabiriyle ilgili olarak Dânyâl, Ca'fer es-Sâdık, İbn Sîrîn, Ebû İshak İbrâhim el-Kirmânî, Câbir el-Mağribî, Nasr b. Ya'kūb ed-

Dîneverî, İbn Ebü'd-Dünyâ, Abdülganî en-Nablusî ve Seyyid Süleyman el-Hüseynî gibi müelliflere nisbet edilen eserler önemlidir. Bilhassa Muhammed b. Sîrîn'in rüya tabirlerini konularına göre sıralayan Kitâbü Taʿbîri'r-rüʾyâ'sı, Abbâsî halifelerinden Mehdî-Billâh döneminde yaşayan İbrâhim el-Kirmânî'nin Kitâb-ı Düstûr'u, İbn Kuteybe'nin Kitâbü Taʿbîri'r-rüʾyâ'sı, Memlük kumandanlarından Halîl b. Şâhin'in el-İşârât fî ʿilmi'l-ʿibârât adlı eserinden esinlenerek Seyyid Süleyman el-Hüseynî tarafından yazılan Kenzü'l-menâm ve Abdülganî en-Nablusî'nin Taʿṭîrü'l-enâm fî taʿbîri'l-menâm adlı eseri zikredilebilir. Bu konudaki literatürü tanıtan çalışmalara örnek olarak N. Bland'ın "On the Muhammedan Science of Tabir or Interpretation of Dreams" adlı makalesi (JRAS, XVI [1856], s. 118-171), Annemarie Schimmel'in Halifenin Rüyaları, İslamda Rüya ve Rüya Tabiri adlı eseri, Şiî müellifleri tarafından yazılan rüya tabiriyle ilgili eserler için Mirza Hüseyin en-Nûrî et-Tabersî'nin Hz. Peygamber'in, diğer peygamberlerin, on iki imamın ve daha başka kişilerin rüyalarına yer veren Dârü's-selâm fîmâ yeteʿallaḳu bi'r-rüʾyâ ve'l-menâm'ı (Beyrut 1412/1992) gösterilebilir.

## BİBLİYOGRAFYA


Tehânevî, Keşşâf, I, 56; İbn Sîrîn, Taʿbîrü'r-rüʾyâ, Beyrut, ts. (Mektebetü's-sekāfiyye), s. 2-5; Ya'kūb b. İshak el-Kindî, Felsefî Risaleler (trc. Mahmut Kaya), İstanbul 2002, s. 130; Fârâbî, el-Medînetü'l-fâżıla (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1986, s. 108-113; İbn Kuteybe, Taʿbîrü'r-rüʾyâ (nşr. İbrâhim Sâlih), Dımaşk 1422/2001, s. 23-45; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), II, 175-179; Gazzâlî, İhyâ (trc. Ahmed Serdaroğlu), İstanbul 1975, IV, 903; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), XVIII, 135; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, er-Rüʾyâ ve'l-mübeşşirât (nşr. Mahmûd Mahmûd el-Gurâb), Dımaşk 1414/1993, s. 18-30; İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982-83, I, 380-385; II, 1136-1141; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, I, 335-337; Mirza Hüseyin en-Nûrî et-Tabersî, Dârü's-selâm fîmâ yeteʿallaḳu bi'r-rüʾyâ ve'l-menâm, Beyrut 1412/1992, s. 69-130; Seyyid Süleyman el-Hüseynî, Kenzü'l-menâm: Mükemmel ve Mufassal Rüyâ Tâbirnâmesi, İstanbul

1340-41, I, 4; Sigmund Freud, Rüya Yorum Metodu (trc. Ayşegül Günkut), İstanbul 1964, s. 11; a.mlf. - İbrahim Türek, Rüyalar, İstanbul 1965, s. 10-33; Hakkı Şinasi Çoruh, Rüya Dünyamız, İstanbul 1968, s. 46, 59-62, 96-131; Bahaeddin Ögel, Türk Mitolojisi, Ankara 1971, I, 75; Mirza Muhsin el-Usfûr, Bülġatü'ş-Şîʿati'l-kirâm fî taʿbîri'r-rüʾyâ ve'l-menâm, Küveyt 1406/1986, s. 68-88; Ahmet Avni Konuk, Fususü'l-hikem Tercüme ve Şerhi

(haz. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın), İstanbul 1989, II, 222; Üsâme M. el-Avadî, Aḥkâmü Tefsîri'r-rüʾyâ ve'l-aḥlâm fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm ve's-sünneti'l-muṭahhara, Beyrut 1411/1991, s. 46-49; E. Fromm, Rüyalar, Masallar, Mitoslar (trc. Aydın Arıtan - Kaan H. Ökten), İstanbul 1992, s. 23-38; Ali Durusoy, İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri, İstanbul 1993, s. 106-114; A. Schimmel, Halifenin Rüyaları: İslamda Rüya ve Rüya Tabiri (trc. Tûba Erkmen), İstanbul 2005, s. 17-31; Abdullah M. Emîn Yûnus el-Ömerî, er-Rüʾyâ ve'l-aḥlâm fi's-sünneti'n-nebeviyye, Amman 1425/2005, s. 15-27; M. Yusuf Güven - Osman Fatih Belbağı, Hakikat Penceresi mi? Hayal Perdesi mi? Rüya, İstanbul 2006, s. 48-52; Cemal Anadol, Ansiklopedik Rüya Yorumları Sözlüğü, İstanbul, ts. (Türkmen Kitabevi), s. 9-14; M. Nazif Şahinoğlu, "Ta'bir", İA, XI, 602-604; İlyas Çelebi, "Rüya", İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, İstanbul 1997, IV, 29-32.

İlyas Çelebi

**TASAVVUF.**

İlk zâhid ve sûfîlerden itibaren rüya tasavvufun önemli bir konusu ve bilgi kaynağı olmuştur. Peygamberlerin gördüğü rüyalar vahiy, takvâ sahibi müminlerle velîlerin gördüğü rüyalar ilham mahiyetindedir. Gazzâlî, Resûl-i Ekrem'den sonra vahiy gelmeyeceğinden gayb âlemiyle ilişkinin rüya ile kurulduğunu belirtir (İḥyâʾ, IV, 488; el-Münḳıẕ, s. 44). İlk sûfî müelliflerden Muhammed b. İbrâhim el-Kelâbâzî et-Taʿarrûf'ta, Kuşeyrî er-Risâle'de rüya konusuna müstakil bir yer ayırmıştır. Kuşeyrî'ye göre rüya bir nevi kerametttir; mahiyet olarak kalple ilintilidir, kalbe gelen hâtır (mânevî hitap) ve muhayyile ile tasavvur edilen bir haldir; uykuda bütün his ve şuur hallerinin tamamen yok olmadığı bir sırada görülür. Rüya,

insanların kalplerinde yaratılan ve karar kılan şeyin tahayyül ve tasavvur yoluyla idrak edilmesidir. İnsan uyuduğu zaman beş duyu organı ile maddî âleme ait şeyleri his ve idrak etme kabiliyeti kendisinden gider; duyulur ve zorunlu bilgilerle meşgul olan muhayyile ve tasavvur melekesi kendisini bu gibi şeylerden sıyırır. Uyandığı zaman rüyada gördüğü hallerin uyanık iken müşahede ile hissettiği duyulur ve zorunlu bilgilere nazaran zayıf olduğunu görür. Bir şeyi uyanık iken görmekle rüyada görmek arasındaki fark gün ışığında görmekle lamba ışığında görmek arasındaki farka benzer (Kuşeyrî, s. 715).

Tasavvuf kaynaklarına göre Hak'tan ve rüya meleğinden kaynaklanan rüyalara sâdık rüya, nefisten ve şeytandan kaynaklananlara kâzib rüya denir. Sâlih müminlerin gördüğü rüyalar genellikle müjdeleyici nitelikte olduğundan bunlara büşrâ veya mübeşşire adı verilir (a.g.e., s. 714). Uyarı niteliğinde olan rüyalar da vardır. Bu tür rüyalara tahrîr (bilgilendirme) rüyaları denilir. İbadet ve taatten uzaklaşan kula bu türden rüyalar gösterilerek tövbeye ve kulluğa yönlendirilir. Sâdık rüyaların üçüncü kısmı ilham rüyalarıdır. Kişi bu tür rüyalarda kendini din ve hayır hizmetlerinde bulunurken görür. İlham rüyalarının gösterilmesindeki amaç kulluğun daha da arttırılmasıdır. Şeytandan veya nefisten kaynaklanan ve adgāsü ahlâm ya da kâbus adı verilen kâzib rüyalar karışık, anlamsız ve genellikle hüzün vericidir (İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye, II, 495).

Tasavvufta rüya sadece uykuya has değildir. Sûfîlere göre âlem bir hayal, rüya da hayal olan âlemin müşahedesidir. Bir hadiste, "İnsanlar uykudadır, ölünce uyanırlar" buyurulmuştur (Aclûnî, II, 313). İnsan âhirette dünya hayatının bir rüya ve hayalden ibaret olduğunu anlayacaktır (Mevlânâ, III, 141; IV, 291). Rüya uykuda, uyanıkken ve uyku ile uyanıklık arasında görülebilir. Sûfîler bu anlamda rüyaları vâkıat, hayâlât, havâtır, idrâkât, letâif gibi yakın anlamlı kelimelerle ifade etmişler, uyku için de mâna kelimesini kullanmışlar, tasavvufî âdâba riayet ederek sâdık rüyalara nâil olmak için uyuyan kimseye "Hakk'ın vahdet ve mâna âlemine misafir olan kimse" anlamında mihman demişlerdir.

Bazı sûfîler uyanık olmanın uykuda olmaktan daha iyi olduğunu söylerken bazıları rüyada Allah'ı, Hz. Peygamber'i ve evliyayı görmenin mümkün olduğunu belirterek uykunun ayrı bir önemi bulunduğunu ileri sürerler.

Nitekim Resûl-i Ekrem, “Rüyada beni gören gerçekten beni görmüştür, çünkü şeytan benim sûretime giremez” buyurmuştur (Buhârî, “ʿİlim”, 38, “Taʿbîr”, 10; Müslim, “Rüʾyâ”, 10-11; Tirmizî, “Rüʾyâ”, 4). Bâyezîd-i Bistâmî rüyada gördüğü Allah’a kendisine nasıl varacağını sorduğunda, “Nefsini bırak da öyle gel” cevabını almış (Kuşeyrî, s. 719), Râbia el-Adeviyye, Resûlullah’ın, “Beni seviyor musun?” şeklindeki sorusuna, “Ey Allah’ın resulü! Seni kim sevmez ki? Fakat Hak Teâlâ’nın muhabbeti her tarafımı öyle kaplamıştır ki O’ndan başkasına gönlümde yer kalmamıştır” diye karşılık vermiştir (Ferîdüddin Attâr, s. 80). Bazı sûfîler, rüyalarında Allah’tan ve Hz. Peygamber’den aldıkları işaret üzerine irşad faaliyetine başlamıştır. Rivayete göre halk, Cüneyd-i Bağdâdî’den kendilerine vaaz etmesini istemiş, Cüneyd, üstadı Serî es-Sakatî’nin halkın bu arzusuna uymasını söylemesine rağmen kendini irşada ehil görmediğinden bu işe başlamayı göze alamamış, ancak rüyasında Resûl-i Ekrem’den halkın isteği yönünde bir işaret alınca tutumunu değiştirmiş, aynı gece Serî de rüyasında Allah’tan bu yönde bir işaret aldığını kendisine aktarınca irşada başlamıştır (Hücvîrî, s. 183; Ferîdüddin Attâr, s. 422). Bazı sûfîler de gördükleri bir rüyanın ardından tasavvuf yolunu tutmuştur. Üzerinde “Allah” yazılı bir kâğıdın yolda çiğnendiğini gören Bişr el-Hâfî, yerden kâğıdı alıp misk ile kokulandırdıktan sonra yüksekçe bir duvara koymuş, o gece rüyasında, “İsmimi aziz kıldın, ben de seni iki cihanda aziz kılacağım” diyen bir ses işitmiş, bunun üzerine tövbe edip tasavvuf yoluna girmiştir (Kuşeyrî, s. 68). Gördükleri rüya neticesinde hidayete eren gayri müslimler de vardır (Safedî, II, 47).

Kaynaklarda bazı sûfîlerin virdlerini rüyada Hz. Peygamber’den aldıkları belirtilir. Kuşeyrî, Ebû Bekir Muhammed b. Ali el-Kettânî’ye “yâ hay, yâ kayyûm! Lâ ilâhe illâ ente” zikrini rüyasında Resûlullah’ın öğrettiğini söyler (er-Risâle, s. 719). Bazı sûfî müellifler eserlerini Resûl-i Ekrem’den aldıkları tâlimatla yazdıklarını ileri sürmüştür. Muhyiddin İbnü’l-Arabî, 627 Muharreminde (Aralık 1229) Dımaşk’ta Hz. Peygamber’i rüyasında gördüğünü, onun kendisine bir kitap uzatarak, “Bu Füṣûṣü’l-ḥikem’dir, bunu al ve halkın faydasına sun” dediğini, bunun üzerine kitabı alıp fazlasız ve noksansız halka sunduğunu ifade eder (s. 47). Felçli olan Muhammed b. Saîd el-Bûsîrî, Resûl-i Ekrem’i övmek için Ḳaṣîdetü’l-bürde’yi yazmış, bu kaside hürmetine kendisine şifa vermesi için dua etmiş, bir süre sonra Hz. Peygamber rüyasında elini onun yüzüne sürerek hırkasını üzerine atmış ve

Bûsîrî iyileşmiştir (Kütübî, III, 368). Muhammed İkbal 1913’te Lahor’da Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’yi rüyada görmüş, Esrâr-ı Ḫôdî adlı eserini onun işaretiyle kaleme almıştır. Kaynaklarda, sûfîlerin rüyalarında vefat eden velîleri görüp onlara âhiret ve kabir halleriyle ilgili sorular sorduklarına dair birçok örnek nakledilmektedir. Bişr el-Hâfî rüyasında Hz. Ali’yi görmüş ve kendisinden şu nasihati almıştır: “Sevap umarak zenginlerin fakirlere ikramda bulunması ne kadar hoş ise Allah Teâlâ’ya güvenen fakirlerin zenginlerden uzak durması da o kadar hoştur” (Kuşeyrî, s. 720).

Tasavvufî hayatta rüya mârifet, hikmet, vaaz, irşad, uyarı vb. hususların kaynağıdır. Pek çok dinî ve ahlâkî hakikate rüyada vâkıf olunmuştur. Birçok sûfî, zâhid ve velî gördüğü rüyaya göre hayatına ve davranışlarına yön vermiştir. Tarikatlarda rüyalar seyrü sülûkün bir parçası olarak

görülmüştür. Mürşidin öncelikle görevlerinden biri müridinin gördüğü rüyayı tabir etmektir. Rüyalar sâlikin eğitiminde mürşide yardımcı olmakta, ayrıca sâlik tarafından katedilen mânevî mertebeyi göstermektedir.

Rüya tabirinin belirli usulleri vardır. Rüyalar enfüsî ve âfâkî olmak üzere iki şekilde tabir edilir. Tasavvufî rüyalar enfüsî, tasavvufî olmayanlar âfâkî olarak yorumlanır. Rüyalarda görülen motiflerin neyi sembolize ettiğini açıklayan birçok eser kaleme alınmış, böylece tasavvuf edebiyatında tâbirnâme, güzârişnâme, ta‘bîrât-ı vâkıât, ta‘bîrât-ı rü’yâ, rüyânâme, vâkıanâme, seyirnâme gibi isimlerle anılan bir tür gelişmiştir (bk. TÂBİRNÂME). İbnü’l-Arabî’nin Taʿbîrnâme-i Muḥyiddîn ʿArabî’si, Abdülganî en-Nablusî’nin Taʿṭîrü’l-enâm fî taʿbîri’l-menâm’ı, Kürd Muhammed Efendi el-Halvetî ve Karabaş Velî’nin Ta‘bîrnâme’leri, Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin’in Ravzatü’l-vâsılîn’i, Kutbüddinzâde İznikî’nin et-Taʿbîrü’l-münîf ve’t-teʾvîlü’ş-şerîf’i tasavvufî rüya tâbirnâmelerinin en meşhurlarıdır.

Bazı sözde sûfîlerin, “Rüyada Hz. Peygamber’i gördüm, bana şunu söyledi, bunu emretti” diyerek dinî hükümlere göre amel etmeyi terketmesi hatadır. Çünkü peygamberler dışındaki insanların rüyaları ile amel etmeleri, amellerinin şer‘î hükümlere aykırı olmaması şartına bağlıdır. Rüya her ne kadar vahyin bir parçası ise de tamamı değildir. Rüyanın vahyin bir parçası

olması rüyayı gören kişinin sâlih ve takvâ sahibi olmasına bağlıdır. Bazı rüyaların şeytanın vesvesesi veya nefsin arzusu şeklinde gerçekleşmesi daima ihtimal dahilindedir. Rüya rüyayı görenden başkasını bağlamadığı gibi rüyayı göreni de her zaman bağlamaz. Rüya kişiye has ve ferdî bir bilgi kaynağıdır. Hiçbir zaman genel ve kesin bir hüküm ifade etmez.

## BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebü'd-Dünyâ, Kitâbü'l-Menâm (nşr. L. Kinberg), Leiden 1994; Kelâbâzî, et-Taʿarruf, s. 153; Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtü'l-ḳulûb, Kahire 1961, I, 80; II, 133, 139; Kuşeyrî, er-Risâle (nşr. Abdülhalîm Mahmûd), Kahire 1966, s. 68, 173, 714-730; Hücvîrî, Keşfü'l-maḥcûb, s. 183, 457-462; Gazzâlî, İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn, Kahire 1358/1939, IV, 345, 488, 491; a.mlf., el-Münḳız̠ mine'ḍ-ḍalâl, Kahire 1991, s. 44; Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî, Âdâbü'l-mürîdîn, Beyrut 2005, s. 54; Ferîdüddin Attâr, Tez̠kiretü'l-evliyâʾ, Tahran 1346 hş., s. 80, 422; İbnü'l-Arabî, Fuṣûṣ (Afîfî), s. 47, 63, 85, 99; a.mlf., el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye, Kahire 1293, II, 493-500; Necmeddîn-i Dâye, Mirṣâdü'l-ʿibâd, Tahran 1366 hş., s. 289-298; Mevlânâ, Mesnevî (trc. Veled İzbudak), İstanbul 1965, III, 141; IV, 291; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü's-sâlikîn, Kahire 1403/1983, I, 62; Safedî, el-Vâfî, II, 47; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, III, 368-369; Aclûnî, Keşfü'l-ḫafâʾ, II, 313; Abdülgafûr Han en-Nâmî, Evâʾilü'l-ḫayrât, Haydarâbâd-Dekken 1965; Ebü'l-Alâ el-Afîfî, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1975, s. 118-120; Hasan Avni Yüksel, Türk-İslâm Tasavvuf Geleneğinde Rüya, İstanbul 1996; A. Schimmel, Halifenin Rüyaları: İslamda Rüya ve Rüya Tabiri (trc. Tûba Erkmen), İstanbul 2005.

Süleyman Uludağ

# RÜ’YET

(الرؤية)

Allah’ı, Hz. Peygamber’i, melekleri, vefat etmiş velîlerin ruhlarını görme anlamında bir tasavvuf terimi.

Sözlükte “görmek” anlamına gelen rü’yet kelimesi tasavvufta “Allah’ı dünyada ve âhirette gözle müşahede etmek” mânasında kullanılır. Likā, müşâhede, muâyene, basîret, temâşâ ve dîdâr kelimeleri de aynı anlama gelir. Genellikle mutasavvıflar Allah’ı dünyada gözle görmenin mümkün olmadığını, âhirette ise görüleceğini söylerken kelâm âlimleri gibi düşünürler (Eş‘arî, I, 344; Serrâc, s. 544; Kelâbâzî, s. 42; Kuşeyrî, s. 250, 666; Hücvîrî, s. 335).

et-Taʿarruf adlı eserinde rü’yetullah konusuna müstakil bir yer ayıran ilk sûfî müelliflerden Kelâbâzî, rü’yeti “Hakk’ın cemâlini temaşa” şeklinde tanımlar ve sûfîlerin Allah’ın âhirette sadece müminler tarafından görüleceğinde icmâ ettiğini, Allah’ı görmenin aklen câiz, naklen vâcip olduğunu söyler. Sûfîlerin ittifak ettiği bir diğer mesele Allah’ın dünyada ne gözle (basar) ne de kalple görüleceğidir. Onlara göre, kalple görmekten (basîret) maksat Allah’ı bilmek (yakīn, mârifet) ise bu mümkündür. Ancak dünya söz konusu olduğunda rü’yet sınırlılık ifade ettiğinden Hakk’ı dünyada görmek mümkün değildir. Âhirette ve cennet hayatında Hakk’ı görmek naslarla sabit olduğundan naslarla yetinmek zorunludur (Kelâbâzî, s. 42). Rü’yetin kalp gözüyle değil baş gözüyle görme anlamına tahsis edildiğini belirten Kâşânî de sûfîlerin, “Yüzler vardır ki o gün ışıl ışıl parlayarak rablerine bakacak” âyetini (el-Kıyâme, 75/22-23) ve, “Kıyamet günü rabbinizi dolunayı gördüğünüz gibi göreceksiniz” hadisini (Buhârî, “Mevâḳītü’s-ṣalât”, 16; Müslim, “Îmân”, 299, 302, “Mesâcid”, 211) “baş gözüyle görme” anlamında yorumladıklarını ve onların sadece Allah’ın kalp gözüyle değil baş gözüyle görülmesini de kabul ettiklerini, bu tarz görmenin âhiret hayatında gerçekleşeceği hususunda aralarında görüş ayrılığı bulunmadığını, ancak dünya hayatında baş gözüyle görülmesi konusunda farklı görüşler olduğunu söyler (Tasavvuf Sözlüğü, s. 272-273).

Tasavvufta üzerinde önemle durulan husus, Allah'ı baştaki gözle dünyada veya âhirette görmek değil "aynü'l-kalb, dîde-i cân, ayn-ı cem', aynü'r-rü'ye, ayne'l-yakīn" denilen kalp gözüyle dünyada görmektir. "Kalbim rabbimi gördü" gibi ifadelerde (Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 14) görmenin kalple ilgili olduğu açıkça belirtilmiştir. "Görmediğim rabbe ibadet etmem, O'nu gördüm ve ibadet ettim" (Hakîm et-Tirmizî, s. 48); "Bir şeyi görmeden önce ve sonra mutlaka O'nu görürüm" gibi ifadeler kalp gözüyle ilgili görmeyi anlatır (Câmî, s. 704, 709). Kalp gözüyle Allah'ın zâtını görmenin mümkün olmadığı hususunda ittifak eden mutasavvıflar O'nun zât, sıfat, fiil ve isimlerinin tecellilerini çeşitli seviyelerde görmenin mümkün olduğunu söylemekle kalmaz, bunun gerekli ve faydalı olduğunu ifade eder. Ancak bu hususu dile getirirken görme fiilini mutlak olarak kullandıklarından dünyada Hakk'ın zâtını görmenin mümkün olduğuna inandıkları gibi bir izlenim hâsıl olmaktadır. Yûnus Emre'nin, "Her kim ol dost dîdârını bunda ayan görmez ise / Yarın ol ser-gerdam geze, hiç bilmeye niteliğin"; "Ben dost cemâlin görmüşem len-terânî neylerem" gibi beyit ve mısralarında dile getirdiği görme böyle bir rü'yettir.

Allah'ın sonsuz tecellileri vardır. Tecelli Hakk'ın çeşitli mertebelerde ve şekillerde kendini kullarına açmasıdır. Ancak kul ile Hak arasındaki perdeler O'nun görülmesine engel olur. Genellikle bu tecelliler zât, sıfat, fiil, isim tecellileri şeklinde sınıflandırılır. En yüksek seviyedeki tecelli zât tecellisidir. Sâlik bu tecellileri istidat ve kabiliyetine, kemal ve irfanına göre temaşa eder (Ebû Tâlib el-Mekkî, II, 139; Gazzâlî, İḥyâʾ, IV, 345). Gazzâlî'ye göre riyâzet ve nefis mücâhedesiyle bu perdeler kalkınca mülk ve melekût âleminin sûretleri kulun kalbine tecelli eder. Rü'yet ve müşahede hadisesi budur (İḥyâʾ, III, 14). Rü'yet ve müşahede açılan perdelerin sayısı ve seviyesine bağlı olarak farklılık gösterir. Büyük sûfîler Allah'ın mutlak cemâlini görmeye engel olduğu için bu perdelerden daima yakınmıştır (a.g.e., IV, 279, 302). Bir kutsî hadiste, "Ben kulumun zannı (tasavvuru) üzereyim" buyurulmuştur (Buhârî, "Tevḥîd", 254). Âhirette kulun tasavvurundan farklı şekilde tecelli edince tanınmayan Allah kulun tasavvuruna uygun biçimde tecelli edince tanınacaktır (Buhârî,

"Tevḥîd", 24). Bu da rü'yetin kişiden kişiye değiştiği anlamına gelir.

Muhyiddin İbnü’l-Arabî müşahede (rü’yet) ile mükâşefe (ilim) arasında fark görür. Hakk’ı görmek Hakk’ın zâtıyla ilgilidir. Hakk’ı bilmek ise Hakk’a nisbetler izâfe ederek veya selbederek O’nu ilâh olarak ispatlamaya dairdir. Ancak Hakk’ın varlığının zâtının aynı olması sebebiyle Hakk’ı görmek aynı zamanda Hakk’ı bilmektir (el-Fütûḥâtü’l-Mekkiyye, I, 46). İsmâil Hakkı Bursevî, rü’yeti “Hakk’ı müşahede ile birlikte Hakk’ın tecellî sûretlerini gereğiyle idrak etmek” şeklinde tanımlar. Buna göre rü’yet müşahede ile birlikte mükâşefedir ya da ilimdir. İlimle rü’yeti birleştirenler Hakk’ı gerçek anlamda müşahede edebilirler. Bursevî’ye göre rü’yet dört çeşittir: Hakk’ı mahlûkat olmaksızın görmek, Hak söz konusu olmaksızın mahlûkatı görmek, mahlûkatla birlikte Hakk’ı görmek, Hak ile birlikte mahlûkatı görmek. Üçüncü rü’yette kul enfüsî ve âfâkî delillerle Hakk’ı mahlûkatta müşahede eder. Dördüncüsünde mahlûkatı Hak’ta Hakk’ın isim ve sıfatlarıyla görür. Bu iki rü’yeti birleştirmek ise kemal mertebesidir. Naîm cennetinde kullar Hakk’ı mahlûkatta görür. Burada mahlûkat Hakk’a ayna mesabesindedir. Kesîb cennetinde ise mahlûkatı Hak’ta görürler. Burada Hak mahlûkata ayna olur. Kemal ve nihaî mertebede rü’yet, mahlûkatın ortadan kaldırılıp kesîb makamında Hakk’ı Hak ile müşahede etmektir (Kara, II, 297).

Tasavvufta üzerinde durulan bir başka husus Allah’ın rüyada görülmesi meselesidir (bk. RÜYA). İbrâhim b. Edhem’in rüyada gördüğü Allah’a yetmiş mesele sorduğu (Ebû Tâlib el-Mekkî, II, 133, 139), Hakîm et-Tirmizî’nin O’nu bin bir kere rüyasında gördüğü (Ferîdüddin Attâr, s. 377, 527) rivayet edilir. Gazzâlî âriflerin melekleri gördüklerinden ve seslerini işittiklerinden bahseder (el-Münḳıẕ, s. 40).

Sûfîler Hz. Peygamber’i görmeye de çok önem vermiştir. Bazı sûfîler Resûl-i Ekrem’i uyanıkken gördüklerini, O’nunla görüştüklerini, öğütlerini aldıklarını söyler. Muhyiddin İbnü’l-Arabî bu rü’yetin uyku ile uyanıklık arasında gerçekleştiğini ve uyanıklık kelimesiyle kalbin uyanıklığının kastedildiğini söyler. Süyûtî Tenvîrü’l-ḥalak fî imkâni rüʾyeti’n-nebî ve’l-melek adlı eserinde (Beyrut 1997) Resûlullah’la görüştüğünü söyleyen kişilere örnek verir. Muhammed el-Me’ribî, “Hz. Peygamber’le sahâbenin görüştüğü gibi görüştüm diyen yalan söylemiş olur, fakat bu ifade, ‘Kalbim uyanıklık halinde iken görüştüm’ anlamında ise doğru olması mümkündür” der (Şa‘rânî, I, 169).

Mutasavvıfların bir kısmı, “O bir nurdur, nasıl görebilirim?” hadisine dayanarak (Müslim, “Îmân”, 291-292) Resûl-i Ekrem’in mir‘acda Allah’ı değil O’nun hiçbir kimseye nasip olmayan en mükemmel bir tecellisini gördüğünü söylerken (Gazzâlî, İḥyâʾ, IV, 304) diğer bazıları O’nu gerçekten gördüğüne kanidir. Süleyman Çelebi’nin, “Âşikâre gördü rabbü’l-izzeti / Âhirette öyle görür ümmeti” beyti bu kanaati dile getirir (ayrıca bk. RÜ’YETULLAH).

Tasavvufta bir sûfîyi görmek ve sohbetinde bulunmak da önemlidir. Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, Hâce Abdullah Herevî, Abdurrahman-ı Câmî gibi sûfîlerin hayat hikâyelerini anlatan müellifler bir sûfînin önem ve faziletini aktarırken, “Cüneyd’i görmüştü, Zünnûn’u görmüştü” gibi ifadeler kullanırlar (Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 501; Câmî, s. 130, 160). Bir hadiste, “Öyle erler var ki onları görmek Allah’ı hatırlatır” buyurulmuştur (İbn Mâce, “Zühd”, 4; Ebû Tâlib el-Mekkî, I, 358; Gazzâlî, İḥyâʾ, IV, 345). Sûfîler, büyük bir velîyi görmenin önemli olduğu kadar onun tarafından görülmenin ve onun nazarına mazhar olmanın da önemli olduğuna inanır. Câmî “safâ-nazar, feyz-i nazar, nazar-ı hakkānî” denilen bakışa sahip olan büyük velîlerin insanın benliğini giderip onu kemale eriştirdiğini söyler. Bu sebeple tasavvufta erenlerin nazarı bakırı altına dönüştüren kimyaya benzetilmiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

Hakîm et-Tirmizî, Beyânü’l-farḳ (nşr. Ahmed Abdurrahman es-Seyyâh), Kahire 1998, s. 48; Eş‘arî, Maḳālât (Abdülhamîd), I, 344; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 49, 100, 102, 544; Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtü’l-ḳulûb, Kahire 1961, I, 358, 520; II, 133, 139; Kelâbâzî, et-Taʿarruf, s. 42; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 501; a.mlf., Ġalaṭâtü’ṣ-ṣûfiyye, Kahire 1985, s. 190; Kuşeyrî, er-Risâle, s. 250, 666; Hücvîrî, Keşfü’l-maḥcûb, s. 335, 397, 495; Herevî, Ṭabaḳāt, s. 46-48; Gazzâlî, İḥyâʾü ʿulûmi’d-dîn, Kahire 1969, III, 14; IV, 279, 302, 303, 304, 305, 345, 430, 527; a.mlf., Medâricü’s-sâlikîn, Kahire, ts. (Matbaatü’l-istikāme), s. 135; a.mlf., el-Münḳıẕ mine’ḍ-ḍalâl, Kahire 1991, s. 40;

Aynülkudât el-Hemedânî, Temhîdât, Tahran 1262, s. 277; Baklî, Şerḥ-i Şaṭḥiyyât, Tahran 1360 hş./1981, s. 569; Ferîdüddin Attâr, Teẕkire (nşr. Muhammed İsti‘lâmî), Tahran 1346 hş., s. 377, 527; İbnü’l-Arabî, Fuṣûṣ (Afîfî), s. 87, şerh, s. 76; a.mlf., el-Fütûḥâtü’l-Mekkiyye, Beyrut, ts., (Dâru Sâdır), I, 46; İzzeddin el-Kâşî, Miṣbâḥu’l-hidâye (nşr. Celâleddin Hümâî), Tahran 1367 hş., s. 37; Abdürrezzâk el-Kâşânî, Tasavvuf Sözlüğü (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2004, s. 272-273; İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî, el-İʿtiṣâm (nşr. M. Reşîd Rızâ), Kahire 1332, I, 160-165; Câmî, Nefeḥât, s. 130, 160, 249, 432, 434, 436, 704, 709; Şa‘rânî, el-Yevâḳīt ve’l-cevâhir, Kahire 1305, I, 160-172; Seyyid Sâdık-ı Gûherîn, Şerḥ-i Iṣṭılâḥât-ı Ṭaṣavvuf, Tahran 1370, VI, 127-135; İhsan Kara, Tasavvuf Istılâhları Literatürü ve Seyyid Mustafa Râsim Efendi’nin Istılâhât-ı İnsân-ı Kâmil’i (doktora tezi, 2003), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, II, 295-298.

Süleyman Uludağ

# RÜ'YET-i HİLÂL

(bk. HİLÂL).

# RÜ’YETULLAH

(رؤية الله)

Müminlerin âhirette Allah’ı görmesi anlamında bir kelâm terimi.

Sözlükte “görmek” mânasındaki rü’yet kelimesiyle “Allah” lafzından meydana gelen bir terkiptir. Kur’an’da rü’yetullah terkibi geçmemekle birlikte inkârcıların dünyada Allah’ı görme ve peygamberlerden Allah’ı kendilerine gösterme taleplerinden söz edilmiştir. Yeryüzünde azgınlık gösterip fesat çıkaran Firavun, veziri Hâmân’a Mûsâ’nın kendisinden inanmasını istediği ilâhı görebilmek için yüksek bir kule inşa etmesini emretmiştir (el-Mü’min 40/36-37). Mûsâ ve Hârûn’un uzun mücadelelerden sonra Firavun’un elinden kurtardıkları İsrâiloğulları, putlara tapınan bir kavmi görünce peygamberlerinden kendileri için o putlar gibi gözle görülen bir ilâh yapmalarını istemişler (el-A‘râf 7/138), hatta apaçık görmedikçe Allah’a inanmayacaklarını söylemişler, Hz. Mûsâ’nın rabbiyle konuşmaya gittiği sırada altın buzağıya tapınmışlardır (el-Bakara 2/55; en-Nisâ 4/153; Tâhâ 20/86-91). Mekke döneminin ortalarında ve sonlarında nâzil olan sûrelerde, tevhid inancına karşı direnen müşriklerin Allah’ı görmedikçe veya Allah ile melekler yanlarına gelmedikçe iman etmeyecekleri yolundaki beyanları yer almış (el-Furkān 25/21; el-En‘âm 6/158; el-İsrâ 17/92), onların bu anlayışına Medenî sûrelerde de temas edilmiştir (el-Bakara 2/210). Ahmed b. Hanbel, Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber’den Allah’ı kendilerine göstermesini istemeleri üzerine, “Gözler O’nu göremez, O ise gözleri görür” meâlindeki âyetin (el-En‘âm 6/103) indiğini, ancak bunun dünya için söz konusu olduğunu söyler (er-Red ʿale’z-zenâdıḳa ve’l-Cehmiyye, s. 59). Âhireti tasvir eden âyetlerde o gün parıldayan yüzlerin rablerine bakacağı, kâfirlerin ise rablerinden mahrum kalacağı ifade edilir (el-Kıyâme 75/22-23; el-Mutaffifîn 83/15).

Hadislerde rü’yetullah yerine “rü’yetü rab” tabiri geçer (Buhârî, “Mevâḳīt”, 16; Müslim, “Zühd”, 16). Sahih hadislerde belirtildiğine göre müminler, bulutsuz bir günün öğle vaktinde güneşi ve bulutsuz bir gecede dolunayı gördükleri gibi Allah’ı âhirette görecektir (Müsned, III, 16; IV, 13-14;

Buhârî, “Tevhîd”, 24; Müslim, “Îmân”, 299, “Zühd”, 16). Diğer bazı rivayetlere göre hiçbir mümin ölünceye kadar Allah’ı göremeyecektir (Müslim, “Fiten”, 95). Ashap mi‘rac münasebetiyle Resûl-i Ekrem’e, “Allah’ı gördün mü?” diye sormuş, o da, “Nurdur, nasıl göreyim?” veya, “Sadece bir nur gördüm” cevabını vermiş (Müslim, “Îmân”, 291-292), Hz. Âişe ise, “Muhammed’in Allah’ı gördüğünü söyleyen kimse yalan konuşmuş olur” diyerek Resûlullah dahil kimsenin dünyada Allah’ı görmediğini ve gözlerin Allah’ı idrak etmediğini bildiren âyetin bunu açıkladığını belirtmiştir (Buhârî, “Tevḥîd”, 4). Bazı rivayetlerde Hz. Peygamber’in Allah’ı rüyada gördüğü ve rabbini rüyada gören kimsenin cennete gireceğini müjdelediği nakledilmiştir (Dârimî, “Rü ͗yâ”, 12).

Rü’yetullah meselesi II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkan itikadî konulardan biridir. Ahmed b. Hanbel’in verdiği bilgiye göre, Sümeniyye ile Allah’ın varlığı konusunda tartışmalar yapan Cehm b. Safvân’ın Allah’ın duyularla algılanamayan bir varlık olduğunu, insanın ruhunu göremediği gibi Allah’ı da göremediğini söylemiştir. Böylece Cehm, Allah’ın gözle görülemeyeceğini önce akıl yürüterek ispatlamaya çalışmış, daha sonra gözlerin Allah’ı idrak etmediğini açıklayan müteşâbih âyeti kendi anlayışı doğrultusunda yanlış bir te’vile tâbi tutmuştur (er-Red ʿ ale’z-zenâdıḳa ve’l-Cehmiyye, s. 66). İbn Rüşd rü’yetullah tartışmalarının ortaya çıkışını Mu‘tezile’nin ulûhiyyet anlayışına bağlar (el-Keşf, s. 153).

Rü’yetullah konusunda âlimlerce benimsenen görüşler iki noktada incelenebilir. A) Dünyada Rü’yetullah. Allah’ın dünyada görülmesi hakkında iki farklı görüş ortaya çıkmış olup birincisine göre bu mümkündür. Müşebbihe ve bazı Sûfiyye gruplarının benimsediği bu telakkinin delili Allah’ı zikretme, sevme ve O’na fazlaca ibadet etme sonucunda yaşandığı söylenen ruhî tecrübelerden ibarettir. Ancak kontrolü mümkün olmayan, daima yanıltma ihtimali taşıyan bu yöntem bağlayıcı bir delil olarak kabul edilmemiştir (İbn Teymiyye, V, 489-490). İkinci anlayışa göre peygamberler dahil olmak üzere hiçbir insan Allah’ı dünyada göremez. Nitekim Hz. Mûsâ, Allah’ı dünyada görmek istemiş, fakat, “Sen beni asla göremezsin” cevabını almıştır (el-A‘râf 7/143). Ayrıca Kur’an gözlerin Allah’ı göremeyeceğini haber vermiş (el-En‘âm 6/103), âlimler de bu âyete rü’yetullahın dünyada vuku bulmayacağı anlamını vermiştir (Taberî, XII, 19). Sahih hadislerde de rü’yetullahın âhirette gerçekleşeceği

bildirilmiştir. Âlimlerin büyük çoğunluğu bu görüştedir (Ahmed b. Nâsır, s. 126-136).

Resûl-i Ekrem'in dünyada Allah'ı görüp görmediği konusu da tartışılmıştır. Bir telakkiye göre bu olay gerçekleşmiştir, çünkü mi'rac hadisleri içinde Resûlullah'ın Allah'ı gördüğünü ifade eden rivayetler mevcuttur (Lâlekâî, III, 512-520). İbn Abbas, Ebû Zer el-Gıfârî, Zührî gibi sahâbe ve tâbiîn âlimleriyle İbn Huzeyme, Nevevî, Kādî İyâz gibi Selefiyye ve bazı Sûfiyye mensupları bu görüştedir. Söz konusu rivayetlerin bir kısmı zayıf veya uydurma, bir kısmı da mutlak ifadeler olduğundan bu tür deliller Hz. Peygamber'in dünyada Allah'ı gözleriyle gördüğünü kanıtlayıcı nitelikte görülmemiştir (İbn Ebü'l-İz, I, 222-224; Ahmed b. Nâsır, s. 138-148). Diğer anlayışa göre ise Resûl-i Ekrem, Allah'ı gözleriyle görmemiştir. Çünkü Kur'an'da vahiy yoluyla, perde arkasından veya elçi melek aracılığı ile konuşma dışında hiçbir insanın Allah ile konuşamayacağı bildirilmiştir (eş-Şûrâ 42/51). Resûl-i Ekrem, Allah'ı görmüş olsaydı mutlaka O'nunla konuşacaktı ve bu şekil dördüncü bir yöntemi teşkil edecekti; halbuki Kur'an'da böyle bir konuşma şeklinden söz edilmemiştir. Mi'rac gecesinde Resûlullah, Allah'ı değil Cebrâil'i görmüştür. Ayrıca Hz. Âişe, yukarıda belirtildiği gibi Resûl-i Ekrem'in Allah'ı gözleriyle gördüğünü söyleyen kişinin yalan konuştuğunu, zira kendisinin bunu ona sorup öğrendiğini bildirmiştir. Başta Hz. Âişe ve İbn Mes'ûd olmak üzere ashap ve tâbiînin yanı sıra kelâmcılarla hadisçilerin çoğunluğu bu görüştedir (Dârekutnî, s. 75-76; Ahmed b. Nâsır, s. 161-164).

Âlimlerin bir kısmı Hz. Peygamber'in yanı sıra sâlih müminlerin de Allah'ı kalp gözüyle (rüyada ve ruhen) görebileceğini ileri sürmüş ve bu konudaki bazı hadisleri delil getirmiştir (Müsned, I, 368). Buna karşılık bazı kelâm âlimleri Allah'ı rüyada da görmenin mümkün olmadığı kanaatindedir (Nûreddin es-Sâbûnî, s. 43). İbn Teymiyye, iman ve itaat derecesine göre sâlih müminlerin Allah'ı rüyada görebileceğini, fakat imanı ne kadar kâmil olursa olsun Allah'ı rüyada gördüğü gibi tasavvur edemeyeceğini söyler (Mecmûʿu fetâvâ, II, 390). Mu'tezile kelâmcılarına göre Allah'ın kalben görülmesi O'nun aklî bilgilerle bilinmesi demektir.

B) Âhirette Rü'yetullah. Allah'ın âhirette görülmesi konusunda âlimlerce benimsenen görüşler şöylece özetlenebilir: 1. Allah Teâlâ âhirette müminler

tarafından görülecek, fakat kâfirler bundan mahrum kalacaktır. Kur’ân-ı Kerîm’de, “O gün rablerine bakan parlak yüzler vardır” meâlindeki âyette geçen “ilâ rabbihâ nâzırah” ifadesi (el-Kıyâme 75/22-23) bunun açık delilidir. Çünkü burada “ilâ” edatıyla kullanılan “nazara” fiili Hz. Mûsâ’nın Allah’ı görme talebini dile getiren âyette (el-A‘râf 7/143) “enzur ileyk” şeklinde geçmekte ve “baş gözünün bakması” anlamına gelmektedir. Gözlerin Allah’ı idrak edemediğini bildiren âyet ise (el-En‘âm 6/103) gözlerin Allah’ı dünyada göremeyeceği veya O’nun zâtını kuşatamayacağı mânası taşır (Taberî, XII, 13-18). Ayrıca rü’yetullah, Kur’an’da görmeyi dolaylı şekilde ifade eden ve “yüzyüze karşılaşma” mânasına gelen “likā” kelimesi ve bu kökten türeyen fiillerle de anlatılmıştır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “likāʾ” md.). Bu âyetler âhirette müminlerin Allah’ı çıplak gözle göreceğine işaret etmektedir. Buna karşılık kâfirlerin âhirette kör (Allah’ı görme özelliğinden yoksun) olarak haşredilecekleri ve bu sebeple Allah’ı göremeyeceklerine dair âyetler mevcuttur (Tâhâ 20/124; el-Mutaffifîn 83/15). Rü’yetle ilgili hadislerin bir kısmına yukarıda temas edilmiştir. İbn Kayyim el-Cevziyye, büyük çoğunluğu sahâbî olan yirmi altı râvi yoluyla Resûlullah’a ulaşan rü’yet hadislerini sıralamış (Ḥâdi’l-ervâḥ, s. 416-459), ardından ashap, tâbiîn ve önde gelen âlimlerin olumlu görüşlerini zikretmiştir (a.g.e., s. 459-474).

Allah’ın âhirette görülmesi aklen de mümkündür, çünkü görülme var olma şartına bağlıdır. Cenâb-ı Hakk’ın ekmel mânada varlığı kesin olduğuna göre O’nun görülmesi gerekir (İbn Teymiyye, VI, 136). Varlık ortak bir terim olmakla birlikte her mevcutta farklı anlam düzeyinde bulunur ve görme bazan ortak, bazan da farklı yargılarla ilişkilendirilir. Bu sebeple görülme teşbih ve tecsîme yol açmadığı gibi Allah’ın zâtına yeni bir anlam da eklemez (Eş‘arî, el-Lümaʿ, s. 32). Allah’ın dünyada görülmeyişi âhirette de görülemeyeceğine delil teşkil etmez. Nitekim insanın dünyada var olan pek çok şeyi görememesi bunların görülemez oluşundan değil onları görme yeteneğine sahip kılınmayışındandır (Ebü’l-Berekât en-Nesefî, vr. 33a-34a). İnsan bedeninin yeniden ve mükemmel bir

şekilde inşa edileceği âhiret âleminde gözlerinin de Allah’ı görebilecek bir yeteneğe kavuşturulması mümkündür. Selefiyye ve Ehl-i sünnet âlimleri bu görüştedir. Selefiyye’ye göre Allah’ın âhirette müminlerce gerçek anlamda müşahede edilerek görülmesi -dünyadaki görme olayında gerçekleştiği gibi-

hem Allah'ın hem de O'nu görecek müminlerin karşı karşıya gelmesini, ayrıca bir yerde ve bir yönde bulunmasını zorunlu kılar. Rü'yetullahın bu çerçevede kabul edilmemesi halinde Sünnî kelâmcılarla rü'yetullahı kabul etmeyen Mu'tezile kelâmcıları arasında lafız farkından başka bir görüş ayrılığı kalmaz (Ahmed b. Nâsır, s. 61, 122). Sünnî kelâmcılardan Mâtürîdî ve Fahreddin er-Râzî, Selefiyye'nin düşündüğü şekilde Allah'ı görmenin O'nun maddî türden bir varlık olmasını gerektireceğinden bunun kabul edilemeyeceğini belirtmiş; Allah'ın yer, yön ve karşılaşma olmaksızın keyfiyeti bilinemeyen bir şekilde âhirette görüleceğini, ayrıca bu açıdan rü'yetin aklen değil sadece naklen kanıtlanabileceğini söylemiştir (Kitâbü't-Tevḥîd, s. 127-128; Kitâbü'l-Erbaʿîn, I, 277). Bunların dışında kalan Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye kelâmcıları rü'yetullahın aklî bilgilerle de kanıtlanabileceğini kabul etmiştir. Ehl-i sünnet âlimleri arasında kıyamet gününde kâfirlerin Allah'ı görüp görmeyeceği konusunda ihtilâf vardır. Tercih edilen anlayışa göre kâfirler de mahşerde Allah'ı görecek, fakat daha sonra cehennem azabının yanı sıra O'nu görmekten mahrum bırakılmakla da cezalandırılacaktır. Âhirette meleklerin de Allah'ı göreceği âlimlerin çoğunluğu tarafından kabul edilmiştir (Süyûtî, II, 397-398; Ahmed b. Nâsır, s. 186-187).

2. Allah dünyada görülemediği gibi O'nun âhirette de görülmesi mümkün değildir. Zira Kur'an'da gözlerin Allah'ı göremediği açıkça belirtilmiş (el-En'âm 6/103), Hz. Mûsâ'nın kavminden Allah'ı görme talebinde bulunanların dünyada cezalandırıldığı haber verilmiştir (el-Bakara 2/55; en-Nisâ 4/153). Hz. Mûsâ'nın Allah'ı görme talebinde bulunmasını konu edinen âyete gelince (el-A'râf 7/143), bundan bir peygamberin muhal olan bir şeyi istemeyeceği biçiminde sonuç çıkarmak yerine isteğin mâkul bir şekilde te'vil edilmesi gerekir. Şöyle ki: Hz. Mûsâ, Allah'ı görmenin imkânsızlığını kanıtlamak amacıyla kavmi adına O'nu görmek veya bir mûcize vasıtasıyla hakkında zaruri bilgi sahibi olmak istemiştir. Âyetin zâhirî mânaya geldiğinin kabul edilmesi halinde bile bundan yine rü'yetullahın imkânsız olduğu sonucu çıkar. Çünkü Allah'ı görme talebinde bulunan Hz. Mûsâ, Tûr'a tecelli eden Allah'ı görememiş ve sonunda bu isteğinden ötürü tövbe etmiştir (el-A'râf 7/143). "O gün rablerine bakan parlak yüzler vardır" meâlindeki âyet de (el-Kıyâme 75/22-23) rü'yetullahın âhirette vuku bulacağını kanıtlamaz. Söz konusu âyet müteşâbih olup Allah'ın görülemeyeceğini açıklayan muhkem âyetin

ışığında, “O gün rablerinin mükâfatını bekleyen parlak yüzler vardır” şeklinde te’vil edilmelidir (Taberî, XII, 20-21; Kādî Abdülcebbâr, s. 264-269; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, III, 85; XIV, 229; XXX, 227). Ayrıca âyetlerde insanın Allah ile konuşma şekilleri arasında yüzyüze konuşma yoktur (Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, XXVII, 187). Sahih hadislerde de hiçbir insanın Allah’ı dünyada ve âhirette göremeyeceği bildirilmiştir, buna muhalif rivayetler teşbih ve tecsîm inancını içerdiğinden sahih değildir veya râvilerce eksik nakledilmiştir (Kādî Abdülcebbâr, s. 268-270). Aklî bilgiler de Allah’ın görülemeyeceğini teyit eder, çünkü gözler sadece bir yerde ve bir yönde bulunan sonlu ve sınırlı maddî varlıkları görebilir; Allah ise bu türden bir varlık değildir ve maddî özellikler taşımaktan münezzehtir. Teşbih ve tecsîmden kaçınmak için rü’yetullahı reddetmek aklî bir zorunluluktur (a.g.e., s. 248-261). İbn Rüşd, âlimlerin rü’yetullahla ilgili âyetleri te’vil ederek Allah’ın görülemeyeceğine inanmaları gerektiğini, halkın ise âyetlerin zâhirî mânasına uygun olarak O’nun görülebileceğine inanmasında bir sakınca bulunmadığını söyler; esasen halk cisim olmayan bir varlığın mevcudiyetini düşünemez (el-Keşf, s. 157-159).

Rü’yetullah konusunda ortaya çıkan farklı telakkilerden, ilgili âyetlerin ilmî te’vil ölçülerine ve sahih hadislere göre anlaşılması halinde Allah’ın âhirette görüleceğini kabul eden Ehl-i sünnet’e ait görüşün daha isabetli olduğu ortaya çıkar. Ehl-i sünnet âlimleri, Allah’ın âhirette müminlerce görüleceğini ve kâfirlerin bundan mahrum bırakılacağını bildiren âyet ve sahih hadislerden hareketle görüş belirlerken buna karşı olan grup, önce kendine göre bazı aklî gerekçelerden yola çıkarak Allah’ın görülemeyeceği tarzında bir anlayış ortaya koymuş, ardından bunu müteşâbih âyetlerle delillendirmek istemiş, buna mukabil O’nun âhirette görüleceğini haber veren âyetlere dil kurallarına ve Hz. Mûsâ’nın Allah’ı görme talebini konu edinen âyetteki kullanıma aykırı biçimde isabetsiz yorumlar getirmiş, ayrıca sahih hadisleri reddedip sahih hadis mecmualarında yer almayan rivayetler ileri sürmüş, rü’yetullahı inkâr ederken ontolojik açıdan âhireti dünya ile aynı statüde kabul etmiştir. Halbuki birçok nassın haber verdiğine göre âhiretin şartları dünyaya göre tamamen farklı olacaktır. Bu sebeple Cenâb-ı Hakk’ın insanları, ebediyet âleminde zâtını görmelerini mümkün kılacak ve gözlerinden perdeyi kaldıracak şekilde bir yaratılışa kavuşturması mümkündür (krş. Kāf 50/22). Bu aynı zamanda Allah’ın kâfirlere karşı

müminlere bahşedeceği müstesna bir lutuf olup âdil ve mün‘im oluşuna da uygundur.

Rü’yetullaha dair çeşitli eserler kaleme alınmış olup bazıları şunlardır: Ebû Bekir el-Âcurrî, et-Taṣdîḳ bi’n-naẓar ila’llāhi teʿâlâ fi’l-âḫire (Beyrut 1988); Dârekutnî, Rüʾyetullāhi ʿazze ve celle (Kahire 1991); Meryem Abdurrahman Zâmil, Rüʾyetullāh beyne’s-Selef ve’l-İʿtizâl (Mekke 1979); Şâkir Abdülcebbâr, Keyfe nera’llāh (Bağdat 1983); Abdülazîz b. Zeyd er-Rûmî, Delâletü’l-Ḳurʾân ve’l-âs̱âr ʿalâ rüʾyetillâhi bi’l-baṣar (Riyad 1985); Ahmed b. Nâsır b. Muhammed Âl-i Ahmed, Rüʾyetullāhi teʿâlâ ve taḥḳīḳu’l-kelâm fîhâ (Mekke 1991); Abdurrahman b. Abdurrahman el-Ehdel, ʿİẓâmü’l-minne fî rüʾyeti’l-müʾminîn rabbehüm fi’l-cenne (Mekke 1998); Temel Yeşilyurt, Tanrı’nın Aşkınlığı Bağlamında Rü’yetullah Sorunu (Malatya 2001). Konuyla ilgili makaleler arasında P. M. de Contenson’un “La théologie de la vision de Dieu au début du XIIIe siècle” (Revue des sciences philosophique et théologique, XLVI [1962], s. 409-444); Georges Vajda’nın “Le problème de la vision de Dieu (ru’ya) d’après quelques auteurs ši’ites duodécimains” (La Shi’isme imamite, [ed. T. Fahd, Paris 1970], s. 31-54); Fethullah Huleyf’in “Rüʾyetullāh ʿinde’l-Muʿtezile ve Ehli’s-sünne” (Dirâsât felsefiyye = Etudes philosophiques [ed. Osman Emin - İbrahim Madkour, Kahire 1974], s. 79-96); A. K. Tuft’ın “The Ru’ya Controversy and the Interpretation of Qur’an Verse VII (al-A.rāf) 143” (HI, VI/3 [1983], s. 3-41) ve Hikmet Akdemir’in “Taberi’ye Göre Rü’yetullah Meselesi” (Harran Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, III [2002], s. 7-26) adlı makaleleri sayılabilir.

## BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, IV, 966; Müsned, I, 368; III, 16; IV, 11,12, 13-14, 360, 365-366; Ahmed b. Hanbel, er-Red ʿale’z-zenâdıḳa ve’l-Cehmiyye (ʿAḳāʾidü’s-selef içinde), s. 59, 66; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (Şâkir), XII, 13-21; Eş‘arî, Maḳālât (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1990, I, 289; a.mlf., el-Lümaʿ (nşr. R. J. McCarthy),

Beyrut 1952, s. 32; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 120-134; Âcurrî, et-Taṣdîḳ bi'n-naẓar ila'llāhi teʿâlâ fi'l-âḫire (nşr. Semîr b. Emîn ez-Züheyrî), Beyrut 1988, s. 39-86; Dârekutnî, Kitâbü'r-Rüʾye (nşr. İbrâhim Muhammed el-Alî - Ahmed Fahrî er-Rifâî), Zerkā/Ürdün 1990, s. 67-79; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 248-261, 264-270; Lâlekâî, Şerḥu uṣûli iʿtiḳādi Ehli's-sünne ve'l-cemâʿa (nşr. Ahmed Sa'd Hamdân), Riyad, ts. (Dâru Tayyibe), III, 454-463, 512-521; İbn Rüşd, el-Keşf ʿan menâhici'l-edille (nşr. M. Âbid el-Câbirî), Beyrut 1998, s. 153-159; Nûreddin es-Sâbûnî, el-Bidâye fî uṣûli'd-dîn (nşr. Bekir Topaloğlu), Dımaşk 1399/1979, s. 41-43; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, III, 85; XIII, 130; XIV, 229-231; XVII, 87; XXVII, 187; XXX, 227; a.mlf., Kitâbü'l-Erbaʿîn fî uṣûli'd-dîn (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1406/1986, I, 277; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, el-İʿtimâd fi'l-iʿtiḳād, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3085, vr. 33a-34b; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, II, 390; V, 249-251, 489-490; VI, 136; İbn Kayyim el-Cevziyye, Ḥâdi'l-ervâḥ (nşr. Yûsuf Ali Büdeyvî - Muhyiddin Müstû), Beyrut 1411/1991, s. 197-198, 228-229, 278, 416-474; İbn Ebü'l-İz, Şerḥu'l-ʿAḳīdeti'ṭ-Ṭaḥâviyye (nşr. Abdullah et-Türkî - Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1408/1987, I, 222-224; Teftâzânî, Şerḥu'l-Maḳāṣıd (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, IV, 182; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Şerḥu'l-Mevâḳıf, Kahire, ts., VIII, 236; Süyûtî, Tuḥfetü'l-cülesâʾ bi-rüʾyetillâh li'n-nisâʾ, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-Arabiyye), II, 397-401; Ahmed b. Nâsır, Rüʾyetullāhi teʿâlâ ve taḥḳīḳu'l-kelâm fîhâ, Mekke 1411/1991, tür.yer.; M. Yûsuf Mûsâ, el-Ḳurʾân ve'l-felsefe, Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), s. 98; Daniel Gimaret, "Ruʾyat Allāh", EI² (İng.), VIII, 649.

Temel Yeşilyurt

# RYCAUT, Paul

(1629-1700)

İngiliz diplomatı ve Osmanlı tarihçisi.

Londra'da doğdu. Babası, I. James zamanında İngiltere'ye yerleşen ve Anversli bir Flaman banker olan Peter Rycaut'dur. İyi bir eğitim gördü. Dil, tarih, felsefe, teoloji ve siyaset bilimlerine ilgi duydu. 1646'da Cambridge'deki Trinity College'a yazıldı ve 1650'de mezun oldu. Bu arada İspanya ve İtalya'ya yolculuk yaptı. İngiltere'nin İstanbul'a tayin edilen elçisi Winchilsea kontunun (Earl of Winchilsea) özel sekreterliğine getirildi (1660) ve 1667 yılına kadar görevde kaldı. Bu süre içinde İngiltere'ye gidip geldi. Ayrıca diplomatik amaçla Belgrad'a gittiği ve orada Osmanlı ordu karargâhında konakladığı bilinmektedir. Rycaut bu dönemde İngiltere'ye verilen kapitülasyonların ilk basımını yaptı. Bu basım İslâm dünyasında ilk İngilizce yayın olarak kabul edilmektedir. Rycaut, Kont Winchilsea'nin İngiltere'ye dönmesi üzerine İzmir konsolosluğuna tayin edildi ve Batı ticaretinin önemli merkezi haline gelen İzmir'de 1679 yılına kadar görev yaptı. İzmir çevresini gezdi. Antoine Galland, Günlük'ünde Rycaut'nun İstanbul'a gelip gittiğinden ve onu İzmir'de ziyaret ettiğinden bahseder. Ayrıca İzmir'de bulunduğu sırada birçok gezgin kendisiyle görüşme fırsatı buldu. Bunlar arasında Jacob Spon ile arkadaşı Wheler ve Covel sayılabilir. Rycaut, İngiltere'ye döndükten sonra Lord Clarendon kendisini Leinster ve Connaught eyaletinin kâtipliğine getirdi. II. James tarafından İrlanda müşaviri ve amirallik hâkimi olarak görevlendirildi. 1690 yılında Hanséatique şehirleri nezdinde elçi olarak gönderildi. 1700'de Londra'ya döndü ve aynı yılın 16 Aralığında öldü.

Eserleri. XVII. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin tarihini yazan Rycaut, Türkiye'ye ayak bastığı günden başlayarak eserleri için malzeme toplamış, Türkçe öğrenmiş, sözlü kaynaklara başvurmuş ve kendi gözlemlerini çalışmalarında kullanmıştır. 1. A Narrative of the Success of the Voyage of the Earl of Winchilsea (London 1661). İstanbul'a yaptığı seyahati anlattığı eseridir. 2. The Capitulations and Articles (Constantinople 1663). 1661

yılında verilen ahidnâmedir. 3. The Present State of the Ottoman Empire (London 1667). Rycaut'nun en dikkat çekici eseri olup XVII. yüzyıl Osmanlı devlet ve toplum yapısının çeşitli yönlerini yansıtır. İngiliz Dışişleri Bakanı Lord Arlington'a ithaf edilen eserde Türkler'in hükümet şekli, yöneticileri, âdetleri hakkında bir taslak çizilmesi amaçlanmaktadır. Rycaut, ön yargılardan sıyrılarak Türkler'in durumunu kendi yurttaşlarına anlatmak ve Türkler'in barbar olmadığını göstermek gibi bir bilinçle hareket eder. Üç bölüme ayrılan eserde Osmanlı Devleti'nin örgütsel yapısı, bunun işleyişi, devlet adamlarının yetiştirilmesi, askerî gücü, yabancı elçilerinin Türkiye'deki durumu üzerinde durulur. "Türkler'in dini"ne de oldukça geniş bir yer ayrılmıştır. Rycaut burada Hz. Muhammed ve İslâmiyet için küçültücü sıfatlar kullanmaktan kaçınmaz. Dönemin tarikatları hakkında verdiği ayrıntılı bilgiler büyük ölçüde gözlemlere ve din adamlarından derlediği sözlü kaynaklara dayanır. Osmanlı Devleti'nin uzun ömürlü oluşunu doğa üstü sebeplerle açıklamaya çalışır ve devletin gösterdiği sürekliliği ilâhî bir hoşnutsuzluğun neticesi şeklinde görür. Ancak çöküş belirtileri ortaya çıkmaya başlamıştır. Ortaçağ'dan beri süregelen kalıplaşmış önyargıları benimseyen Rycaut'ya göre Osmanlı Devleti hıristiyanları cezalandırmak isteyen Tanrı'nın iradesiyle ayakta durmaktadır. Türkiye'de soylu bir sınıfın olmayışı da onun gözünden kaçmaz. Bizans döneminde soylularının ezildiği, Paleolog ve Kantakuzen gibi ailelerin kızlarının çobanlarla evlendirildiği yolundaki görüşleri Busbeke'ye dayanır. Esere modellik eden kaynaklar içinde Knolles'in (A Brief Discourse of Greatnesi of the Turkish Empire), Robert Withers'in (Description of the Great Seignor's-Seraglio's) çalışmalarının başı çektiği tesbit edilmiştir. Öte yandan ele alınan konuların bir kısmının John Sandays tarafından işlendiği belirtilir (Relation of a Journey Begun Anno Domini 1610, London 1615). Eserde Busbeke'nin Kanûnî Sultan Süleyman dönemine ait mektuplarına sık sık gönderme yapıldığı dikkati çeker. Rycaut ayrıca Osmanlı defter kayıtlarını gördüğünü belirtir. Onun Köprülüler'den bilgi almış olabileceği üzerinde durulmaktadır. Rycaut'nun sözlü kaynakları arasında "anlayışlı bir Lehistanlı" da vardır ki bu Albertus Bobovius'tur (Ali Ufkî Bey). İlk baskısının ardından yangın sebebiyle 1668'den itibaren yeniden basılan eser (1668, 1670, 1675, 1681, 1682, 1686, 1701, 1703, 1704; New York 1971; Farnborough 1972) Fransızca'ya (Amsterdam 1670, 1671, 1672, 1676, 1678, 1686, 1696, 1714; Paris 1670; Rouen 1677; The Hague 1709), Flemenkçe'ye (Amsterdam 1670), Almanca'ya (Frankfurt

1671; Ausburg 1694), İtalyanca'ya (Venedik 1672, 1673, 1682; Bologna 1674), Lehçe'ye (Sluzk 1978) ve Rusça'ya (Saint Petersburg 1741) çevrilmiştir. Kitabın Türkçe tercümesi Briot'nun Fransızca çevirisi esas alınarak Halil İnalcık tarafından yapılmıştır (TTK Ktp., nr. T 134); bu çeviri yedi defter içinde bulunmaktadır, üçüncü defter eksiktir. Bir başka eksik tercümeyi Reşat Uzmen gerçekleştirmiştir (Türklerin Siyasi Düsturları, Tercüman 1001 Temel Eser, tarih yok; Milliyet Yayınları, İstanbul 1996). 4. History of the Turkish Empire from

1623 to 1677 (London 1680). Rycaut'nun Richard Knolles'un A General Historie of the Turkes başlıklı eserine yazdığı üç zeyilden oluşur. Bu kısım Osmanlı tarihinin hemen hemen bütün bir yüzyılını kapsar. Knolles'un ilk defa 1603'te bastırdığı, ölümünden önce 1610 yılına kadar uzatarak ikinci basımını yaptığı tarihini IV. Murad'ın tahta çıkışından (1623) başlayarak sürdürmüştür. 1660-1677 yılllları arasına denk düşen, Türkiye'ye gelişinden önceki olaylar için eline hangi eser geçmişse onu kullanmıştır; fakat kendisi bu dönemi yazarken gözlemlerine dayandığını belirtir. Eser Fransızca'ya çevrilmiş ve iki defa basılmıştır (1682, 1684); bunu Almanca çevirisi izlemiştir (1684). 5. The History of the Turks Beginning with the Year 1679 Being of a Full Relation of the Last Troubles in Hungary, with the Sieges of Vienna (London 1700). 1679 yılında başlayan ve 1699 Karlofça Antlaşması'na kadar devam eden ayrıntılı bir çalışmadır. Rycaut eserini İngiltere Kralı III. William'a sunmuş ve bunun Hamburg'da görevli olarak bulunduğu sırada 1700 yılında tamamladığına ilişkin bir kayıt düşmüştür. Osmanlı-Avusturya savaşlarının (1683-1699) oldukça ayrıntılı bir tarihi olan eserde müellifin kendi gözlemleri yanında Osmanlı devlet adamlarından aldığı bilgilere de yer verilmiş olmalıdır. Knolles'un ve Rycaut'nun eseri Mr. Savage tarafından kısaltılarak bazı eklerle birlikte basılmış, eserin ikinci basımında (The Turkish History, I-II, London 1704) Hz. Muhammed'in hayatına dair bilgi verilmiştir. 6. Sabetai Sevy (London 1669). Mehdîlik iddiasıyla ortaya çıkan Sabatay Sevi hakkında broşür niteliğinde bir eser olup İzmir'de Hollandalı rahip Thomas Coenen'den alınan bilgilere dayanır. Müellif ayrıca İngiltere'nin İstanbul elçiliğinden gerekli ayrıntıları sağlamıştır. Eser Almanca'ya da çevrilmiştir. 7. The Present State of Greek and Armenian Churches (London 1679). Rycaut, II. Charles'ın isteğiyle kaleme aldığı bu eser üzerinde çalışırken İzmir çevresinde Hıristiyanlığın ilk yedi kilisesini aramak için Efes, Denizli,

Alaşehir, Sart, Bergama ve Akhisar'a geziler yapmıştır. Kitap Fransızca ve Almanca'ya çevrilerek defalarca basılmıştır. Rycaut'nun Türkiye ile ilgisi olmayan daha başka eserleri de vardır. Hamburg'dan gönderdiği diplomatik mektuplar 1841 yılında yayımlanmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

J. Spon - G. Wheler, Voyage d'Italie, de Dalmatie, de Grèce, et du Levant, Lyon 1678, I, 310-311; G. Wheler, Voyage de Dalmatie, de Grèce et du Levant, La Haye 1723, I, 230, 246; A. C. Wood, A History of the Levant Company, London 1935, s. 232; H. Bowen, Türkiye Hakkında İngiliz Tetkikleri, London 1948, s. 20-21; J. K. Birge, A Guide to Turkish Area Study, Washington 1949, s. 94; İsmail Hâmi Danişmend, Garb Menbalarına Göre Eski Türk Seciyye ve Ahlâkı, İstanbul 1961, s. 92-93, 115; Berna Moran, Türklerle İlgili İngilizce Yayınlar Bibliyografyası: Onbeşinci Yüzyıldan Onsekizinci Yüzyıla Kadar, İstanbul 1964, s. 88-89; C. J. Heywood, "Sir Paul Rycaut, A Seventeenth-Century Observer of the Ottoman State: Notes for a Study", English and Continental Views of the Ottoman Empire: 1500-1800 (ed. Ezel Kural Shaw - C. J. Heywood), Los Angeles 1972, s. 32-66; A. Galland, İstanbul'a Ait Günlük Anılar: 1672-1673 (nşr. Ch. Schefer, trc. Nahid Sırrı Örik), Ankara 1973, II, 3, 22, 73; S. P. Anderson, An English Consul in Turkey: Paul Rycaut at Smyrna, 1667-1678, Oxford 1984; Cem Behar, Ali Ufkî ve Mezmurlar, İstanbul 1990, s. 41; J. Covel, Voyage en Turquie: 1675-1677 (trc. J. P. Grélois), Paris 1999, s. 8, 186, 198-199; Le voyage à Smyrne un manuscrit d'Antoine Galland (1678) (ed. Fréderiz Bauden), Paris 2000, s. 116, 265, 308; Uygur Kocabaşoğlu, Majestelerinin Konsolosları, İstanbul 2004, s. 27, 222; Necmi Ülker, "Batılı Gözlemcilere Göre XVII. Yüzyılın İkinci Yarısında İzmir Şehri ve Ticari Sorunları", TED, sy. 12 (1981-82), s. 317-354; Ahmet Yaşar Ocak, "Paul Ricaut ve XVII. Yüzyıl İstanbulunda Osmanlı Resmi Düşüncesine Karşı Zümreler", TKA, XXVII/1-2 (1989), s. 233-244; Çağrı Erhan, "Rycaut'nun Kitabında Osmanlı Toplum Yapısına İlişkin Veriler", Toplumsal Tarih, sy. 35, İstanbul 1996, s. 49-57; Zeki Arıkan, "Sir Paul

Rycaut: Osmanlı İmparatorluğu ve İzmir", Osm.Ar., sy. 22 (2003), s. 109-139.

Zeki Arıkan

# RYPKA, Jan

(1886-1968)

Çek şarkiyatçısı ve edebiyat tarihçisi.

28 Mayıs 1886'da Moravya'da Kromeriz şehrinde doğdu. Orta öğrenimini burada yaptı. 1905-1910 yıllarında Viyana Üniversitesi'nde Doğu (Türk, Arap ve Fars) dilleri üzerine yüksek öğrenim gördü. Hocaları David H. von Müller, Josef Ritter von Karabacek, Maximilian Bittner, Rudolph Geyer, Friedrich von Kraelitz-Greifenhorst ve Adolf Wahrmurd gibi XX. yüzyılın en ünlü Avusturya şarkiyatçıları idi. 1910'da Viyana Üniversitesi'nden doktor unvanı aldı. Haziran 1921 - Aralık 1922 tarihlerinde İstanbul'da kalarak Ali Nihat (Tarlan), Ömer Ferit (Kam) ve Köprülüzâde Mehmed Fuad ile birlikte çalıştı. 1925'te Prag Üniversitesi Felsefe Fakültesi'ne doçent olarak tayin edildi. 1952'de Çekoslavakya İlimler Akademisi'ne aslî üye seçildi. Çekoslavak ve dünya bilimine olan katkısı kendi ülkesinde ve dünyada geniş kabul gören Jan Rypka'ya verilen çeşitli nişan, pâye, ödül, şeref doktorası ve bilimsel kurum üyelikleri uzun bir liste oluşturur: Fransız şeref nişanı Légion d'Honneur (1946), Paris, Tahran ve Varşova Üniversitesi doktoraları, 1968'de Türk Dil Kurumu şeref üyeliği. Rypka 29 Aralık 1968'de Prag'da öldü.

Eserleri. Rypka, İstanbul'a yaptığı araştırma gezisinden sonra iki monografi yayımlamış olup bunlardan ilki Beitrage zur Bibliographie, Charakteristik und Interpretation des türkischen Dichters Sabit Erster Teil adını taşır (Praha 1924). Bu çalışma, İstanbul kütüphanelerinde mevcut Sâbit'in eserlerinin el yazmaları üzerine çok değerli bilgiler içerir. Yazar Sâbit'in şiirlerinin kelime kelime tahlilini yapar ve şairin portresini ortaya çıkarır. Bu kitabın devamı mahiyetinde 1928 yılından itibaren seri halinde makaleler yayımlamıştır: "Über Sabits romantisches Epos Edhem ü Hüma" (ZDMG, sy. 82 [Bonn 1928], s. LXXIV-LXXV); "Über Sabits romantisches Epos Edhem ü Hüma" (Ar.O, I [1929], s. 147-190); "Les müfredat de Sabit" (Ar.O, sy. 17 [1950], s. 444-478); "Supplément au müfredat de Sabit" (Ar.O, sy. 20 [1952], s. 342-350). Rypka ikinci çalışmasını Bâkî

üzerine gerçekleştirmiştir. Bākī als Ghazeldichter adlı bu monografide (Praha 1926) divandan seçilen otuz iki gazelin çok yönlü açıklaması yer alır. “Sieben Ghazele aus Bâqis Dīvān, übersetz und erklärt” adlı makalesiyle (Annali, Napoli, [Nuova Serie], sy. 1 [1940], s. 137-148) Bâkî üzerindeki incelemesini sürdürmüş, diğer bir gazelinin açıklamasını da “Ein Ghasel Bâkis, übersetz und erklärt” adlı makalesinde yapmıştır (AOH, sy. 12 [1961], s. 103-105). Ayrıca Belîğ’e dair bir makale yazan Rypka’nın (“Le Kefšger-nâme de Beligh” [Ćasopis pro moderní filologii, sy. 29 (1964), s. 169-174]) Meâlî, Nâbî ve Seyyid Vehbî gibi Osmanlı şairleri üzerine de çalışmaları vardır: “La qasīda de Meālī composée sur les proverbes turcs” (RO, XVII [1953], s. 29-46);

“Ein Ghasel Nabis auf das Badehaustreiben” (Nemeth Armağanı, Ankara 1962, s. 353-357). Rypka araştırmalarında sadece edebiyat ve tarih sahalarıyla ilgilenmemiştir. Onun bilimsel gelişmesindeki önemli bir aşama Osmanlı diplomasisi ve paleografisiyle ilgili yaptığı çalışmalardır. Osmanlı dokümanları üzerine birçok makale yazmış, Slovak arşivlerinden ve Göttingen’den “Defter Turcica 29” kısmındaki Osmanlı belgelerinin bir kısmını yayımlamış, Feridun Bey Münşeât’ından bazı belgeleri çevirmiştir.

Daha sonra İran edebiyatıyla ilgilenmiştir. Bu konuda Helmuth Ritter’le birlikte yayımladığı Heft Peiker, Ein romantisches Epos des Nizâmî Genğe’î adlı eser (İstanbul-Praha 1934) dikkat çekicidir. Nizâmî-i Gencevî üzerine ilk makalesini ise daha önce yayımlamıştı; “Über die Ma’ruf and Mağhul-Vokale im Reime von Nizâmîs Haft Pajkar” (Charisteria G. mathesio 50-rio a discipulis et Circuli linguistici Pragensis sodalibus oblata, Pragae 1932, s. 48-53). 1935’te Tahran’da çıkan Armagân dergisinde Nizâmî’nin birkaç şiirinin tahlilini neşretmiş (“Čand gazal-i tāza az Nizāmī az Nizāmī-yi Ganğa’î”, Armagân, sy. 16 [1935], s. 30-54), bunu birkaç şiir çevirisi izlemiştir. Bu arada Firdevsî’nin 1000. doğum yılı için önemli bir eser yayımlamıştır: Le métrique du mutaqárib épique du persan. Etude comperative sur }āhnāma... (Teheran 1935).

Rypka, Gazne sarayında Farsça şiirin gelişme devrinin iki önemli şairi Lebîbî-i Horasânî ve Fârûkī üzerine de kapsamlı çalışmalar yapmış, dikkatini Baba Efdal, Hâfız-ı Şîrâzî ve Ömer Hayyâm gibi şairler üzerinde toplamıştır. Nihayet yardımcılarıyla birlikte hazırladığı hayatının en önemli

kitabı olan Fars ve Tacik edebiyatı tarihini yayımlamıştır (Çekçe'si Dejiny perske a tadzicke literatury, Praha 1956, 1963; Almanca'sı Iranische Literaturgeschichte, Leipzig 1959; İngilizce'si History of Iranian Literature, Dordrecht 1968; Farsça'sı Târîẖ-i Edebiyyât-ı Îrân, Tahran 1354 hş./1975). Ayrıca eski ve çağdaş İran ve Türkiye'deki hayat üzerine birçok makale yazmış, İran'a yaptığı seyahatin izlenimlerini Iránsky poutník adıyla kitap haline getirmiştir (Praha 1947). Rypka'nın, birçoğu Çek şairleriyle birlikte Türkçe ve Farsça'dan yaptığı çevirileri de vardır. Önemli makalaleri şunlardır: "Aus der korrespondenz der Hohen Pforte mit Bogdan Chmelnicki" (Z dŸjin vychodni Evropy a Slovansta, Praha 1928, s. 482-498); "Die türkischen Schutzbriefe für Georg II. Rakoczi, Fürsten von Siebenbürger aus dem Jahre 1949" (Isl., sy. 18 [1929], s. 213-234); "Briefwechel der Hohen Pforte mit den Krimchanen im II. Bande von Feriduns Münşeat (Regesten und Chronologie)" (Festschrift für Georg Jacob, Leipzig 1938, s. 241-269); "Hejtman Petr Dorosenko a jeho turecka politika" (Casopis Narodniho musea, CVII [1933], s. 1-55); "Diplomatische Miszellen-Turko-Valachia (1573-1574, 1620, 1658)" (Ar.O, sy. 5 [1933], s. 78-84); "Über einen diplomatischen Streit zwischen Sahğāhan und Stanbul" (Festschrift für M. Winternitz zum 70. Geburtstag, Leipzig 1933, s. 333-346); "Diplomatische Miszellen II. Turco-Indica" (Ar.O, sy. 6 [1934], s. 82-94); "Osmanske imperum v rozmachu a stinu slavy (1453-1664)" (Dejiny lidstva, sy. 5 [Praha 1938], s. 439-472); "Über zwei verkannte Urkunden im II. Bande der Feridunschen Sammlung" (Omagui lui I. Lupaş, Bucuresti 1943, s. 785-792).

## BİBLİYOGRAFYA

Poutník Orientem: Sborník k poctŸ sŸdesátin Prof. Dr. Jana Rypky, Praha 1946; F. Tauer, "La vie et l'oeuvre de Jan Rypka", Charisteria Orientalia, Prague 1956, s. 7-28; a.mlf., "Jan Rypka: 1886-1968", Isl., XLVI/3 (1970), s. 303-306; Asian and African Studies in Czechoslovakia (ed. M. Oplt), Moscow 1967, s. 53-62; Yádnáme-ye Jan Rypka, Prague 1967; M. Borecky, "Le soixantième anniversaire du professeur Jan Rypka", Ar.O, XVI (1947), s. 1-16; "Jan Rypka 75 Yaşında", TDAY Belleten (1961), s. 363-368; J.

Bečka, “Jan Rypka”, Ar.O, XXXVII (1969), s. 309-317; “Addenda to the Bibliography of Jan Rypka (1909-1980)”, a.e., LIV (1986), s. 210-211.

Vojtech Kopcan

# SÂ

(ث)

Arap alfabesinin dördüncü harfi.

Arap diline özgü seslerden olup Fenike alfabesinin yirmi iki harfine Araplar tarafından sonradan eklenen ve “revâdif” adı verilen altı harften (ث، خ، ذ، ض، ظ، غ) biri olarak ebced tertibinin 23. harfidir; sayı değeri 500’dür. Transkripsiyon alfabesinde “s̱” veya “t” şeklinde karşılanır. Araplar, alfabelerinde onu göstermek için hiyeroglif yazısındaki oda planından doğan be (ب) harfinin şeklini kullanmış, I. (VII.) yüzyılın sonlarına doğru şekil açısından birbirine benzeyen harfleri ayırt etmek için Nasr b. Âsım tarafından icat edilen noktalamada benzerlerinden (ب، ت) üç nokta konularak ayırt edilmiştir. Halîl b. Ahmed “s̱â’” kelimesinin “her şeyin iyisi” anlamına geldiğini söyler (el-Ḥurûf, s. 28, 34).

Sîn sesinin peltek biçimi olan s̱â, z̠ (ظ) ve ẕ (ذ) ile aynı mahreç sahasını paylaşır. Sîbeveyhi’ye göre mahreci dil ucu ile altta ve üstte bulunan iki ön dişin (şeniyye) uçlarıdır (Kitâbü Sîbeveyhi, IV, 433). Onun bu mutlak ifadesi farklı bazı yorumlara tâbi tutulmuştur. Tecvid âlimleri, s̱â sesi telaffuz edilirken dil ucunun dışarıya doğru çıkarılmasında abartıdan kaçınılmasına dikkat çekmişlerdir. İbn Sînâ’ya göre s̱â sesi dil ucu ile üst ön dişlerin diplerinden ibaret olan “t”nin mahrecine hava akışını engellemeyecek şekilde dil ucunun dayanmasıyla çıkar. Ancak bu sırada havanın diş uçlarında hapsedilerek daha dar menfezden geçmek zorunda kalmasıyla ıslık (safîr) sesinin oluşmasına imkân vermelidir. S̱â sesi bu niteliğiyle sîn sesini andırır. Ancak “sîn”de “s̱â”nın aksine titreşim de bulunur (Meḫâricü’l-ḥurûf, s. 18, 46). Sîbeveyhi, s̱â sesinin belirleyici sıfatları olarak hems (gizli, boğuk, sönük) ve rihveyi (yumuşaklık) zikreder (Kitâbü Sîbeveyhi, IV, 434, 435). Arap asıllı olmayan doğu (Irak) insanları arasında “ẓâ”nın s̱â gibi telaffuzu yaygındır, ẓaleme → s̱eleme gibi. Mısır konuşma dilinde de birçok yerde s̱â tâ, bazı yerlerde de sîn şeklinde telaffuz edilir, hatta dâl sesine dönüştürüldüğü yerler de vardır (İbrâhim Enîs, s. 196).

Kur’an kıraatinde ilk unsurun (müdgam) sâkin olduğu idgām-ı sagīrle ilgili olarak şẓ → ẕẕ (yelheş câlike → yelhec câlike, el-A‘râf 7/176); s̱t → tt (lebiştüm → lebittüm, el-Kehf 18 /19); ds̱ → s̱s̱ (yürid şevâbe → yüriş şevâbe, Âl-i İmrân 3/145); ls̱ → s̱s̱ (hel şüvvibe → heş şüvvibe, el-Mutaffifîn 83/36) biçiminde dönüşümler görülür. İlk unsurun harekeli olduğu idgām-ı kebîrle ilgili olarak s̱s̱- → -s̱s̱ (hayşü şeḳıftüm → hayş şeḳıftüm, el-Bakara 2/191); ts̱ → s̱s̱ (bi’l-beyyinâti şümme → bi’l-beyyinâş şümme, el-Bakara 2/92); s̱t → tt (ḥaysü tü’merûn → ḥayt tü’merûn, el-Hicr 15/65); s̱ẕ → ẕẕ (ḥarşi câlike → ḥarc câlike, Âl-i İmrân 3/14); s̱ş → şş (ḥayşü şi’tüm → ḥayş şi’tüm, el-Bakara 2/35, 58); s̱s → ss (verişe Süleymân → veris Süleymân, en-Neml 27/16); s̱ḍ → ḍḍ (hadîşü dayfi → hadîd dayfi, ez-Zâriyât 51/24); ds̱ → s̱s̱ (yürîdü şevâbe → yürîş şevâbe, en-Nisâ 4/134) tarzında dönüşümler görülür (Ebû Ca‘fer İbnü’l-Bâziş, I, 173, 207-208, 211, 265). Ayrıca ilk harfi s̱â olan bir fiilin “iftiâl” kalıbına nakledilmesi durumunda bu kalıbın türevlerinde “s̱”nin “t”ye dönüştürülmesi (kalb) ve idgamla s̱t → tt, “t”nin “s̱”ye kalbi ve idgamı ile s̱t → s̱s̱ şekilleri câiz olduğu gibi bunlarsız beyan ve izharla telaffuz edilmesi de mümkün görülmüştür. Sîbeveyhi kıyasa uygun olduğu için beyan ve izharı daha güzel bulur. Buna göre “ثرد”den “مُثترد مُثّرد مُتّرد” şekilleri oluşabilir. Benzer bir dönüşme ve idgam, “tefâul” kalıbında görülür. İlk harfi s̱â olan bir fiil bu kalıba nakledilince t “s̱”ye dönüştürülüp idgam edilir ve idgamda ilk harf sâkin olduğundan okunabilmesi için başa hemze eklenir: ثقل تثاقل اثاقل gibi اثاقلتم إلى الأرض, et-Tevbe 9/38; İbn Cinnî, II

764; İbn Yaîş, IV, 534-535, 537, 538). Şâ en çok ẕ, s, f olmak üzere b c ḥ ẖ d r ş ş ḍ f k m y harfleriyle dönüşüme girerek eş anlamlı veya eşdeğer kelimelerin oluşumuna imkân verir: s̱ / ẕ: cis̱ve / ciẕve, fes̱s̱ / feẕẕ gibi (Ebü’t-Tayyib el-Lugavî, I, 160-166); s̱ / s: cüs̱mân / cüsmân gibi (a.g.e., I, 168-174); s̱ / f: s̱inā’ / finâ’, s̱ûm / fûm gibi (a.g.e., I, 181-200) (diğer dönüşümler için bk. a.g.e., I, 154-200; II, 576-577).

## BİBLİYOGRAFYA

Halîl b. Ahmed, Kitâbü'l-ʿAyn (nşr. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmerrâî), Küveyt 1400/1980, I, 58; a.mlf., el-Ḥurûf (nşr. Ramazan Abdüttevvâb), Kahire 1969, s. 28, 34; Sîbeveyhi, Kitâbü Sîbeveyhi (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1402/1982, IV, 433-436; Ebü't-Tayyib el-Lugavî, Kitâbü'l-İbdâl (nşr. İzzeddin et-Tenûhî), Dımaşk 1379-80/1960-61, I, 154-204; II, 576-577; İbn Cinnî, Sırru ṣınâʿati'l-iʿrâb (nşr. Hasan Hindâvî), Dımaşk 1405/1985, I, 171; II, 764; İbn Sînâ, Meḫâricü'l-ḥurûf (nşr. ve trc. Pervîz Nâtil Hânlerî), Tahran 1333, s. 18, 46; Ebû Caʻfer İbnü'l-Bâziş, el-İḳnâʿ fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ (nşr. Abdülmecîd Katâmiş), Dımaşk 1403/1983, I, 173, 207-208, 211, 264, 265; İbn Yaîş, Şerḥu'l-Mufaṣṣal (nşr. Ahmed Seyyid Ahmed), Kahire, ts. (el-Mektebetü't-Tevfîkıyye), IV, 492, 493, 496, 499, 501, 534-535, 537-538, 540; İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, I, 201; II, 13, 16; İbrâhim Enîs, el-Eṣvâtü'l-luġaviyye, Kahire, ts. (Mektebetü nehdati Mısr), s. 47, 50, 109, 123-125, 128, 133, 136, 196; İsmail Karaçam, Kur'ân-ı Kerîm'in Fazîletleri ve Okuma Kaideleri, İstanbul 1984, s. 199, 215, 220, 235-236, 248, ayrıca bk. tür.yer.; Gānim Kaddûrî Hamed, ed-Dirâsâtü'ṣ-ṣavtiyye ʿinde ʿulemâʾi't-tecvîd, Bağdad 1406/1986, s. 147, 212-214, 238, 257, 315, 319, 396-397, 414; H. Fleisch, Traité de philologie arabe, Beyrouth 1990, I, 211, 213-214, 218-222, 224, 229, 234, 236.

İsmail Durmuş

# SÂ‘

(الصاع)

Eski bir ölçek.

Sözlükte “ağzı dar su kabı” anlamına gelen kelime, sâ‘ şeklindeki yaygın kullanımının yanı sıra sav‘, sû‘, suvâ‘ ve savâ‘ olarak da geçer. Bu mânada Kur’an’da suvâ‘ yer almaktadır (Yûsuf 12/72). Aslen Mezopotamya katı madde ölçeği olup Araplar’ca da benimsenmiştir. Sâın ağırlık ölçülerinden biri olduğu bilgisi (Pakalın, III, 73) doğru değildir. Sahtesinin yapılmasını önlemek için üst kenarına mühür vurulduğundan mahtûm (damgalı) adı da verilen sâın İbrânîce’si seah, Akkadca’sı şaitudur. Sumerce’de büyük bardağa şû denir. Eski Türkçe’de ölçek anlamındaki segû veya sâgû (Dîvânü lugāti’t-Türk Tercümesi, III, 225, 418) kelimesi sâ‘ ile bağlantılı olmalıdır. Kelime Grekçe’ye saton (= 1,5 modios; Epiphanius, s. 13, 41, 137]), Latince’ye satum

şeklinde girmiştir. Pers mekkûkünün bu ölçeğe karşılık geldiği de söylenmektedir.

Sâ‘ toprak ürünlerinin zekât nisabı, fitre, gusül, çeşitli kefâretler, ihram yasaklarını ihlâl fidyesi ve zevcenin nafakası gibi konularla ilgili hadislerde geçmektedir. Bu hususlara dair hükümlerde yer alması sebebiyle daha sonra şer‘î sâ‘ şeklinde nitelendirilen Medine ölçeği Hicaz’da yüzyıllarca kullanılmışsa da Kuzey Afrika dışındaki bölgelere yayılmamıştır. Dolayısıyla tarih boyunca diğer birimlerden karşılığı hesaplanmaya çalışılmış ve mezhepler arasında ihtilâflar doğmuştur. Üzerinde görüş birliğine varılan tek husus Peygamber sâının dört Peygamber müddüne denk geldiğidir. İstiap hacmi Hanefîler’e göre 8, İmâmîler’e göre 9, diğerlerine göre 5g rıtldır. Ebû Yûsuf’un Medine’de İmam Mâlik ile yaptığı bir müzakereden sonra Hicazlılar’ın görüşünü benimsediği söylenmektedir. Ancak onun Peygamber sâına dair kendi ifadesinden elde edilen 1 sâ‘ = 5g rıtl = 1 Haccâc kafîzi = 1 Hâşim rub‘u = x ilk Hâşim mahtûmu = 8 rıtl şeklindeki eşitlik (Kitâbü’l-Ḫarâc, I, 372; ayrıca bk. Ebû Ubeyd Kāsım b.

Sellâm, s. 623) bu iddianın doğrulanmasını zorlaştırmaktadır. Muhalif görüşler bazılarınca Hanefîler'in sâın ölçtüğü suyu, diğer üç mezhebin ise tahıl miktarını esas aldığı şeklinde uzlaştırılmaya, bazılarınca da ihtilâf, her grubun sâın istiap hacmini farklı rıtllar cinsinden bildirdiği şeklinde giderilmeye çalışılmıştır ki Şemsüleimme es-Serahsî'nin zayıf bulduğu bu te'vile göre 1 Peygamber sâı = 4 Peygamber müddü = 5g Medine rıtlı = 8 Irak rıtlı = 160 istar = 1040 dirhem eşitliğine ulaşılır. Bazı âlimlere göre gıda maddeleri ve sıvılara mahsus iki ayrı sâ' olup ilki 5g, ikincisi 8 rıtl ölçer (Takıyyüddin İbn Teymiyye, s. 62).

Çeşitli rivayetlerde Resûl-i Ekrem'in 1 müd su ile abdest aldığı, 1 sâ' su ile gusül yaptığı ifade edilirken bazılarında ilki için 2, ikincisi için 8 rıtl denilmiştir (Ebû Dâvûd, "Ṭahâret", 44). İbrâhim en-Nehaî'ye uyarak bunları uzlaştıran Hanefîler müddün istiap hacminin 2, sâınkinin 8 rıtl olduğuna hükmetmiştir. Sâın ölçtüğü ağırlığın çeşitli kuru gıdalar cinsinden 5g rıtla denk düştüğünü söyleyen diğer üç mezhep mensupları Hz. Peygamber ile Âişe'nin beraberce gusletmekte kullandıkları 16 rıtllık farakın 3 sâ' hacminde olduğuna dair rivayeti delil göstermektedir; yani sâ' 5g rıtl su alıyor demektir. Dolayısıyla bu görüşü savunanların, gerek kuru gıda maddelerinin aralarında kalan boşlukları gerekse onların ve suyun özgül ağırlıkları arasındaki farkı hesaba katmadığı anlaşılmaktadır.

Bir rivayete göre Mervân b. Hakem, Medine valiliği sırasında Resûl-i Ekrem dönemine ait değişik hacimlerdeki sâ'lar arasından en doğrusunu standartlaştırmış ve bu ölçek kendisine nisbetle anılmıştır. Abdürrezzâk es-San'ânî'nin 4 müdlük Peygamber sâının ölçtüğü ağırlığın 6 veya 8 rıtla eşit olduğu yönündeki bir rivayeti söz konusu farklılığı teyit eder gibidir. Peygamber müddünün 4,5 rıtllık Mervân b. Hakem müddünün üçte birine karşılık geldiğine dair rivayetten de Peygamber sâının 6 rıtla eşit olduğu sonucu çıkmaktadır. Şerîk b. Abdullah'ın bildirdiği değer ise 7-8 rıtl arası şeklindedir. Haccâc b. Yûsuf, Halife Ömer tarafından Sevâd (Irak) haracı için yaptırıldığı söylenen 8 rıtllık sâı (kafîz) standartlaştırarak yaygınlaştırmıştır. Hanefîler'in Ömer sâı / kafîzi, Haccâc sâı / kafîzi, Bağdat / Irak sâı veya mahtûm gibi isimlerle anılan bu ölçeği Hz. Peygamber'inkiyle özdeşleştirerek şer'î sâ' kabul etme yanılgısına düştüğü de ileri sürülmektedir. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, yemin kefâretlerinde kullanılan 8 rıtllık Ömer sâının Saîd b. Âs tarafından tekrar

5g rıtla indirildiğini söyler.

Sâib b. Yezîd'den Peygamber sâının i1g müdde (1g × 4 rıtl = 5g rıtl veya 1g × 4,5 rıtl = 6 rıtl) denk düştüğü, ancak Ömer b. Abdülazîz (?) döneminde hacminin büyütüldüğü rivayet edilmiştir (Buhârî, "Keffârâtü'l-eymân", 4). Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik'in Irak Valisi Hâlid b. Abdullah el-Kasrî 4 müdlük sâın istiap hacmini iki kat arttırarak 16 rıtla (6,12 veya 6,528 kg.) çıkarmıştır. Dolayısıyla yeni sâ' (mekkûk) onların her ikisine de nisbet edilmiştir. Enes b. İyâz bizzat ölçtüğü Peygamber sâının 2,5 (?) Hişâm müddüne denk olduğunu bildirir (Ebû Dâvûd, "Eymân ve'n-nüẕûr", 15; Nesâî, "Zekât", 44). Halbuki İbn Sa'd onu 1,5 Hişâm müddüne eşitler.

İbnü'r-Rif'a, Muhibbüddin etTaberî'ye ait olup Resûl-i Ekrem'in müddüne göre ayarlandığı söylenen bir ahşap müddün 173g (dolayısıyla sâın 693g) Mısır dirhemi ağırlığında Saîd arpası aldığını görmüştür. Başkadı İmâdüddin Abdurrahman b. Abdülalî İbnü's-Sükkerî'nin (ö. 624/1227) Peygamber sâını 2 vasat Mısır kadehine eşit saydığına dair bir haberi de aktardıktan sonra gerek adı geçen müddün gerekse Hz. Peygamber'in müddüne göre ayarlandığı ileri sürülen diğerlerinin iki tanesinin kaldırdığı ağırlığın bu kadehin kapasitesini aştığını gözlemiştir. İbnü'r-Rif'a, tayin edildiği Mısır Eyyûbî Dârülhisbesi'n-deki, üzerinde Hz. Peygamber'in sâına göre ayarlandığı yazısı bulunan 18 Rebîülevvel 591 (2 Mart 1195) tarihli bir ölçeğin 337 dirhem su aldığını da açıklar (el-Îżâḥ ve't-tibyân, s. 65-68, 73-75). Onun metrik değerini Mahmûd Bek 1,04279, E. de Zambaur 1,15, Walther Hinz 1,053125 litre olarak hesaplar. Bunun 2 Peygamber müddüne eşit bir ölçek veya Mısır kadehi olduğu yahut üzerindeki kaydın aksine Hz. Ömer'in müddüne göre ayarlandığı ihtimalleri de düşünülebilir.

Kahire muhtesibliği yapması dolayısıyla Dârülıyâr'ı da yöneten ve değerlendirmesinde muhtemelen İbnü'r-Rif'a'nın sözünü ettiği ölçeği esas alan Şâfiî âlimi Ebü'l-Abbas Necmeddin Ahmed b. Muhammed el-Kamûlî (ö. 727/1327) Peygamber sâının hacmini 2 Kahire kadehi (= 4 müd = 2,75 litre) olarak ölçmüştür. Zekeriyyâ el-Ensârî de (ö. 926/1520) aynı değeri verir. Takıyyüddin es-Sübkî (ö. 756/1355) zamanında söz konusu sâ' 1œ kadehe eşitti. Hatîb eş-Şirbînî de (ö. 977/1570) bunu doğrular. Abdülbâkī b. Yûsuf ez-Zürkānî'ye göre 1632-1678 yılları arasındaki dönemde 4 müdlük sâ' 1g Mısır kadehine tekabül ediyordu. Hanefî âlimi İbn Âbidîn 1226

(1811) yılında ölçtüğü sâı 3g sümniyyeye yakın bulmuştur. Ayrıca Irak sâının 2g Mısır kadehine (= 2g × 445v dirhem = 1040 dirhem) veya 2b Mısır kadehine tekabül ettiğini ve 1,5 Şam rıtlı civarında, yani tam olarak 910 örfî dirhem yahut 1040 şer‘î dirhem buğday aldığını rivayet etmektedir (Reddü’l-muḥtâr, I, 107; II, 76-77; ayrıca bk. Abdülganî b. Tâlib el-Meydânî, I, 152, 160-161). Ali Paşa Mübârek bunların hepsinin istiap hacminin 2,75 litre olduğunu ileri sürerken Mahmûd Bek, Kamûlî ve Sübkî’nin verdiği değerlerin metrik karşılıklarını sırasıyla 4,247 litre ve 3,94364 litre hesaplayarak 4,17116 litrelik bir ortalamaya ulaşır. Alfred Bel’in, fukaha tarafından sâın değerinin her biri 128 Mekke dirhemi ağırlığındaki 26b rıtla eşdeğer sayıldığı yönündeki iddiası hesap hatasından kaynaklansa gerektir. Ayrıca Peygamber sâı yüzyıllarca 2 kısta denk tutulmuştur (Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, s. 26; Muhammed b. Abdülbâkī ez-Zürkānî, I, 136).

Muhammed b. Ahmed el-Makdisî 5g rıtllık Hicaz sâını mekkûkün üçte birine denk sayar. Matematikçi Ebü’l-Vefâ el-Bûzcânî ise (ö. 388/998) Hicaz sâını 5 rıtllık keyleceye (5 × 408 = 2040 gr.) eşitlerken İbn Hazm (ö. 456/1064) Peygamber sâının hacminin 2 Basra veya 1 Bağdat keylecesini biraz aştığını bildirir. Nevevî de

onun karşılığını 2 keylece (= 5g rıtl) olarak verir. Takıyyüddin el-Fâsî, 569 (1173-74) yılına ait Zebîd sâının IX. (XV.) yüzyılın başlarında kullanılan çeyrek Mekke müddüne, Tâif sâının da yaklaşık yarım Mekke müddüne denk geldiğini söyler. XX. yüzyılın başlarında Lahsâ sâının 2 semîn (yaklaşık 5,5 rıtl) hacminde olduğu bildirilmektedir.

Merînî Emîri Ebû Yûsuf Ya‘kūb b. Abdülhak el-Mansûr zamanına (1258-1286) ait olup Fas’ta X. yüzyıla kadar kullanılan sâ‘ 4 Peygamber müddüne eşittir. Onun halefi Ebû Ya‘kūb Yûsuf en-Nâsır 693 (1294) yılında sâ‘ları Hz. Peygamber’in müddüne göre yeniden ayarlatmıştır. Tâcülârifîn el-Bekrî, Peygamber sâının Hafsîler zamanında 2 Tunus sâına, 1024 (1615) yılında 3,2 Kayrevan sâına karşılık geldiğini söyler. Dolayısıyla müd de denen Tunus sâının ölçtüğü ağırlık 2b şer‘î rıtl olur. Robert Brunschvig bunun hacmini 1,466 litre hesaplar. Onun rıtl için verdiği 380,98 gr. (= 128 dirhem × 2,975 gr.) esas alındığında söz konusu sâın / müddün kaldırdığı buğdayın ağırlığı (2b × 380,98 =) 1,015946 kg. olarak bulunur. Tunus

hükümeti 12 Ocak 1895 tarihli kanunla sâın hacmini 3,35 litre diye belirlemiştir. Üzerlerine nakşedilmiş yazılardan Zeyd b. Sâbit'in sâına göre ayarlandıkları anlaşılan bazı Mağrib sâ'larının hacimleri ve üretim tarihleri şöyledir: 3,75 litre (1050 / 1640), 3,005 litre (Cemâziyelevvel 1072 *Ocak 1662) ve 3,004 litre (25 Muharrem 1124* 4 Mart 1712) (Pascon, XVI [1975], s. 43, 47, 59, 67).

Fransa Ticaret Odası bülteninde kaydedilen bilgilere ve Osmanlı Düyûn-ı Umûmiyye İdaresi verilerine dayanan George Young'a göre 1890'larda Berberistan'da kullanılan Osmanlı sâının hacmi 12,75 İstanbul kilesidir. VI. (XII.) yüzyılda Musul sâı 15 Bağdat rıtlı (= 15 × 408 = 6,12 kg.) buğday alırdı. Bu ise Makdisî'nin sözünü ettiği Musul mekkûküyle aynı şey olmalıdır. XVII. yüzyılda Evliya Çelebi'nin verdiği bilgilerden Sâve sâının ölçtüğü ağırlık için şu eşitlik elde edilir: 1 sâ' = 2 müd = 4 men = 8 rıtl = 1040 dirhem = 34320 arpa. Bunun metrik karşılığı 3,264 kg. civarındadır. M. Sâlim Tarâvne, XIX. yüzyılın ikinci yarısı ile XX. yüzyılın başlarında Belkā sâının 2 Nablus rıtlına, Azîz sâının onun 1,5 katına tekabül ettiğini söyler. Bunların metrik karşılıklarını da 6 ve 9 kg. olarak verir.

## BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü Lugāti't-Türk Tercümesi, III, 225, 418; v. Soden, AHW, III, 1134, 1255; W. F. Arndt - F. W. Gingrich, A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature, Chicago-London 1979, s. 745; Ch. T. Lewis - Ch. Short, A Latin Dictionary, Oxford 1993, s. 1635; Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut 1403/1983, III, 311; IV, 142; İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989, II, 422; Ebû Yûsuf, Kitâbü'l-Ḫarâc (Abdülazîz b. Muhammed er-Rahbî, Fıḳhü'l-mülûk ve miftâḥu'r-ritâc içinde, nşr. Ahmed Abîd el-Kübeysî), Bağdad 1973, I, 372; Yahyâ b. Âdem, Kitâbü'l-Ḫarâc (nşr. Ahmed M. Şâkir), Lahor 1974, s. 166-167; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Kitâbü'l-Emvâl (nşr. Muhammed İmâre), Beyrut-Kahire 1409/1989, s. 617-629; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VIII, 491; Epiphanius, Epiphanius' Treatise on Weights and Measures: The Syriac Version (ed. J.

E. Dean), Chicago 1935, s. 13, 41, 137, 138; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtîḥu'l-ʿulûm, Beyrut 1411/1991, s. 25-26; Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî, el-Menâzilü's-sebʿ (nşr. Ahmed Selîm Saîdân, Târîḫu ʿilmi'l-ḥisâbi'l-ʿArabî içinde), Amman 1971, s. 304, 306; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 98-99, 145; İbn Hazm, el-Muḥallâ, V, 245; Serahsî, el-Mebsûṭ, III, 90; İbnü'l-Esîr, et-Târîḫu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye bi'l-Mevṣıl (nşr. Abdülkādir Ahmed Tuleymât), Kahire 1382/1963, s. 130; Nevevî, Tehẕîb, II/2, s. 100; İbnü'r-Rifʻa, el-Îżâḥ ve't-tibyân fî maʿrifeti'l-mikyâl ve'l-mîzân (nşr. M. Ahmed İsmâil el-Hârûf), Dımaşk 1400/1980, s. 65-68, 73-75; Takıyyüddin İbn Teymiyye, el-Ḳavâʿidü'n-nûrâniyyetü'l-fıḳhiyye (nşr. Abdüsselâm M. Ali Şâhin), Beyrut 1414/1994, s. 62; Takıyyüddin el-Fâsî, Şifâʾü'l-ġarâm (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, II, 432; Zekeriyyâ el-Ensârî, Fetḥu'l-vehhâb, Beyrut 1418/1998, I, 198; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, I, 383; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IV, 381; Muhammed b. Abdülbâkī ez-Zürkānî, Şerḥu'z-Zürḳānî, Beyrut 1411, I, 136; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, I, 107; II, 76-77; Abdülganî b. Tâlib el-Meydânî, el-Lübâb (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1381/1961, I, 152, 160-161; Ali Paşa Mübârek, el-Mîzân fi'l-aḳyise ve'l-mekâyîl ve'l-evzân, Kahire 1309, s. 87-94; Ahmed b. Hâlid es-Selâvî, el-İstiḳṣâ (nşr. Caʻfer en-Nâsırî - Muhammed en-Nâsırî), Dârülbeyzâ 1954, II, 90-91; G. Young, Corps de droit ottoman, Oxford 1906, IV, 374; Delîlü'l-Ḫalîc (Coğrafya), II, 849; W. Hinz, Islamische Masse und Gewichte, Leiden 1955, s. 45-46, 51; M. Sâlim et-Tarâvne, Târîḫu mıntıḳati'l-Belḳāʾ ve Maʿân ve'l-Kerek: 1281-1337 h./1864-1918 m., Amman 1992, s. 222-224; Mahmoud Bey, "Le système métrique actuel d'Egypte", JA, I (1873), s. 79-80; M. H. Sauvaire, "Matériaux pour servir à l'histoire de la numismatique et de la métrologie musulmanes", a.e., VII (1886), s. 394-417; R. Brunschvig, "Sur les mesures tunisiennes de capacité au commencement du XVIIe siècle", Annales de l'institut d'études orientales, III, Alger 1937, s. 79-81, 82, 86; Abdülmuhsin el-Hüseynî, "İḫtilâfü'l-ʿIrâḳıyyîn ve'l-Medeniyyîn fî taḳdîri's-ṣâʿi'n-nebevî", Câmiʿatü'l-İskenderiyye Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, XVI, İskenderiye 1962, s. 129-181; Mustapha El Habib, "Notes sur deux mesures d'Aumone", Hespéris Tamuda, X/3, Rabat 1969, s. 263-272; P. Pascon, "Description des mudd et Ṣāʿ Maghribins", a.e., XVI (1975), s. 43, 47, 59, 67, 76; M. Ahmed İsmâil el-Hârûf, "eṣ-Ṣâʿ fi'ş-şerîʿa ve'l-ḥaḍâreti'l-İslâmiyye", Mecelletü Külliyyeti'ş-şerîʿa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, III/3, Mekke 1397-98, s. 120-134; Mahmûd Ferve, "el-Meḳāyîs

ve’l-mevâzîn ve’l-mekâyîl fî Tûnis ḫılâle’l-ḳarneyn eş-şâmin ve’t-tâsiʿ ʿaşer”, el-Mecelletü’t-târîḫiyyetü’l-ʿArabiyye li’d-dirâsâti’l-ʿOs̱mâniyye, sy. 7-8, Zağvân 1993, s. 251-252, 253, 256, 258, 259, 266; M. Vekov, “Maßeinheiten in den Bulgarischen Ländern vor der Einführung des Metrischen Maßsystems”, Bulgarian Historical Review, XXVI/1-2, Sofia 1998, s. 132; Pakalın, III, 73; E. de Zambaur, “Ḳafīz”, EI, II, 622; Alfred Bel, “Ṣāʿ”, a.e., IV, 1; “Ṣāʿ”, Mv.F, XXVI, 304-309.

Cengiz Kallek

# SAADET

(السعادة)

Sözlükte “kısmetli ve talihli olmak, uğurlu gelmek” anlamındaki sa‘d kökünden isim olan saâdet kelimesi kısaca “talih, uğur, bereket” kelimeleriyle karşılanmakta, saadetin karşıtının şekāvet (talihsizlik, bedbahtlık) olduğu belirtilmekte, bu bağlamda saadet “iyi ve hayırlı olana ulaşma, Allah’ın kişiye bereket ihsan etmesi, onu mutlu kılması” şeklinde tanımlanmaktadır (Râgıb el-İsfahânî, “sʿad” md.; Lisânü’l-ʿArab, “sʿad” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “sʿad” md.; Kāmus Tercümesi, “sʿad” md.; Ahmed Rızâ, III, 153). Saadet ve şekāvetin açıklanmasında mutlaka dış bir varlığın etkisi, bu mânada şans ve kısmet söz konusu edilmektedir. İslâm’dan önceki dönemde bu tesir genellikle yıldızlar, zaman (dehr) gibi astroloji ve mitolojiye ait birtakım sanal güçlere bağlanırken İslâm’a göre saadet ve şekāvet konusunda Allah’tan başka varlıkların ve olayların etkisi olsa da bunlar birer araçtan ibaret olup asıl ve nihaî sebep Allah’ın ilim, irade ve kudretidir. İslâm öncesi Arap edebiyatında ve klasik sözlüklerde saadet ile aynı kökten kelimeler daima “iyi şans, uğur, talih, kurtuluş vesilesi” gibi anlamlara gelen kelimelerle karşılanmış; İslâmî dönemde bu kavrama ahlâkî, felsefî ve dinî / uhrevî mânalar yüklenerek bu alanların temel terimlerinden biri haline getirilmiştir (Aydın, Erzurum Yüksek İslâm Enstitüsü Yıllığı, s. 9-11; Bircan, s. 15-17).

Kur’ân-ı Kerîm’de saadet kelimesi yer almamakta, Hûd sûresindeki âyetlerde (11/105-108), şekāvet kavramıyla birlikte fiil ve isim olarak geçmektedir. Bu âyetlerde insanların mahşerde yargılanmak üzere bir araya getirilecekleri bildirildikten sonra kiminin bedbaht (şakī), kiminin mutlu (saîd) olacağı, bedbaht olanların ateşe atılacakları, orada sonsuza kadar ah edip inleyecekleri, mutlu olanların cennete konulacakları ve orada bitmeyen bir lutfa kavuşacakları ifade edilmektedir. Bunun yanında

Kur’an’da hasene, tayyib, rızık, hayır, felâh gibi hem dünyevî hem uhrevî saadete; yine fevz, necat, sürûr gibi özellikle uhrevî saadete işaret eden başka kelimeler sıkça geçer. Âhiretteki bedbahtlık ve yaşanacak acılar için

hüsran, hızy, hüzün, havf, azap gibi kavramlar kullanılmıştır. Kur’an’da uhrevî mutluluğu iman, sâlih amel, takvâ, ihsan gibi olumlu nitelik ve davranışlara sahip olanların hak edeceklerini anlatan çok sayıda âyet bulunmaktadır.

Saadetle ilgili Kur’ân-ı Kerîm’deki saadetle ilgili kavramlar hadislerde de yer almaktadır. Ayrıca saadet kelimesi hem dünyevî hem uhrevî mutluluk bağlamında kullanılmıştır. Buna göre erdemli eş, rahat bir mesken, değerli binek (Müsned, I, 168) ve iyi komşu (Müsned, III, 407) kişi için saadet kaynağıdır. Yine kadere rızâ (Tirmizî, “Ḳader”, 15), ömrün uzun olması (Müsned, III, 332), fitnelerden uzak durma (Müsned, I, 327; Ebû Dâvûd, “Fiten”, 2), başkalarının hatasından ders çıkarma da (Müslim, “Ḳader”, 3; İbn Mâce, “Muḳaddime”, 7) saadet sebepleri olarak gösterilmiştir. Hz. Peygamber, bir cenaze merasimi sırasında yaptığı konuşmada her insanın cennet veya cehennemdeki yerinin belirlenmiş, mesut mu bedbaht mı olacağının yazılmış olduğunu söylemiş, “Saadet ehline saadet kazandıran ameller, bedbaht olacaklara da bedbaht edecek işler kolaylaştırılacak” dedikten sonra bunu insanların iradelerine bağlayan Leyl sûresindeki âyetleri (92/5-10) okumuştur (Müsned, I, 29; Buhârî, “Cenâ˒iz”, 83; Müslim, “Ḳader”, 6). Tam bir samimiyetle “lâ ilâhe illallah” diyenler kıyamet gününde Resûlullah’ın şefaati sayesinde en üstün saadeti kazanacaktır (Müsned, II, 373; Buhârî, “˓İlim”, 33).

Ahlâkın gayesinin saadet olduğunu kabul eden saadetçi (eudaimonist) anlayışa göre her insan mutlu olmayı hayatın biricik amacı sayar. Ancak saadetin ne olduğu konusunda değişik anlayışlar söz konusudur. Eflâtun’a göre mutluluk doğruluk ve adaletten, mutsuzluk da ölçüsüzlük ve adaletsizlikten doğar (Devlet, s. 130 vd.; Bircan, s. 25-26). Epikür saadeti ruhî haz ve dinginlikte görürken Stoacılar en yüksek iyinin erdem, saadetin de erdemin sonucu olduğunu söylemiş, bunun dışında haz, mal, şeref, hatta sağlık gibi hususların saadetle doğrudan ilgisinin bulunmadığını öne sürmüştür. Aristo mutluluğu insanın ulaşmak istediği en son amaç kabul etmekte, ancak mutluluğun anlayışa göre değişeceğini belirtmektedir. Meselâ hastaya göre mutluluk sağlık, fakire göre zenginliktir. Ne var ki, maddî hazlar duyulara hitap ettiğinden değişkendir ve bunlar en yüksek gaye olamaz. İnsan akıl sahibi bir varlık olduğuna göre davranışları ne kadar mâkul ise o kadar mutlu olacaktır. Buna göre mutluluk ruhun akla

uygun davranışı ya da ruhun fazilete uygun herhangi bir davranışıdır (ʿİlmü'l-aḫlâḳ, II, 351-352). Çünkü insanın bütün değerli faaliyetlerinin iki kaynağından biri fazilet, diğeri akıldır. Akıl sadece insana ait bir özellik sayıldığından yaşanması mümkün olan en mutlu hayat düşünce ve idrak hayatıdır (a.g.e., II, 357). Düşünce hayatı şehvet, öfke gibi kötülük kaynağı duygular tarafından kirletilmesi mümkün olmayan bir hayattır. Aklını en iyi biçimde kullanan ve kendini tamamen düşünceye veren kimse filozof olduğuna göre en mükemmel mutluluğa filozoflar sahiptir (a.g.e., II, 365).

Kant ve onu izleyen düşünürlerin tasnifine göre bütün ahlâk düşünceleri amaç güden (teleolojik) ve amaç gütmeyen (deontolojik) olmak üzere ikiye ayrılmakta, ilkine mutluluk ahlâkı, ikincisine ödev ahlâkı denilmekte, Kant'tan önceki ahlâk anlayışları çoğunlukla birinci grup, Kant ve onu izleyenlerinki ikinci grup içinde gösterilmektedir. İlkinde ödev mutluluk için yapılır; dolayısıyla mutluluk amaç, ödev ise araçtır. Kant bu anlayışı ödevi saadete ulaştırma şartına bağladığı, dolayısıyla ahlâkı amaç olmaktan çıkarıp araç haline getirdiği gerekçesiyle eleştirmiştir. Ahlâkta deneysel ve duyusal amaç fikrine karşı çıkan Kant'a göre mutlu olmak, haz duymak, fayda sağlamak vb. için yapılan bir fiil kötü olmasa bile ahlâkî sayılmaz, zira bunlar aklın değil tabiatın talepleridir (Pratik Aklın Eleştirisi, s. 103; Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi, s. 5, 69-70). Ödev başka hiçbir gayeye vasıta kılınamayacak ölçüde değerli ve yücedir. Şu halde ödevi bir amaç için değil ahlâk kanununa saygıdan dolayı yapmalıyız (Pratik Aklın Eleştirisi, s. 103; Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi, s. 5, 69-70). Ahlâk kendimizi nasıl mutlu kılacağımızın öğretisi değil mutluluğa nasıl lâyık olmamız gerektiğinin öğretisidir. Fakat din de işin içine katıldığında mutluluğa lâyık olmama durumuna düşmekten sakındığımız ölçüde mutluluktan pay alma umudu da doğar. Mutluluktan pay almamız ise ancak Allah'ın varlığı, özgürlük ve ruhun ölümsüzlüğü fikrini benimsemekle mümkün olur. En yüksek iyinin gerçekleşmesi, yani faziletli insana hak ettiği mutluluğun verilmesi ümidi bu üç prensibe inanmayı gerekli kılar (Pratik Aklın Eleştirisi, s. 134-147, 154).

İslâm'ın ahlâk telakkisi ve âhiret inancının yanında antik felsefenin de etkisiyle saadet konusu İslâm felsefesinin ana temalarından biri olmuştur. İlk İslâm filozofu Yaʿkūb b. İshak el-Kindî, saadeti felsefî bir problem olarak incelemese de insanın keder ve mutsuzluktan kurtulup kalıcı saadete

ulaşmasının yollarını gösterdiği Risâle fi'l-ḥîle li-defʿi'l-aḥzân adlı eserinde mutluluğa ulaşmak için duyu hazları ve geçici hevesler yerine akla uygun yaşamak gerektiğini söyler. Çünkü aklî ve mânevî hazlar sürekli, maddî hazlar geçicidir (Üzüntüden Kurtulmanın Yolları, s. 9, 16). Benzer görüşler Ebû Bekir er-Râzî'den Nasîrüddîn-i Tûsî ve Kınalızâde Ali Efendi'ye kadar sonraki müslüman düşünürler tarafından da bazı farklılıklarla tekrarlanmıştır (a.g.e., neşredenin takdimi, s. 23-42).

İslâm felsefesi tarihinde mutluluk konusu, ahlâk felsefesinin temel meselelerinden biri olarak ilk defa geniş biçimde Fârâbî tarafından incelenmiştir. Fârâbî, el-Medînetü'l-fâżıla'da (s. 66) saadeti "insan nefsinin maddeye muhtaç olmayacak şekilde yetkinliğe ulaşması" diye tanımladıktan sonra bilgi ve erdemlerle yetkinlik kazanmış insan aklının faal akılla bağlantı kurmak suretiyle mutluluğa eren nefsin artık faal aklın sadece bir derece altında bulunacağını belirtmektedir. Aristo gibi Fârâbî de mutluluk ahlâkını işlediği et-Tenbîh ʿalâ sebîli's-saʿâde'ye hayatta her insanın en son gayesinin mutluluk olduğunu ifade ederek başlar. Fakat insanlar gerçek mutluluğun ne olduğu konusunda yanılgıya düşerler ve bazan serveti, bazan da başka bir amacı mutluluk sanırlar. Esasen hangi türden olursa olsun insanların yetkinlik saydığı her gaye birer hayır kabul edildiği için arzulanır. Pek çok gaye varsa da bunların en değerlisi ve en yetkini mutluluktur; mutluluk başka hiçbir amaca araç olmayıp kendisi bizâtihi amaçtır. Bu sebeple mutluluk bütün amaçların yahut hayırların en yücesi ve en yetkinidir (Fuṣûlü'l-medenî, s. 133-134, 163). Fârâbî'ye göre insan nefsi akıl, şehvet ve öfkeden ibaret üç temel güce sahiptir. Mutluluğa bu güçlerden her birinin kendine özgü erdemlerle donatılmasıyla ulaşılır. İnsan düşünen canlı olduğuna göre aklın erdemi de sağlıklı düşünmedir ve insanı mutlu kılacak olan şey engin bir düşünce hayatıdır (a.g.e., s. 128). Ayrıca mutluluk için pratik de gereklidir. İradeli fiiller içinde insanı mutlu kılacak olan sadece güzel fiillerdir. Ancak gerek bu fiiller gerekse bunların kaynağı sayılan ahlâkî erdemler bizâtihi hayır değil mutluluğa

ulaştırmaları sebebiyle hayırdır (el-Medînetü'l-fâżıla, s. 19). Mutluluk aynı zamanda toplumun da son amacıdır. Bu amaç erdemli devlet (el-medînetü'l-fâzıla) halkının dayanışma ve yardımlaşmasıyla gerçekleşir. Bu konuda biri geçici dünya hayatına, diğeri ebedî hayata yönelik iki tür yetkinlik söz konusudur. İlki ahlâkî erdemlerin gelişmesiyle oluşan bir tür hazırlayıcı

yetkinlik, ikincisi mutlak hayır olan ve yalnız kendisi için istenen en yüksek saadettir. Böylece Fârâbî en yüksek saadetin ölümden sonra gerçekleşeceğine inanmaktadır (özellikle bk. a.g.e., s. 102; Fuṣûlü'l-medenî, s. 78, 161). Ayrıca nefsin bedende mahpus olduğu ve ancak oradan kurtulduktan sonra tam mutluluğa kavuşacağı şeklinde eski dünyadan intikal eden görüş diğer müslüman düşünürler gibi Fârâbî tarafından da benimsenmiştir. Erdemli kişi yaşamayı bu saadete götüren bir fırsat saydığı için ister (Fuṣûlü'l-medenî, s. 153; el-Cemʿ, s. 35-37).

Mutluluk en yüksek hayır ve en büyük fazilet olduğu için bizâtihi amaç sayılması gerektiği konusunda Fârâbî gibi düşünen İhvân-ı Safâ, onu dünyevî ve uhrevî olmak üzere ikiye ayıran geleneksel İslâmî telakkiyi sürdürmüştür. Dünyevî mutluluk, her varlığın en iyi durumda en mükemmel gayeye doğru ilerlerken en uzun süre yaşaması, âhiret mutluluğu ise her nefsin yine en iyi durumda en yetkin gayeye doğru yükselerek ebediyen varlığını sürdürmesidir. İhvân-ı Safâ hayrı üstün ahlâk, şerri de kötü ahlâk diye nitelerken hayrı mutlulukla özdeş saymıştır. Buna göre mutluluk iyi ahlâk, mutsuzluk kötü ahlâktan ibarettir. İnsan arzu ve eğilimlerini kendi iradesiyle yönlendirirse övgüye değer bir varlık haline gelir; irade ve ihtiyarını akıl ve düşüncesinin yönetimine verirse erdemli, hakîm veya filozof sayılır; iradesini akıl ve düşüncesini prensiplerle uyumlu kılması ise onun sevaba lâyık bir varlık olmasını sağlar (Resâʾil, I, 318-319). Şu halde hayır ve saadete irade, akıl ve dinin uyuşmasıyla ulaşılır.

İbn Sînâ da selefi Fârâbî gibi mutluluğu, günlük dildekinden farklı olarak dinî-metafizik bir yetkinliğe ulaşmış insanın duyduğu en yüksek derecede haz olarak düşünmüştür. Akıl gücünün yetkinleşmesi sayesinde ulaşılan bu mutluluk karşısında bedenî hazlar hiçbir değer taşımaz ve hemen hemen ilgilenmeye bile değmez (eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât (1), s. 423). Mutluluk aklî ve ruhî bir olgu olduğuna göre insanın olgunlaşması ve mutluluğa ermesinin temel şartı bilgi ve hikmettir. Ancak fazilet sayılan fiilleri yapmadan sırf nazarî akıl veya bilgi gücüyle mutluluğun elde edilmesi imkânsızdır. Şu halde her iş ve davranış bu amaca yönelik olmalıdır. Bu sayede nefis ten kafesinden, madde bağından sıyrılarak faal akılla ilişki kurabilir; mutluluk da bundan başka bir şey değildir (a.g.e., s. 369-370). Böylece İbn Sînâ da diğer İslâm ahlâkçıları gibi ahlâkî arınma ve erdemler kazanmayı ruhun kendi yetkinliğine ulaşmasının zorunlu şartı saymaktadır. Fakat hastanın

yediklerinden tat almaması gibi ahlâkî kötülüklerle kirlenmiş olan ruhlar da asıl yetkinlik ve saadetten habersizdir, bu sebeple âhiret saadetinden yoksun kalır. Buna karşılık nefsin nazarî ve amelî gücünü geliştirerek saadete liyakat kazanmış olanlar âhirette bütün lezzetlerin en değerli ve en şereflisi olan saadeti tadacaktır (a.g.e., s. 427-428).

İbn Miskeveyh mutluluğu "bütün şeylerin en lezzetlisi, en yüce, en değerli ve en açık seçik olanı" diye nitelemiş, onun bayağı lezzetlerden çok farklı olduğunu belirtmiştir. Mutluluğun verdiği lezzetler aklî ve etkin, diğerleri ise duyusal ve hayvanîdir. Bunlar kısa süreli olup verdikleri mutluluk da çabucak geçer. Buna karşılık aklî lezzetler insana özgü olduğu için değişken değildir, eleme dönüşmez, süreklidir, tamdır ve nihayet ilâhîdir (Tehẕîbü'l-aḫlâḳ, s. 96-102). İbn Miskeveyh -muhtemelen zamanının sûfîlerini kastederek-bazılarının, bilme yeteneğini kullanmadan aklı ihmal ederek münzevî bir hayatla mutlu olunacağını iddia ettiklerini belirtmekte ve bunu kesinlikle reddetmektedir. Ona göre mutlu olmanın temel şartı hikmet derecesine erişip bu alanda sürekli yükselmektir. Asıl ve tam mutluluk ise ölümle birlikte bu dünyadan kurtulup ulu yaratıcıya kavuşmakla gerçekleşir. "Yaptıklarına karşılık olarak onlar için ne mutluluklar saklandığını hiç kimse bilemez" meâlindeki âyette (es-Secde 32/17) ve, "Orada -âhirette- öyle bir şey vardır ki onu ne göz görmüş ne kulak işitmiş ne de bir insan zihni tasavvur edebilmiştir" anlamındaki kutsî hadiste (Buhârî, "Bedʾü'l-vaḥy", 8, "Tevḥîd", 35; Müslim, "Cennet", 4, 5) bu en ileri derecedeki saadete işaret edilmiştir (a.g.e., s. 94-95).

Diğer birçok konuda olduğu gibi mutluluk konusunda da döneminin kültürel birikimini çok iyi değerlendiren Gazzâlî, bu husustaki düşüncesini geliştirirken Kur'an ve Sünnet'in yanında tasavvuf ve felsefeden geniş ölçüde yararlanmıştır. Nitekim her şeyin lezzetinin kendi tabiatına uygun yetkinliğe ulaşmakta olduğunu belirtirken Aristo felsefesinden İslâm düşüncesine intikal eden anlayışı devam ettirmiştir. Bununla birlikte Gazzâlî kalbin lezzetinin ve en yüksek saadetin mârifetullahta olduğuna dikkat çekerek tasavvufa yükselir (İḥyâʾ, IV, 254-255). Aynı şekilde özellikle bir mutluluk unsuru sayılması bakımından güzellik üzerinde dururken Eflâtun'un güzellik idesini hareket noktası olarak almış, bu düşünceyi de yine mârifetullaha bağlamıştır (a.g.e., IV, 260-261). Gazzâlî'ye göre bir amacın tam iyi olabilmesi için lezzet ve güzelliğin

yanında fayda unsurunu da taşıması gerekir. Bir fiil bunların üçünü de içeriyorsa o fiil mutlak hayır, ikisini veya sadece birini sağlayabilecek nitelikteyse nisbî hayırdır (a.g.e., IV, 86-87; Mîzânü'l-ʿamel, s. 3, 97, 117-119). Bütün fiillerin en son gayesi, bütün faydaların kendisine yöneldiği en üstün fayda ise âhiret saadetidir. Diğer bütün erdemlerin ve imkânların faydalı sayılabilmesi bu son gayeye vasıta olmasına bağlıdır (İḥyâʾ, IV, 89-91; Mîzânü'l-ʿamel, s. 110-113). Gazzâlî de öteki İslâm ahlâkçıları gibi ilim ve hikmetten duyulan aklî hazzın diğer bütün hazlardan üstün olduğunu yine onların gerekçelerine dayanarak savunmuştur. Aklî hazların en değerlisi bilginin verdiği haz, bilginin en değerlisi de mârifetullahtır; mârifetullahın insan için mümkün olan en yüksek derecesine ancak âhirette ulaşılabilir (İḥyâʾ, II, 25-26; III, 85, 242-245; Mîzânü'l-ʿamel, s. 3-4, 119; Mişkâtü'l-envâr, s. 10-12). İnsan doğal olarak güzelliği sever, çirkinlikten hoşlanmaz. Güzelliğin derecesi bilgi, erdem ve amellerdeki yetkinlik seviyesine göre değişir. En yetkin varlık Allah olduğuna göre mutlak güzel olan da O'dur. İnsan için gerçek yetkinlik ve güzellik, dolayısıyla tam mutluluk Allah'a yönelmededir. Hadis olduğu söylenen bir rivayette yer alan, "Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanınız" ifadesinde kastedilen şey budur. Ancak Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanıp O'na mümkün olan en ileri derecede yaklaşmak âhirette mümkün olacaktır. Böylece insan, güzelliği ve ondan doğan mutluluğu da en ileri derecede âhirette tadacaktır (İḥyâʾ, IV, 139; Mîzânü'l-ʿamel, s. 102-108).

İslâm âlimleri ve düşünürleri saadeti kesin biçimde bedensel hazlardan ayırarak asıl saadetin aklî ve mânevî bir haz olduğu, bilgi ve erdemle yetkinleşmiş ruhun bu dünyada saadeti eksik de olsa tadabileceği, bununla birlikte en yüksek saadetin ölümden sonra gerçekleşeceği noktasında birleşmiş, bunu da ittisal, likā, teşebbüh, tahalluk gibi Allah'a yakınlık mertebesini gösteren kavramlarla irtibatlandırmıştır. Müslüman âlim ve düşünürler

bütün zihinsel ve bedensel, bireysel ve sosyal faaliyetlere insanı iki dünyanın saadetine ulaştırmaya elverişli olup olmadığı ölçüsüne göre değer yüklemişlerdir. Bu durum, çok farklı konulara dair kitapların başlıklarında saadet kelimesine yer verilmesinde görülmektedir. Fârâbî'nin felsefenin başlıca konularına dair et-Tenbîh ʿalâ sebîli's-saʿâde'si (nşr. Ca'fer Âl-i Yâsîn, Beyrut 1405/1985), Ebü'l-Hasan el-Âmirî'nin felsefe ve ahlâk

konularını işlediği es-Saʿâde ve’l-isʿâd’ı (nşr. Ahmed A. Atıyye, Kahire 1991), Ebû Sehl el-Mesîhî’nin dinî ve felsefî konulara dair ʿUnvânü’s-saʿâde’si (İÜ Ktp., AY, nr. 321), Râgıb el-İsfahânî’nin akaid, ahlâk ve tasavvuf konularındaki Tafṣîlü’n-neşʾeteyn ve taḥṣîlü’s-saʿâdeteyn’i (Beyrut 1988), Nâsır-ı Hüsrev’in ahlâka dair Saʿâdetnâme’si (Berlin 1961), Yûsuf Has Hâcib’in ahlâk ve siyasete dair Kutadgu Bilig adlı eseri, Gazzâlî’nin ahlâk ve tasavvufa dair Kimyâ-yı Saʿâdet’i (Tahran 1352), Alemüddin es-Sehâvî’nin Arap edebiyatıyla ilgili Sifrü’s-saʿâde ve sefîrü’l-ifâde’si (Dımaşk 1983), İbn Kayyim el-Cevziyye’nin akaid konularıyla ilgili Miftâḥu dâri’s-saʿâde’si (Beyrut 1414/1994), Fîrûzâbâdî’nin hadis konusundaki Sifrü’s-saʿâde’si (Beyrut 1986), Taşköprizâde’nin ilimler ansiklopedisi Miftâḥu’s-saʿâde ve miṣbâḥu’s-siyâde’si (nşr. Ali Dehrûc, Beyrut 1998), Ali b. Muhammed Acrî’nin itikad, ibadet ve muâmelât konularına dair Miftâḥu’s-saʿâde’si (San‘a 1424/2003), saadeti ortak başlık olarak taşıyan eserlerden bazılarıdır.

## BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, “sʿad” md.; a.mlf., “Saâdet”, İA, X, 1-2; Müsned, I, 29, 168, 327; II, 373; III, 332, 407; Eflâtun, Devlet (trc. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz), İstanbul 1985, s. 130 vd.; Aristoteles [Aristo], ʿİlmü’l-aḫlâḳ (trc. Ahmed Lutî es-Seyyid), Kahire 1343/1924, I, 167-170, 175-176, 202, 205, 212-213, 218; II, 351-352, 357, 359, 365; Ya‘kūb b. İshak el-Kindî, Üzüntüden Kurtulmanın Yolları: el-Hîle li-def‘i’l-ahzân (nşr. ve trc. Mustafa Çağrıcı), İstanbul 1998, s. 9, 16, ayrıca bk. neşredenin takdimi, s. 23-42; Fârâbî, el-Medînetü’l-fâżıla, Kahire, ts. (Matbaatü’n-Nîl), s. 19, 66-67, 74-78, 102; a.mlf., Taḥṣîlü’s-saʿâde (nşr. Ca‘fer Âl-i Yâsîn), Beyrut 1403/1983, s. 92-94; a.mlf., et-Tenbîh ʿalâ sebîli’s-saʿâde, Haydarâbâd 1346, s. 15-17; a.mlf., Fuṣûlü’l-medenî (nşr. ve trc. D. M. Dunlop), Cambridge 1961, s. 78, 128, 131, 133-134, 153-154, 161, 163; a.mlf., el-Cemʿ beyne reʾyeyi’l-ḥakîmeyn (nşr. Ahmed Nâci Cemâlî, el-Mecmûʿ içinde), Kahire 1325/1907, s. 35-37; İbn Miskeveyh, Tehẕîbü’l-aḫlâḳ (nşr. İbnü’l-Hatîb), Kahire 1398, s. 94-102; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât (1), s. 369-370, 423-424, 427-428; a.mlf., en-Necât (nşr. M. Takī

Dânişpejûh), Tahran 1364 hş., s. 592, 682-690; İhvân-ı Safâ, Resâʾil (nşr. Butrus el-Bustânî), Beyrut 1376-77/1957, I, 318-319, 331-332; III, 68-69, 185-187, 195-198, 285, 465; Gazzâlî, İḥyâʾ, Kahire 1334, II, 25-26; III, 85, 242-245; IV, 86-91, 139, 254-255, 260-261; a.mlf., Mîzânü'l-ʿamel, Kahire 1328, s. 3-4, 97, 102-113, 117-119; a.mlf., Mişkâtü'l-envâr (nşr. Ebü'l-Alâ el-Afîfî), Kahire 1976, s. 10-12; Ahmed Rızâ, Muʿcemü metni'l-luġa, Beyrut 1378/1959, III, 152-153; Mehmet S. Aydın, "Kur'an-ı Kerîm'e Göre Se'îd ve Şekî", Erzurum Yüksek İslâm Enstitüsü Yıllığı, Erzurum 1977, s. 9-11; a.mlf., "İbn Sînâ'nın Mutluluk (es-Sa'âde) Anlayışı", İbn Sînâ: Doğumunun Bininci Yılı Armağanı (der. Aydın Sayılı), Ankara 1984, s. 433-451; I. Kant, Pratik Aklın Eleştirisi (trc. Ioanna Kuçuradi v.dğr.), Ankara 1980, s. 103, 134-147, 154; a.mlf., Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi (trc. Ioanna Kuçuradi), Ankara 1982, s. 5, 69-70; Hasan Hüseyin Bircan, İslâm Felsefesinde Mutluluk, İstanbul 2001, tür.yer.; H. Daiber, "Saʿāda", EI² (Fr.), VIII, 677-680.

Mustafa Çağrıcı

# SÂAT

(الساعة)

Daha çok kıyametin kopma zamanı ve kıyamet günü anlamında kullanılan bir Kur'an terimi.

Sözlükte "kısa zaman, an; gece ile gündüzün oluşturduğu yirmi dört zaman diliminden her biri" mânalarına gelen sâat kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de kırk sekiz yerde geçmekte olup bunların kırkı, "kıyametin kopma zamanı, kıyamet günü" anlamını ifade eder. Özellikle Mekkî sûrelerde insanın dünyadaki her davranışından sorumlu olacağı kıyamet gününe bu kelime ile vurgu yapıldığı görülür. Bunun yanında içinde bulunduğu zamanı aşamayan ve geleceğin hesabını yapamayan inkârcıların, "Kıyamet ne zaman kopacak?" şeklindeki sorularına karşılık bunun Allah'tan başka kimse tarafından bilinemeyeceği belirtilir; ancak kıyametin yakın olduğu ve ansızın vuku bulacağı bildirilir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "sâʿat" md.). Naslarda yer alan, bu olayla ilgili ve zamanlamayı andıran ifadelerin jeolojik ve kozmolojik zaman statüsüne girdiği dikkate alınırsa kıyametin kopmasının yakın olduğu şeklindeki beyanın üzerinden 1400 yılın geçmesinin bir problem teşkil etmediği anlaşılır. Râgıb el-İsfahânî "kıyamet" anlamına gelen sâatin muhteva açısından üçe ayrıldığını kaydeder. Birincisi bütün insanların sorguya çekilmek üzere mahşerde bir araya getirilmesi (büyük sâat), ikincisi bir devrin insanlarının âhirete intikal etmesi (orta sâat), üçüncüsü de bir kişinin ölmesidir (küçük sâat, küçük kıyamet; el-Müfredât, "sâʿat" md.). Sâat kelimesi Kütüb-i Sitte'de ve diğer hadis kaynaklarında benzer mânalarda çokça yer almış, onun alâmetlerine dair birçok rivayet nakledilmiştir (Wensinck, III, 26-29; bk. KIYAMET ALÂMETLERİ).

## BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "svʿ" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "sâʿat" md.; Wensinck, el-Muʿcem, III, 26-29.

Bekir Topaloğlu

# SAAT

(الساعة)

Mezopotamya'da ve eski Mısır'da güneşin dünya etrafındaki bir dönüşünü (aslında dünyanın kendi etrafındaki bir dönüşünü) tamamladığı süre bir gün olarak tanımlanır ve mevsimler göz önünde bulundurulmaksızın gündüz ve gece birbirinden bağımsız biçimde on iki eşit saate bölünürdü. Herodotos Grekler'in güneş saatini ve günün on ikiye bölünmesini Bâbil'den öğrendiklerini söyler. Helenistik dönemde (m.ö. 330-30) günümüzde olduğu gibi gün yirmi dört eşit saate bölünmeye başlandı. Ancak günün öğleyin zeval vakti veya gece yarısı başlatılması ile (zevâlî, alafranga) akşam güneş batarken başlatılması (gurûbî / ezânî, alaturka) iki farklı uygulamaya yol açtı. Hicrî kamerî takvimde aylar hilâl doğarken yani güneş ufukta batarken başlar. Yeni ayla birlikte yeni bir gün başlar ve güneşin alçalarak üst kenarının ufuk çizgisine teğet hale geldiği an saatin 12.00 yahut 0.00 olduğu kabul edilir. Dolayısıyla başlayan gece geçmiş güne değil yeni güne ait sayılır. Bu sebeple hicrî takvimdeki mübarek sayılan cuma geceleri milâdî takvimin perşembe, kandil ve bayram geceleri de yine bir gün öncenin gecesine rastlar. Güneş merkezinin tam bulunulan boylam dairesinin üzerine geldiği an öğle zamanıdır ve bu anı 12.00 kabul eden zevâlî saatlerde günün öğlende başlamasının karışıklığa sebebiyet vermemesi için başlama anının on iki saat önceye, gece yarısına alınması yoluna gidilmiştir.

Türkiye'de özellikle XIX. yüzyılın başlarından itibaren Batı ülkeleriyle kurulan ticarî, askerî ve siyasî alanlardaki yakın ilişkiler zevâlî saat uygulamasının önce devlet yönetimine, ardından toplum hayatına girmesine sebep olmuştur. Dahiliye Nezâreti'nin yayımladığı Nisan 1912 tarihli tâmimle alafranga ve alaturka saat sistemlerinin bir arada kullanılmasının ortaya çıkardığı sorunlar dile getirildikten sonra orduda ve bütün vilâyetlerdeki resmî dairelerde alafranga saatin kullanılması zorunlu kılınmıştır. Cumhuriyet'in ilânından sonra

26 Aralık 1925 tarih ve 697 sayılı kanunun 1. maddesinde, “Türkiye Cumhuriyeti dahilinde gün gece yarısından başlar ve saatler 0.00’dan 24.00’e kadar sayılır”; 2. maddesinde, “İzmit civarından geçen, Greenwich’e göre 30. derecede bulunan boylam dairesi bütün Türkiye Cumhuriyeti saatleri için esastır” denilmek suretiyle uluslararası zevâlî saatin yurt genelinde kullanılması mecburi kılınmıştır.

En eski örneklerine güneş saati* şeklinde rastlanan saatler tarihte güneş saati, su saati, mum saati, kum saati ve mekanik saat olmak üzere başlıca beşe ayrılır. Günümüzde bunların yerini elektronik kuarslı saat, sıvı kristalli dijital saat ve bir saniyeden binlerce defa daha küçük zaman birimlerini ölçebilen ve 500 yılda bir saniye hata yapma ihtimali olan molekül yahut atom saatleri almıştır.

Su Saati. Mevcut arkeolojik buluntulara göre güneş saatleri gibi yine ilk defa Mısır’da ortaya çıktığı sanılan su saatlerinin, biri “boşalmalı”, diğeri “batar” olmak üzere iki türü bulunmaktadır. Bunlardan boşalmalı tipin çalışması bir kaptan diğerine su akıtarak eksilen veya diğer kapta biriken suyun seviyesinden geçen zamanı belirleme esasına dayanır. Bu yöntem suyun buharlaşması ve donması önlendiği sürece özellikle geceleri kullanmaya çok uygundur. Sağlıklı bir zaman ölçümü için çevre sıcaklığının fazla değişmemesi gerekir ve bu şartın ilk uygulamaların yapıldığı kalın duvarlı loş Mısır tapınaklarında yeterince gerçekleşmiş olduğu söylenebilir (resim 1). Kapta biriken su geçen zamanla orantılı olduğuna göre bu bilgi bir şamandıra, makara ve karşı ağırlık yardımıyla başka mekânlara ve özellikle bir kadrana aktarılabilir.

Boşalmalı tip su saatlerinde boşalan suyun potansiyel enerjisi kinetik enerjiye dönüşür. Eğer kaptaki suyun kütlesi m, suyun akış hızı v, yer çekimi ivmesi g ve kaptaki suyun seviyesi h ile ifade edilirse (şekil 1) enerjinin sakınımı prensibi gereği kinetik enerji potansiyel enerjiye eşitlenerek

ilişkisi yazılabilir. Ayrıca suyun hızı v = q / a, boşalma debisi q ve boşalma

deliği kesiti a olduğunda ilişkisi elde edilir. Burada serbest akış kat sayısıdır. Serbest akış kuralına göre delikten akan suyun debisi su

seviyesinin kareköküyle orantılı biçimde değişir. Aynı şekilde bu debi kabın içinde, A kap kesiti ve h su seviyesi olmak üzere q = A.dh/dt değişimine yol açtığından kabın içinde su seviyesinin zamana göre değişimi

kuralına uyarak azalır. Serbest

akış kuralı h = (q/k)2 biçiminde ifade edilebileceğine göre şayet kabın iç yüzeyi şekil 2'de olduğu gibi bu ilişkiye uygun paraboloit bir yüzeye dönüştürülürse akan su debisi su seviyesinden bağımsız hale gelir. Böylece kabın içine konulan bir çubuk ya da kabın iç yüzeyine çizilen bir ölçü ıskalasının aralıkları eşit olur.

Batar tip su saatlerinde prensip, dibinde bir delik bulunan bir kabı suyun üzerine bırakarak batmasını beklemektir. Bu tür saatlerde ölçeklendirme işlemi kabın iç ya da dış yüzeyinde yapılabilir. Eğer batan kabın kesiti yüksekliği boyunca değişmiyorsa ve içine konulduğu su kabının boyutları büyükse, yani kap battığında suyun seviyesi ihmal edilebilecek kadar az değişiyorsa batma hızı batış süresince aynı kalır ve eşit aralıklı bir ölçeklendirme elde edilir. Bu durumda şekil 3'te kabın içi ve dışı arasında bir ho seviye farkı meydana gelir. Arşimed (Arkimedes) yasası uyarınca batan kabın m kütlesinin yer değiştiren su kütlesine eşit olması gerektiğinden batan kabın yükseklik boyunca değişmeyen kesit alanına A ve suyun özgül kütlesine ps denildiğinde aralarındaki ilişki

formülüyle ifade edilebilir. Batma

süresince kabın dibinden batan kabın içine giren suyun q debisi serbest akış kuralında h0 yüksekliğine karşı düşen miktardır:

ve kap ilişkisi gereği dh / dt hızıyla batmaya başlar ve bu iki ilişki eşitlendiğinde olur. Bu durumda da batar kapta su seviyesinin h = h1 seviyesine kadar batma zamanı t = t1 ve

olur.

Batar türden su saatlerinin XX. yüzyılın başlarına kadar Kuzey Afrika sulamacılığında tarla sahiplerine verilecek suyun zamanını belirlemek için

kullanıldığı bilinmektedir. Antik şehir meclisleriyle mahkemelerde de konuşmacılara ayrılan zaman batmalı saatlerle belirleniyordu. İsmâil b. Rezzâz el-Cezerî'nin Kitâb fî maʿrifeti'l-ḥiyeli'l-hendesiyye adlı eserinin altıncı kısım, beşinci bölümünde ele alınan günümüzdeki çalar saatlere benzer

uyarıcı bir batar su saatinden (resim 2) bu tür saatlerin Ortaçağ İslâm dünyasında da kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Mum Saati. Kitâbü'l-Ḥiyel'in birinci kısım, sekizinci bölümünde mühendislik yönünden çok ilginç dört adet mum saati tanıtılmaktadır. Bunların resim 3 ve şekil 4'te görülen ikincisinde mum bir kılıfın içine yerleştirilir ve fitili kılıfın kapağındaki küçük bir delikten dışarıya çıkarılır. Mumun alt ucunun oturtulduğu bir kenarında, içine on beş madenî top konulmuş bir tüp ve tüpün ağzının ensesine açıldığı bir atmaca figürü bulunmaktadır. Altlığın alt yüzeyinin ortasına dikdörtgen kesitli uzun bir çubuk lehimlenmiştir; onun diğer üç tarafını çevreleyen kurşundan bir karşı ağırlık boylu boyunca yukarıdan aşağıya doğru hareket eder. Uçları karşı ağırlığın üst kenarına raptedilmiş iki ip kılıfın kenarlarına tutturulan iki makarada saptırılıp karşı ağırlığın içindeki bir kanaldan geçirildikten sonra çubuğun alt ucundaki iki halkaya bağlanmıştır. Karşı ağırlığın alt kenarına bağlı bir ip de kılıfta açılmış olan bir aralıktan geçirilerek saat ayağının içindeki bir makara sistemine iletilmiştir. Makara sisteminin ucu kare kesitli miline kalemiyle içinde bulunulan zamanı işaret eden bir yazıcı figürün gövdesine takılıdır. Karşı ağırlığa bağlı bir ip ise iki küçük saptırma makarasından yararlanılarak büyük bir makaraya sarılır ve bir karşı ağırlıkla sonlandırılır. Fitil yakıldıktan sonra mum eridikçe karşı ağırlığın uyguladığı basınç mum altlığını devamlı surette yukarı doğru iter. Her saat başı top kanalındaki bir top çıkışa ulaşır ve atmacanın gagasından dışarı yuvarlanır. Saati işaret eden yazıcının kalemi de zamanın akışını dört dakikalık aralıklarla görüntüler. Eriyen mum kapağın ortasındaki delikten çıkan fitilin etrafında toplanarak yanar.

Kum Saati. Mekanik saat hariç diğerlerinden daha yeni olan kum saati içinin görülebilmesi zorunluluğundan dolayı daima camdan yapılmıştır (İngilizce adı da bu sebeple hourglasstır "cam saat"). Ortası ancak bir kum tanesinin geçebileceği darlıkta boğulmuş, iki tarafı balon gibi şişkin bir cam

kaptan ibarettir. İçine yalnız bir tarafını dolduracak kadar rutubetsiz ince kum konulduktan sonra açıklığı kapatılan cam kap bir taraftaki kum diğer tarafa geçinceye kadar ters çevrilerek kullanılmakta ve kumun akma süresi saatin gösterdiği zaman birimini oluşturmaktadır. Genelde cam kap iki başına konulan iki yuvarlak tablayı birbirine bağlayan üç veya dört madenî çubukla muhafaza altına alınmakta ve taşınabilir bir masa saati gibi kullanılmaktadır. Ortasından döner bir halka ile dik bir zemine tesbit edilmiş olan tipleri de bulunmaktadır.

Mekanik Saatler. Avrupa'da 1300 yıllarında mevcut su saatlerinin kadran düzenlerinden esinlenerek ve kule saatleri olarak geliştirilmiştir. İlk mekanik saatler, kollarına ağırlıklar asılan yatay salınımlı bir cetvel ile onunla ilişkili bir taç dişliden yararlanılarak yapılmıştır. Hareket için gerekli kuvvet bir ağırlığın potansiyel enerjisinden elde edilir. İslâm âleminde mekanik saatlerle ilgilenen ilk kişi 1579 yılında İstanbul Rasathânesi'ni kuran, ancak 1580'de yıkılışına tanık olan Takıyyüddin er-Râsıd'dır. Saatçiliği Galata'daki yabancı saatçilerden öğrenen Takıyyüddin bu konu üzerine el-Kevâkibü'd-dürriyye fî vażᶜi'l-ben-kâmâti'd-devriyye isimli bir kitap yazmıştır ve bilindiği kadarıyla bu çalışma dünyada saatçilik konusunda yazılan ilk eserdir. Ayrıca onun Âlât-ı Raṣadiyye adlı gökbilim aletleriyle ilgili kitabında da bir astronomik saatin nasıl gerçekleştirileceği anlatılır (şekil 5). Bu saatin çalışma prensibi o dönemde Avrupa'da yaygın biçimde uygulanan, hareketin bir ağırlık, dişli çarklar ve bir taç mili aracılığıyla kendi ekseni etrafında salınan bir cetvele aktarılmasına dayanır. Daha sonra Galileo Galilei'nin (ö. 1642) küçük sarkaçlarda T salınım periyodunun sarkaç boyuna bağlı eş zamanlılık yasasını bulmasıyla saatlerin daha hassas yapılabileceği anlaşılmış ve ilk sarkaçlı saat Hollandalı fizikçi Huygenns (ö. 1695) tarafından gerçekleştirilmiştir. Ardından mekanik saatler duvar, masa ve cep saatleri şeklinde gelişerek evlerde kullanılır ve cepte taşınır hale gelmiştir.

XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren sayıları gittikçe artan büyük İstanbul camilerinin yanlarındaki muvakkithânelere namaz saatlerini belirlemede yardımcı olması için büyük boy sarkaçlı saatler konulmuştur. Ancak bu saatlerin muvakkitlerin kullandığı güneş yüksekliğinden saati ve namaz vaktini belirlemeye yarayan geleneksel aletlerin yerini tam olarak tutmadığı görülmüş, önce rub'u'l-müceyyeb ile vakti belirlemek ve saati buna göre

ayarlamak gereği duyulmuştur.

Avrupa'da ilk defa İtalya'da görülen saat kulelerinin XV. yüzyıl başlarından itibaren

yaygınlaştığı bilinmektedir. Osmanlılar'da ancak II. Abdülhamid döneminde (1876-1909) gündeme gelen saat kulelerinin yapımındaki bu gecikmenin sebebi zaman kavramının namaz vakitlerine sıkı sıkıya bağlı olmasıdır. Batı'nın saat sistemine pek uymayan bu zaman kavramı başlangıçta mekanik saatlerle de bağdaştırılamamıştı. Öte yandan saat kulelerinin yapımıyla imparatorluktaki yenileşme düşünce ve uygulamaları arasında da bir paralellik bulunmaktadır. Bugün çoğu Orta ve Kuzey Anadolu'da bulunan elliyi aşkın Osmanlı saat kulesi genellikle hayır severlerin ve vatandaşların katkısı sağlanarak yerel yöneticiler tarafından yaptırılmıştır. Bu saatlerin tamamı ağırlık sistemiyle çalışır ve çalar tertibatlıdır (ayrıca bk. SAAT KULESİ).

## BİBLİYOGRAFYA

İsmâil b. Rezzâz el-Cezerî, el-Câmiʿ beyne'l-ʿilm ve'l-ʿameli'n-nâfiʿ fî ṣınâʿati'l-ḥiyel, Ankara 1990 (tıpkıbasım), s. 158, 354; Atilla Bir v.dğr., "The Meyer Family; The Watchmakers and their Watch Showing the Prayer (ezânî) Time", International Symposium on the History of Science and Technology, Istanbul, 10-14 May 2006, Proceedings, İstanbul 2006, s. 115-127; a.mlf. v.dğr., "El-Cezerî'nin Batar Türden Bir Süreölçeri (tarcahâr)", Osmanlı Bilimi Araştırmaları, VI/2, İstanbul 2005, s. 23-33; E. Wiedemann, "Ein Instrument, das die Bewegung von Sonne und Mond darstellt, nach Al Bîrûnî", Isl., IV (1913), s. 5-13; a.mlf. - F. Hauser, "Über die Uhren im Bereich der islamischen Kultur", Nova Acta, Abhandlungen der Deutschen Akademie der Naturforscher, C/5, Halle 1915, s. 1-272; J. Würschmidt, "Die Zeitrechnung im Osmanischen Reiche", Deutsche Optische Wochenschrift, X, Berlin 1917, s. 98-100; Necati Akgür, "Türk-İslam Bilim Tarihi: Saatler", TDA, sy. 89 (1994), s. 158-205; D. R. Hill, "Sāʿa", EI$^2$ (İng.), VIII, 654-656.

Atilla Bir - Mustafa Kaçar

# SAAT KULESİ

Saat Doğu'da geliştirilmişse de kule saati yapma geleneği Batı'da ortaya çıkmış ve ilk defa kilise ve saray kulelerinde uygulanmıştır. XIII. yüzyıldan itibaren görülen bu yapıların ilk örnekleri İngiltere Westminister ve İtalya Padua'daki saat kuleleridir. İtalya'da De Dondi'nin 1348-1362 yılları arasında, Fransa'da Henri de Vick'in Fransa Kralı V. Charles için 1360'ta inşa ettikleri yapılar da astronomik sanatsal saatlerin ilk örnekleridir. Avrupa'da XIV. yüzyılda yaygınlaşan saat kulesi yapma geleneğinin Osmanlı topraklarında XVI. yüzyılın sonlarında başladığı kabul edilir. Kienitz'in bu fikrini Banaluka Ferhad Paşa Camii Saat Kulesi (1577) ve Üsküp Saat Kulesi destekler. 1593'te Üsküp'ü gezen bir Türk yazarı şehirdeki saat kulesini "gâvurlar"ın binaları arasında saymıştır. 1071'de (1660-61) Üsküp'e gelen Evliya Çelebi de saat kulesinden söz eder. Bu gelenek Osmanlı dünyasında XVIII ve XIX. yüzyıllarda batıdan doğuya doğru giderek yaygınlaşmış, II. Abdülhamid'in, tahta çıkışının yirmi beşinci yılında (1901) valilere saat kulesi yapımıyla ilgili olarak gönderdiği irade üzerine saat kuleleri Anadolu içlerine ve Osmanlı Devleti coğrafyasının tamamına yayılmıştır.

Şehirleri ve kasabaları süsleyen birer sembol olarak en yüksek tepelere ya da her yerden görülebilen meydanlara dikilen saat kuleleri bulundukları mevkilere göre üçe ayrılabilir: Meydanlarda yer alanlar, yamaç ve tepelere dikilenler, bir yapı üzerinde bulunanlar. Saat kuleleri genel olarak kaide, gövde ve köşk kısımlarından oluşur. Kaide kısmında bir oda ve oda içinde kulenin üzerine çıkmak için bir merdiven yer alır. Bu oda bazan muvakkithâne olarak düzenlenir, bazan da kaidenin üzerinde çeşme bulunur. Saat kulesinin en son katı olan köşkte saat mekanizması vardır. Saat mekanizması üzerindeki saat yukarıya bir mille bağlanır. Bu mil kulenin dışındaki saat kadranları üzerinde bulunan akrep ve yelkovanı hareket ettirir, ayrıca yukarıdaki çanın tokmağını çalıştırır. Saat mekanizmasının çarkları arasında mevcut makaralara sarılı, uçlarında ağırlıkları olan iki çelik halat vardır. Halatların ucundaki ağırlıkların aşağı-yukarı inip çıkmasıyla saatin kurularak çalışması sağlanır. Saat köşkünün tepesinde bir çan yer alır. Bu çanın üzeri bazan bir kubbe veya külâhla

örtülüdür. Çanın sesinin uzaklara duyurulması için kenarlarında pencere veya açıklıklar bırakılmıştır. Daha çok Balkanlar’da görülen, saat kadranları olmayıp yalnız çalışıyla saatin kaç olduğunu duyuran daha az gelişmiş saat kuleleri de vardır. Kule saatleri, her saat başı saat sayısı kadar veya saat başı tek vuruş yapacak şekilde imal edilmiştir. Bazı saatler her yarım saatte de

çalar. Bazılarında ise her saat başındaki vuruşlar bir iki dakika ara ile tekrar edilir. Büyük ağırlıklarla çalışan saatler özelliklerine göre haftalık, on beş günlük ve aylık olarak kurulabilir. Her kulenin bir veya daha çok saat kadranı ve çanı bulunabilir.

Osmanlı Devleti coğrafyasındaki saat kuleleri üzerinde Hakkı Acun tarafından yapılan araştırmalarda (bk. bibl.) Anadolu’da ayakta (serbest) kırk dört, bir yapıya bağlanarak kulevari şekilde yükselen on beş, yok olan yirmi beş, yeni yapılan on beş, Arnavutluk’ta altı, Bosna-Hersek’te yirmi üç, Bulgaristan’da otuz beş, Filistin’de bir, Irak’ta dört, İsrail’de beş, Karadağ’da iki, Kosova’da on bir, Libya’da bir, Lübnan’da iki, Makedonya’da on beş, Mısır’da bir, Romanya’da bir, Sırbistan’da bir, Suriye’de üç ve Yunanistan’da on dört olmak üzere toplam 115 saat kulesi belirlenmiştir. Bunun yanı sıra Hindistan, İtalya ve Meksika’ya hediye olarak gönderilen üç eser daha vardır. Ayrıca Haydarpaşa Garı, Galatasaray Lisesi ve Çiçek Pasajı gibi alınlıklarında saatin yer aldığı binalar da bulunmaktadır. Saat kuleleri zamanı gösteren aletleri taşımaları yanında Çanakkale, Dolmabahçe, İzmit ve İzmir’de olduğu gibi kaidelerindeki çeşmelerle sebil; Dolmabahçe, Kayseri, Muğla, Tokat ve Yozgat saat kulelerinin altlarındaki odalarla muvakkithâne görevlerinden başka özellikle Çankırı, Çorum, Samsun, Sungurlu ve Yozgat gibi balkonu bulunanlar yangın kulesi ve sisli havalarda yön gösterici, öte yandan bazılarının taşıdığı hava olaylarını ölçen aletler taşımasıyla da (rüzgâr gülü, barometre gibi) çok fonksiyonlu yapılar şeklinde kullanılmıştır. Dönemin mimari geleneğini (barok, empire, eklektik ve neoklasik üslûp) yansıtan saat kuleleri genellikle sade taş yapılardır. Bunlardan Tophane, Yıldız Sarayı, Dolmabahçe, İzmir ve İzmit saat kuleleri en süslü olanlardır.

## BİBLİYOGRAFYA

Bursa Ansiklopedisi, Bursa 1956, s. 459; M. D. Çoloviç, “XIX. Yüzyıl Sonunda Makedonya’da Yapılmış Olan Saat Kuleleri”, Bildiri Kitabı (Uluslar Arası Yapı ve Yaşam’92), Bursa 1992, s. 113; a.mlf., “Srednovekovna Kula-Koçani”, Kulturno Nasledstvo, IX, Skopje 1984, s. 107-112; Hakkı Acun, “Saray-Bosna ve Travnik Saat Kuleleri”, X. Vakıf Haftası Kitabı: 7-10 Aralık 1992, Ankara 1993, s. 295-298; a.mlf., Anadolu Saat Kuleleri, Ankara 1994; a.mlf., “Clock Towers in Turkey”, Image, sy. 33, Ankara 1990, s. 16-20; a.mlf., “Az Bilinen Saat Kulelerimiz”, İlgi, sy. 68, İstanbul 1992, s. 28-31; a.mlf., “İstanbul’un Saat Kuleleri”, Zaman İçinde İstanbul, sy. 51, İstanbul 2004, s. 102-106; Sevim Çakmak, Sultan II. Abdülhamid’in 25. Cülus Yıldönümü Kutlamaları (yüksek lisans tezi, 2000), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü; İ. Olcaytu, “Sivas Kalesindeki Saat”, Ortayayla, sy. 15, Sivas 1938, s. 12-15; H. Kreševljakovi—, “Sahat Kule u Bosni i Hercegovini”, Naše Starine, IV, Sarajevo 1952, s. 211; Enver Behnan Şapolyo, “Saat Kulelerimiz”, Önasya, IV/44, Ankara 1969, s. 10-11; Vahide Gezgör, “Dolmabahçe Saat Kulesi”, Milli Saraylar, sy. 1, Ankara 1987, s. 124-128; V. Plevneş, “Konzervacija i Rekonstrukcija na Saat Kula vo Ohrid”, Lihnid, VI, Ohrid 1988, s. 286; Necmi Ülker, “İzmir Saat Kulesi”, Lale, sy. 7, İstanbul 1990, s. 9-14; V. Koçankovska, “Saat Kula vo Bitola”, Zbornik na Trudovi, sy. 12-13-14, Bitola 1992-95, s. 44-65; V. Perçijarevska, “Saat Kulata vo Prilep”, Kulturno Nasledstvo, XXII-XXIII (1995-96), Skopje 1997, s. 205-223; İ. Sakelariev, “Saat Kulesi-Yiğitlik ve Şiir”, Şumen: Şumenci Gazetesi, sy. 1, Şumnu 2000, s. 4; “Saat Kuleleri”, Ümit, sy. 30, Şumnu 2000, s. 20; Şefaattin Deniz, “Safranbolu Saat Kulesi”, Tarih ve Düşünce, sy. 69, İstanbul 2006, s. 62-65.

Hakkı Acun

# SÂÂTÎ, Ahmed b. Abdurrahman

(أحمد بن عبد الرحمن الساعاتي)

Ahmed b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Bennâ es-Sââtî (1884-1958)

Mısırlı hadis âlimi.

Nil nehri kıyısındaki Şimşire (Şemşire) köyünde doğdu. Babası ve kardeşleri çiftçilikle meşguldü. Hıfzını tamamladıktan sonra köyüne yakın olan İskenderiye'ye gitti ve orada dört mezhebe göre eğitim verilen Şeyh Mescidi'ne yerleşerek öğrenimine devam etti. Bir müddet sonra tahsilini sürdürürken bir saatçinin yanında saat tamiri ve satıcılığına başladı. Zamanla bu meslekte uzmanlaşıp saat ticareti yaptığı için Sââtî diye anıldı. Ardından köyüne döndü, evlendi ve Buhayre vilâyetine bağlı Mahmûdiye kasabasına yerleşti. Beldenin imamı ve âlim bir zat olan Şeyh Muhammed Zehrân ile ilmî müzakerelerde bulundu. Kütüb-i Sitte'yi ve diğer bazı hadis kaynaklarını okuduktan sonra 1929'da Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'ini mütalaa etmeye başladı; hayran kaldığı eseri konularına göre tertip etmeyi düşündü. Çeşitli ilim adamlarının ve özellikle Muhammed Zehrân'ın teşvikleriyle çalışmaya başladı. Sââtî büyük oğlu Hasan el-Bennâ'nın öğrenimi için Kahire'ye göç etti. Burada Ezher ulemâsı ve dünyanın çeşitli yerlerinden gelen âlimlerle tanışma imkânı buldu. Kahire'de tuttuğu büroda çalışmalarına ve el-Müsned'in tertibine devam etti. Bürosu ulemâ ve araştırmacıların uğrak yeri oldu. 1932'de çalışmasını tamamlayıp basımını titizlikle takip etti. Eserin XX. cildini tashih ederken hastalandı. Birkaç gün sonra, 8 Cemâziyelevvel 1378'de (20 Kasım 1958) vefat etti. Şeyh Seyyid Sâbık'ın kıldırdığı cenaze namazının ardından Karâfe Mezarlığı'nda şehid oğlu Hasan el-Bennâ'nın yanında defnedildi.

Eserleri. 1. el-Fetḥu'r-rabbânî li-tertîbi Müsnedi'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel

eş-Şeybânî. Sahâbî râvilerine göre tertip edildiği için araştırma yapanların kolayca faydalanamadığı el-Müsned'i konularına göre yeniden düzenlemiş, rivayetlerin senedlerini çıkarmış, yalnız merfû hadislerin sahâbî râvisini,

mevkuf ve maktû haberlerin ilk râvisini zikretmekle yetinmiştir. Bununla birlikte gerekli gördüğü yerlerde diğer râvilere veya senedin tamamına yer verdiği de olmuştur. Aynı sahâbîden gelen mükerrer hadislerin mâna bakımından en genişini, sened bakımından en sağlamını almış, eserine kaydetmediği rivayetlerde bazı ziyadeler ve açıklamalar bulunuyorsa bunları parantez içinde zikretmiş, ziyade kısım fazla ise ve mânayı ihlâl ediyorsa onları da hadisi zikrettikten sonra göstermiştir. İki tarikten biri anlam ve hüküm itibariyle daha geniş, diğeri sened bakımından daha sahih ise iki rivayeti de kendi lafızlarıyla ayrı ayrı kaydetmiştir. Hadis birden fazla sahâbîden rivayet edilmişse en fazla hüküm içeren ve senedi en sahih olanı alıp diğerlerine işaret etmekle yetinmiştir. Sââtî, bu eserinde Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde bulunan her rivayete yer verdiğini, bilerek hiçbir rivayeti dışarıda bırakmadığını belirtmiştir. Birçok hükmü içeren uzun hadisleri önce uygun gördüğü konuda bütün olarak vermiş, ardından diğer konularla ilgili kısmını o bölümlerde zikretmiştir. Kısa olduğu halde birkaç hükmü içeren hadisleri de içerdiği hükümle ilgili yerlerde tekrar etmiştir. Kitap başlıca yedi kısma ayrılmış olup bunlar tevhid ve usûlü'd-dîn, fıkıh, tefsîrü'l-Kur'ân, tergīb ve terhîb, tarih, ahvâlü'l-âhire ve'l-fiten bölümleridir. Müellif bu eserini Bülûġu'l-emânî min esrâri'l-Fetḥi'r-rabbânî adıyla şerhederek garîb ve müşkil lafızların mânalarını açıklamış, hadislerin senedlerini el-Müsned'de olduğu gibi nakletmiş, tahrîclerini yapmış ve bazı hadislerin hükmünü belirtmiştir. Eser şerhiyle birlikte yirmi dört cilt halinde yayımlanmıştır (Kahire 1353-1358). Kitabı Rifat Oral ve Süleyman Sarı Türkçe'ye çevirmeye başlamış, bir bölümünü beş cilt halinde yayımlamıştır (Konya 2003-2004). 2. Bedâʾiʿu'l-minen fî cemʿ ve tertîbi Müsnedi'ş-Şâfiʿî ve's-Sünen. Kitapta, İmam Şâfiî'ye nisbet edilen el-Müsned ve es-Sünen adlı eserler bir araya getirilmiştir. Bunlardan el-Müsned, isnadında İmam Şâfiî'nin yer aldığı merfû ve mevkuf rivayetleri Ebü'l-Abbas Esamm'ın bir araya getirerek oluşturduğu Müsnedü'ş-Şâfiʿî, es-Sünen ise Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin rivayet ettiği Sünenü'ş-Şâfiʿî'dir. Sââtî bu iki eseri mükerrerlerini hazfederek ve hadisleri fıkıh bablarına göre düzenleyerek Bedâʾiʿu'l-minen adıyla bir araya getirmiş, daha sonra bu çalışmasına el-Ḳavlü'l-ḥasen şerḥu Bedâʾiʿu'l-minen adını verdiği kısa bir şerh yazmıştır. Kitap şerhiyle birlikte neşredilmiştir (I-II, Kahire 1950). 3. Minḥatü'l-maʿbûd fî tertîbi Müsnedi'ṭ-Ṭayâlisî Ebî Dâvûd. Sââtî, Kâtib Çelebi'nin ilk müsned tasnif eden kimse olarak tanıttığı Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin (ö. 204/819) el-Müsned'inin üslûbundan ve âlî isnadından

etkilenerek üzerinde çalışmaya başlamış, eserin matbu nüshasında eksik olan sekiz sahâbî müsnedini Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inden tamamlamıştır. Kitabı baştan sona okuyarak daha önce musahhihlerin yaptığı düzeltmelerle birlikte kendi tashihlerini de matbu nüshaya işlemiştir. el-Fetḥu'r-rabbânî'de yaptığı gibi eseri fıkıh bablarına göre tertip ederek toplam 2767 hadisi yedi ana bölüm altında düzenlemiştir. Bunlar tevhid ve usûlü'd-dîn, fıkıh, tefsir, tergīb ve terhîb, tarih, alâmâtü's-sâa ve fiten, kıyamet ve ahvâlü'l-âhire bölümleridir. Bu bölümlerin altında bablar yer almış, bab başlıkları konuyla ilgili hadislerin kolayca bulunmasını sağlayacak biçimde tertip edilmiştir. Sââtî gerekli gördüğü yerleri açıklamak, bazı konulardaki eksikleri tamamlamak, okunmasında güçlük bulunan kelimeleri harekelemek için et-Taʿlîḳu'l-maḥmûd ʿalâ Minḥati'l-maʿbûd adını verdiği bir eser daha yazmış ve iki eser bir arada yayımlanmıştır (I-II, 1372-1373/1952-1953).

## BİBLİYOGRAFYA

Sââtî, el-Fetḥu'r-rabbânî, XXIV, 232-237; a.mlf., Bedâʾiʿu'l-minen, Kahire 1950; a.mlf., Minḥatü'l-maʿbûd, Beyrut 1400, I, 2-16; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 148; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, III, 137; Muhammed ez-Zühaylî, Merciʿu'l-ʿulûmi'l-İslâmiyye, Dımaşk, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 293; İbrâhim el-Beyyûmî Gānim, "Hasan el-Bennâ", DİA, XVI, 307; M. Yaşar Kandemir, "el-Müsned (Tayâlisî)", a.e., XXXII, 103; a.mlf., "el-Müsned (Ahmed b. Hanbel)", a.e., XXXII, 105.

İsmail Hakkı Ünal

# SÂÂTÎ, Ahmed Fevzî

(أحمد فوزي الساعاتي)

Ahmed Fevzî b. Ahmed es-Sââtî ed-Dımaşkī (ö. 1924)

Suriyeli din âlimi.

Dımaşklı Kürt asıllı bir aileye mensuptur. Tahsilini Dımaşk'ta tamamladı. Suriye topraklarının Osmanlı hâkimiyetinden çıkmasından sonra ülkenin Posta-Telgraf Teşkilâtı'nda umum müdür olarak görev yaptı. Hayatının tamamına yakınını Dımaşk'ta geçiren Sââtî 1924'te burada vefat etti. Ancak bazı kaynaklar onun ölüm tarihini 1930 olarak vermektedir (Nüveyhiz, I, 55; Ziriklî, I, 197; İbrâhim b. Abdullah el-Hâzimî, II, 582). Sââtî'nin ilmî şahsiyetinde Selefîlik doğrultusundaki temayüller ağırlık kazanır. Eserlerinden onun Vehhâbîlik akımına olumlu baktığı anlaşılmaktadır. Temel İslâmî ilimler yanında müsbet bilimlere de ilgi gösterdiği, dönemin materyalist akımlarına ve ülkesindeki misyonerlik faaliyetlerine karşı çalışmalar yaptığı bilinmektedir. Mütevazi bir hayat yaşaması ve yöneticilik görevinin şöhret kazanmasına elverişli olmaması sebebiyle fazla tanınmamış, bu yüzden kaynaklarda kendisine yeterince yer verilmemiştir. Yaşadığı dönemin diğer Şam ulemâsı gibi onun da Osmanlı Türkçesi'ne vâkıf olduğu kaydedilmektedir.

Eserleri. 1. Mişkâtü'l-ʿulûm ve'l-berâhîn fî ibṭâli edilleti'l-mâddiyyîn (Dımaşk 1338). Müellifin en hacimli çalışması olup eserde dönemin bilimsel gelişmeleri ele alınmakta ve naslar ışığında materyalist görüşler reddedilmektedir. 2. Nüzhetü'ṭ-ṭullâb fî taʿlîmi'r-merʾe ve refʿi'l-ḥicâb (Dımaşk 1921). Müslüman kadının eğitim ve öğretimi üzerinde durulan risâlede, modernleşme sürecinin, İslâm toplumunda kadının sosyal ve hukukî konumunda meydana getireceği değişikliklere temas edilmekte, İslâm kültürüne bağlı kalınarak bu eğitimin nasıl sürdürülebileceği tartışılmaktadır. 3. el-Burhân fî iʿcâzi'l-Ḳurʾân (Dımaşk 1924). 4. el-İnṣâf fî daʿveti'l-Vehhâbiyye ve ḫuṣûmihim li-refʿi'l-ḫilâf (Dımaşk 1340). Selef akımının Arap dünyasında güçlenmesi ve mezhepler arasındaki ilişkilerin

hoşgörü sınırlarını aşması karşısında kaleme alınan risâlede Vehhâbîlik hareketine olumlu yaklaşılmakta, mezhepler arasında ortaya çıkan anlaşmazlıkların giderilme yöntemleri konusunda önerilerde bulunulmaktadır (Brockelmann, III, 436). 5. Kenzü'l-berâhîn

(Dımaşk 1340, 1943). Hıristiyanlığa reddiye türünde bir eser olup hakkında bir tanıtım yazısı yayımlanmıştır (Luvîs Şeyho, "Kitâbü Kenzi'l-berâhîn", el-Meşriḳ, XXIII/1 [Beyrut 1925], s. 554-555; krş. Brockelmann, III, 436). 6. Tuḥfetü'r-râġıbîn fî ḥasmi'l-cedel beyne'l-İslâm ve'l-mübeşşîrîn (Dımaşk, ts.). 7. en-Nehcü'l-ḳadîm fi'r-red ʿalâ mâ câʾe fî risâleteyi'l-ḥaḳ ve ḫiṭâbin kerîm (Dımaşk, ts.). Serkîs tarafından tanıtılan bu iki risâle de misyonerlerin faaliyetlerine reddiye olarak kaleme alınmıştır (Câmiʿu't-teṣânîfi'l-ḥadîs̱e, I, 86, 97). Sââtî'nin el-Maḳṣadü'l-vaḥîd li-iḳrâri'l-ḫasm bi't-tevḥîd adlı bir eserinin daha bulunduğu kaydedilmektedir (Kehhâle, I, 229; İbrâhim b. Abdullah el-Hâzimî, II, 582).

## BİBLİYOGRAFYA

Serkîs, Muʿcem, I, 995; a.mlf., Câmiʿu't-teṣânîfi'l-ḥadîs̱e, Beyrut 1993, I, 71 (nr. 599), 84 (nr. 733), 85 (nr. 738), 86 (nr. 748), 93 (nr. 818), 97 (nr. 855); Brockelmann, GAL Suppl., III, 384, 436; Nüveyhiz, Muʿcemü'l-müfessirîn, I, 55; Abdülkādir Ayyâş, Muʿcemü'l-müʾellifîne's-Sûriyyîn fi'l-ḳarni'l-ʿişrîn, Dımaşk 1405/1985, s. 235; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 197; M. Abdüllatîf Sâlih el-Ferfûr, Aʿlâmü Dımaşḳ, Dımaşk 1408/1987, I, 19; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, Beyrut 1414/1993, I, 229; İbrâhim b. Abdullah el-Hâzimî, Mevsûʿatü aʿlâmi'l-ḳarni'r-râbiʿ ʿaşer ve'l-ḫâmis ʿaşer el-hicrî fi'l-ʿâlemi'l-ʿArabî ve'l-İslâmî, Riyad 1419, II, 582; L. Şeyho, "Kitâbü Kenzi'l-berâhîn", el-Meşriḳ, XXIII/1, Beyrut 1925, s. 554-555; M. K., "el-Maṭbûʿâtü'l-cedîde", MMİADm., I/1 (1339/1921), s. 49-50.

Muhammed Aruçi

# SA‘B b. CESSÂME

(الصعب بن جثّامة)

es-Sa‘b b. Cessâme b. Kays el-Kinânî el-Leysî (ö. 25/646 [?])

Sahâbî.

Babasının adı bazı kaynaklarda Yezîd veya Ali yahut Vehb (Zeheb) olarak da geçer. Annesi Ebû Süfyân’ın kız kardeşi Zeyneb veya Fâhite olup sahâbeden Muhallim b. Cessâme de kardeşidir. Ficâr savaşlarında Kureyş’i desteklemek üzere onlarla anlaşma yapan ve Ehâbîş diye anılan Benî Bekr kabileleri arasında onun kabilesi Benî Leys de vardı. Hz. Peygamber devrinde önemli olaylara katıldı. Mekke’den Medine’ye hicret edince Resûl-i Ekrem onu Avf b. Mâlik’le kardeş yaptı; bu iki kardeşin birbirini çok sevdiği nakledilir (İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 427). Avf b. Mâlik’le Ebü’d-Derdâ’nın kardeş yapıldığına dair rivayetler de vardır. Resûlullah hac esnasında Medine civarındaki Ebvâ veya Veddan’da bulunduğu sırada Sa‘b avladığı vahşi bir eşeği (veya vahşi eşek etini) ona hediye etmek istedi, fakat Hz. Peygamber bunu kabul etmedi, onun buna üzüldüğünü görünce de hediyeyi ihramlı olduğu için kabul etmediğini söyledi (Buhârî, “Cezâ᾿ü’s-ṣayd”, 6, “Hibe”, 6; Müslim, “Ḥac”, 50-55). Resûl-i Ekrem’in Sa‘b’ın Huneyn Gazvesi’nde gösterdiği yiğitliği övdüğü rivayet edilmektedir (a.g.e., a.y.).

Hz. Peygamber’in vefatından sonra Veddan’a veya Ebvâ’ya yerleşen Sa‘b, İstahr (23/644) ve İran fetihlerinde bulundu. Mürsel bir senedle rivayet edildiğine göre İstahr’ın fethi sırasında biri, “Deccâl çıktı!” diye bağırmış, Sa‘b duruma müdahale ederek bunun doğru olmadığını söylemiş ve Resûl-i Ekrem’in, deccâlin ancak insanların onun adını artık anmadığı ve minberlerde ondan söz edilmediği zaman ortaya çıkacağına dair sözlerini bizzat kendisinden dinlediğini belirtmiştir (Müsned, IV, 72). Sa‘b’ın Hz. Ebû Bekir devrinde vefat ettiği kaydedilmekteyse de bu olay ve Fesevî ile İbn Hacer el-Askalânî’nin açıklamaları, onun Hz. Ömer döneminin son yıllarında veya Hz. Osman devrinde muhtemelen 25 yılında (646) öldüğünü

göstermektedir. Sa‘b b. Cessâme’nin rivayetleri Kütüb-i Tisʿa’da (Wensinck, VIII, 124) ve diğer hadis kitaplarında yer almış olup daha çok Abdullah b. Abbas aracılığıyla kaynaklara geçen rivayetleri toplu olarak Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’inde bulunmaktadır (IV, 37-38, 71-73). Ondan rivayette bulunan Şüreyh b. Ubeyd el-Hadramî’nin kendisiyle görüşmediği zikredilmiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 37-38, 71-73; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, IV, 322; Fesevî, el-Maʿrife ve’t-târîḫ, III, 309; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, IV, 450; Taberânî, el-Muʿcemü’l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Kahire 1405/1985, VIII, 81-89; İbn Hazm, Cemhere, s. 181; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, II, 198; III, 496-498; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, III, 20; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XII, 166-167; Zehebî, Tecrîdü esmâʾi’ṣ-ṣaḥâbe, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), I, 265; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), III, 426-427; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb, IV, 421-422; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 124.

Mirza Tokpınar

# SABÂ

(صبا)

Türk mûsikisinde bir birleşik makam.

Seydî'nin el-Matla'ında terkipler arasında zikrettiği sabâ makamı dügâh perdesinde karar eden makamlardan olup seyir özelliği çıkıcı veya çıkıcı-inicidir. Sabâ makamının dizisi, çârgâh perdesindeki zirgüleli hicaz dizisine yerinde yani dügâh perdesindeki sabâ dörtlüsünün eklenmesinden meydana gelmiştir. Sabâ dörtlüsü kendi yeri olan dügâh perdesinde KSS aralıklarıyla sıralanan dügâh, segâh, çârgâh ve hicaz perdelerinden meydana gelen 18 komalık bir "eksik dörtlü" olup sabâ makamı dügâh perdesinde bu dörtlü (çeşni) ile karar eder.

Bu eksik dörtlünün tam dörtlü olma ihtiyacından dolayı bu dörtlünün 4. sesi olan hicaz perdesi (bakiye bemollü re) seyir sırasında 2-2,5 koma kadar daha dik (ince) basılır. Rauf Yektâ Bey bu konuya dikkat çekerek çârgâh ile bu dikleşmiş hicaz perdesinin arasının 12/11 oranında olması gerektiğini belirtmiştir. Bu oran da söz konusu re bemolün 4 değil 2,5 komalık bir pestlikle basılması gerektiğini göstermektedir. Ancak buna benzer bazı makamlardaki ses ihtiyacını pek de karşılayamayan Arel-Ezgi nazariyatında bu perdeyi gösterecek bir değiştirme işareti (bemol) olmadığı için notada bakiye bemolü ile yazılmasına rağmen icrada bu perde ifade edilen oranda daha dikçe basılır. Sabâ makamında benzer bir özellik, çârgâhtaki zirgüleli hicaz dizisinin 6. sesi olan şehnaz perdesi (bakiye bemollü la) için de söz konusudur. Fakat bu perde seyir sırasında bazan şehnaz (bakiye bemollü) değil dik şehnaz (koma bemollü) olarak basılır. Bunun sonucunda çârgâhtaki zirgüleli hicaz dizisi de değişmiş olur. Bu perdenin bazan bu şekilde dik şehnaz olarak basılmasının üç sebebi olabilir.

1. Çârgâh perdesi üzerinde bulunan zirgüleli hicaz dizisi değişip uzzâl dizisi haline gelmiş ve bu dizinin bir kısmı, yani dik şehnaz perdesine kadar olan kısmı kullanılmıştır. "Çârgâh perdesinde uzzâl dizisinin bir kısmı" diye belirtilmesinin sebebi ise şudur: Böyle bir dizide dik şehnaz perdesinin

arkasından sünbüle (küçük mücenneb bemollü si) perdesinin gelmesi gerekir, fakat hiçbir sabâ eserin tiz tarafında bu perde

yer almaz. Ancak “uzzâl dizisinin bir kısmı” ibaresiyle gerdâniye perdesindeki uşşak dörtlüsünün iki sesini içine alan bir bölge kastedilmiş olur ki bu da çok kuvvetli olmayan bir ihtimaldir. Çünkü gerdâniyede uşşak dörtlüsü daha çok bestenigâr, şevkutarab ve şevkefzâ makamlarında kullanılır.

2. Çârgâh perdesindeki zirgüleli hicaz dizisinin seslerinden biri olan dik hisar perdesi (koma bemollü mi) üzerine bir segâh beşlisi gelmiş olabilir ve bu sebeple şehnaz perdesi yerine dik şehnaz perdesi gerekmiştir diye düşünülebilir. Bu izah daha mâkul görünmektedir. Çünkü dik hisar perdesi üzerindeki segâh beşlisinde dik şehnaz perdesinden sonra tiz segâh perdesi gelir ki bu perde zaten sabâ dizisinin tabii seslerinden biridir.

3. Şehnaz perdesi çârgâh perdesiyle karşılaştığı zaman, yani çârgâhtan şehnaz perdesine sıçrama yapıldığında şehnaz perdesinin daha dik basılma ihtiyacı büyük bir açıklıkla kendini belli eder. Bu da şu sebebe bağlanabilir: Çârgâh ve muhayyer perdeleri arası 40 komalık bir majör altılıdır. Çârgâh ile şehnaz perdeleri arası ise 36 komalık, 1 koma artmış bir çeşit minör altılı denebilecek bir aralıktır. İşte bu 1 koma artmış minör altılının majör altılı olma eğilimi dolayısıyla şehnaz perdesinin daha dik basılıp 40 komaya mümkün olduğu kadar yaklaşmak ihtiyacının sonucunda bu perdenin şehnaz değil dik şehnaz olarak kullanıldığı kabul edilebilir. Çünkü çârgâh ile dik şehnaz perdeleri arası 39 komalık bir altılıdır.

Sabâ makamında bu sebeplerden biri veya yerine göre hepsinin tesiriyle zaman zaman şehnaz perdesi yerine dik şehnaz perdesi kullanılır. Eski nazariyatçılardan bir kısmı sabâ makamının, çârgâhtaki zirgüleli hicaz dizisine uşşak dörtlüsünün alt iki sesinin (dügâh ve segâh perdelerinin) eklenmesinden meydana geldiğini söylemiştir. Bu ifade yanlış değil fakat eksiktir. Çünkü burada sabâ dörtlüsünden hiç söz edilmemektedir. Halbuki çok özel bir çeşni olan sabâ dörtlüsü birtakım makamların yapısında veya geçkilerde başlı başına yer alır. Böyle bir tarife göre sabâ makamını 8 sesli bir dizi halinde göstermek mümkündür.

Sabâ makamının 8 sesli bir dizi ile gösterilebilmesi onun basit makamlardan biri olduğu intibaını uyandırmamalıdır. Zira makamın güçlüsünün 3. derece olması, durak dügâh perdesiyle tiz durak şehnaz perdeleri arasının tam sekizli olmaması, durak üzerindeki sabâ dörtlüsünün eksik dörtlü olması ve dizide yukarıda sayılan birtakım çeşni ve dizi değişikliklerinin bulunması dolayısıyla sabâ birleşik bir makamdır. Sabâ makamının güçlüsü çârgâh perdesi olup bu perdede zirgüleli hicaz çeşnisiyle yarım karar yapılır. Bütün seyir sırasında bu perde eksen durumundadır.

Sabâ makamı asma kararlar bakımından zengindir. Gerdâniyede hicazlı, acemde nikrizli, dik hisarda hüzzamlı veya segâhlı asma kararlar yapılabilirse de tiz taraftaki bu kalışlarda fazla ısrar etmemek gerekir. Çünkü hem makam, karakterine aykırı olarak parlak bir kimlik kazanır hem de şevkefzâ ve şevkutarab gibi makamlara benzeyebilir. Bu kalışlar çok az ve gerektiğinde yapılmalıdır. Segâh perdesi de üzerinde herhangi bir çeşni meydana gelmemesine rağmen bir asma karar perdesidir ve sıkça kullanılır. Ayrıca rast perdesine rast dörtlüsü ile düşülebilir. Nota yazımında sabâ makamının donanımına si için koma, re için bakiye bemolü konulur ve gerekli değişiklikler eser içinde gösterilir.

Makamın dizisindeki seslerin isimleri pestten tize doğru şöyle sıralanır: Dügâh, segâh, çârgâh, hicaz, dik hisar, acem, gerdâniye, şehnaz, bazan dik şehnaz, tiz segâh ve tiz çârgâh. Makamın yedeni ise rast (sol) perdesidir. Yapısı gereği tiz taraftan oldukça geniş bir seyir alanına sahip olan sabâ makamı ayrıca genişletilmemiştir. Makamın seyrine durak veya güçlü civarından başlanabilir. Çünkü makam çıkıcı veya çıkıcı-inici olarak kullanılabilir. Çârgâh perdesi eksen olmak üzere makamı meydana getiren dizi ve çeşnilerde karışık gezinilerek çârgâh perdesinde zirgüleli hicaz çeşnisiyle yarım karar yapılır. Yine karışık gezinilerek asma kararlar da gösterildikten sonra dügâh perdesinde sabâ çeşnisiyle tam karar yapılır.

Zekâi Dede'nin evsat usulünde, "Dağıtma ey sabâ gîsû-yi yâri" mısraıyla başlayan kâr-ı nâtıkı; Hamâmîzâde İsmâil Dede Efendi'nin remel usulünde, "Eflâke çıkarsa yeridir her gece âhım" mısraıyla başlayan bestesi; Zaharya'nın devr-i kebîr usulünde, "Gülsitân-ı nakş-ı hüsnünden bahâristan yazar" mısraıyla başlayan bestesiyle, "Gel ey sabâ o gül-i hoş-nümâyı

söyleşelim” mısraıyla başlayan ağır semâisi; Kara İsmâil Ağa’nın, “Can fedâ lahza-i nezzâresine” mısraıyla başlayan yürük semâisi; Suphi Ziya Özbekkan’ın aksak usulünde, “Semt-i dildâra bu demler güzerin var mı sabâ” ve Sermüezzin Rifat Bey’in düyek usulünde, “Nevbahâr erdi yine kesb-i mesâr eyyâmıdır” mısraıyla başlayan şarkıları; Şâkir Ağa’nın sofyan usulünde, “Olmayıcak senden atâ kul neylesin yâ rabbenâ”, Zekâi Dede’nin evsat usulünde, “Musaffâ eyle dil levhin bugün nûr-i tecellâdan” mısraıyla başlayan ilâhileri; Hacı Fâik Bey’in düyek usulünde, “Cûd be-lütfik yâ ilâhî men lehû zâdün kalîl” mısraıyla başlayan şuğulü ve Hamâmîzâde İsmâil Dede Efendi’nin Mevlevî âyini bu makamın en güzel örnekleri arasındadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Seydî, el-Matla‘, TSMK, III. Ahmed, nr. 3459, vr. 14b; Kantemiroğlu, Kitâbü İlmi’l-mûsîḳî alâ vechi’l-hurûfât: Mûsikîyi Harflerle Tesbît ve İcrâ İlminin Kitâbı (nşr. Yalçın Tura), İstanbul 2001, I, 72-74; Abdülbâki Nâsır Dede, Tedkik u Tahkik (nşr. Yalçın Tura), İstanbul 2006, s. 38; Hâşim Bey, Mûsikî Mecmuası, İstanbul 1280, s. 28; Tanbûrî Cemil Bey, Rehberi Mûsikî, İstanbul 1321, s. 84-85; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1933-40, I, 35, 136-139; IV, 167-168, 231-233; Hüseyin Sâdeddin Arel, Türk Mûsıkîsi Nazariyatı Dersleri (haz. Onur Akdoğu), Ankara 1991, s. 247-248; İsmail Hakkı Özkan, Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri, İstanbul 2006, s. 369-373.

İsmail Hakkı Özkan

# SABA, Ziya Osman

(1910-1957)

Cumhuriyet devri şair ve yazarı.

İstanbul Beşiktaş'ta dünyaya geldi. Babası binbaşı Osman Bey, annesi Ayşe Tevhide Hanım'dır. Sekiz yaşında iken annesini kaybetti. İlk öğreniminden sonra Mütareke yıllarında yatılı olarak Galatasaray Mektebi Sultânîsi'ne verildi. Bu sırada tanıştığı Yaşar Nabi (Nayır) vasıtasıyla Yedi Meşale grubuna katıldı. Bir yıl sınıfta kalınca Cahit Sıtkı ile (Tarancı) sınıf arkadaşı oldu. Hukuk Fakültesi'ne devam ederken bir yandan da Cumhuriyet gazetesi muhasebe servisinde çalıştı. Mezuniyetinin ardından hariciyeci olmak için girdiği imtihanda başarılı olamayınca Emlâk Bankası'nda çalışmaya başladı (1936). Görevinin Ankara'ya nakledilmesi üzerine bir süre orada kaldı; ancak İstanbul'u çok sevdiğinden istifa ederek İstanbul'a döndü. 1945-1950 yıllarında İstanbul'da Maarif Basımevi Tashih Bürosu şefliği yaptı. 1950'de geçirdiği kalp krizi dolayısıyla işinden ayrılmak zorunda kaldı. Bundan sonra Varlık yayınlarının tashih işiyle uğraştı. 29 Ocak 1957'de geçirdiği ikinci kalp krizi neticesinde İstanbul'da öldü ve Eyüpsultan'daki aile kabristanına defnedildi.

Annesinin ölümü üzerine kaleme aldığı bazı mensur parçalarla edebiyata ilk adımını atan Ziya Osman şiirle lise yıllarında meşgul olmaya başlamış, ilk şiirleri Serveti Fünûn'da yayımlanmıştır (1927). Katıldığı Yedi Meşale topluluğunun ortak kitabı Yedi Meş'ale'de (1928) ve Yusuf Ziya Ortaç'ın desteğiyle kurulan Meş'ale dergisinde (sekiz sayı) çeşitli şiirleri yer almıştır (1928). Çocukluk günlerinin hâtıraları ve özlemleriyle birlikte yoğun bir karamsar havanın hâkim olduğu ilk şiirlerinde hayata küskünlük ve ölüm temaları dikkati çeker. Eski İstanbul'un tarihî ve mistik havasını anlattığı deneme yazıları ile sonraki yıllara ait şiirleri Milliyet gazetesinin kültür-edebiyat sayfası (1929), İçtihat (1930), Varlık (1933'ten sonra), Ağaç (1936) ve Yücel (1938) dergilerinde yayımlanmıştır.

Sanat ve edebiyat anlayışında daha lise yıllarında iken okumaya başladığı

H. de Régnier, Mallarmé, Rimbaud, Baudelaire ve Supervielle gibi Fransız sembolistlerinin etkisi görülür. Bir yazısında, “Şiir yazmak benim için bir eğlence olmak şöyle dursun bir ihtiyaç, bir zaruret, âdeta yaşamamın sebep ve hikmetidir” diyen Ziya Osman bütün gerçek şairler gibi hayatının sonuna kadar şiire sadık kalmıştır.

Türk şiirinde sosyal gerçekçiliğin ön plana çıktığı 1940’lı yıllarda âdeta bir derviş tevekkülü ile daha çok kendi iç dünyasında huzurlu bir hava oluşturmaya çalışan Ziya Osman yaşama sevinciyle insan sevgisini, ev hayatını, fakirlere acıma duygusu ile kadere boyun eğme ve âhiret özlemini işler. Sıradan insanların günlük yaşayışı, acı ve sevinciyle teslimiyet, Tanrı’nın rahmet ve merhametine sığınma onun şiir dünyasının vazgeçilmez unsurları arasında yer alır. Hayatı boyunca yapmacıktan uzak bir sanat anlayışından ayrılmayan Ziya Osman kendi devrinde görülen yeni modalara kapılmamış, edebî sanatlara, süs unsurlarına hiçbir zaman rağbet etmemiş, hayatı ve dünya görüşü gibi son derece sade ve tutarlı bir şiir ortaya koymuştur. “Garip” hareketinden sonra bir kısım şiirlerinde serbest tarzı da denemiş olmakla beraber genellikle hece veznini tercih etmiş, sürekli şekilde kendine has bir şiir atmosferi kurma çabası içinde olmuştur. Hâtıra tarzındaki hikâyelerinde ise daha ziyade çocukluğu ile gençlik yıllarını, evliliğini ve İstanbul’un çeşitli semtlerine yaptığı gezintilerle evini ve aile sevgisi etrafında küçük mutluluklarını anlatır. Ziya Osman, doğup büyüdüğü şehirde hızla değişen hayat karşısında hüzünlü bir duyarlılık ortaya koymuştur.

Yakın arkadaşlarından Oktay Akbal’ın yer yüzünde bir ermiş hayatı yaşadığını söylediği Ziya Osman, belli bir süre etkisi altında kaldığı Necip Fazıl Kısakürek’ten farklı olarak ölüm karşısında isyan etmek yerine bir Yûnus Emre edasıyla ölümü tevekkülle karşılamış ve daima ölümün asıl gerçeklik olduğunu vurgulamıştır. Eski İstanbul’un sade, huzurlu ve güzel günleriyle çocukluk, gençlik ve evlilik hayatını anlattığı hikâyelerinde Abdülhak Şinasi Hisar etkisi sezilmektedir. Cahit Sıtkı Tarancı’nın Ziya’ya Mektuplar’ı (1957), sadece Cahit Sıtkı’nın şiir anlayışını ve şiir üzerine düşüncelerini değil aynı zamanda bu iki şair arasında ömür boyu süren dostluğu göstermesi bakımından önemlidir. Ziya Osman için ölümünün onuncu yılında Varlık dergisi bir özel sayı hazırlamış (1 Şubat 1967) ölümü üzerine basında çıkan yazıların bir kısmı Değişen İstanbul adlı kitabının

arkasına eklenmiştir.

Eserleri. 1. Sebil ve Güvercinler (İstanbul 1943). 1943 yılına kadar yazdığı ve yayımladığı şiirlerden yaptığı bir seçmedir. 2. Geçen Zaman (İstanbul 1947). Büyük bir kısmı hece vezniyle yazılmış şiirlerinden meydana gelmektedir. 3. Nefes Almak (İstanbul 1957). Şairin hayatının son günlerinde yazdığı şiirleri içeren kitap ölümünden sonra yayımlanmıştır. 4. Mesut İnsanlar Fotoğrafhanesi (İstanbul 1952). 1944-1950 yılları arasında çeşitli dergilerde çıkan dokuz hikâyesinden meydana gelmektedir. 5. Değişen İstanbul (İstanbul 1959). Eserde şairin 1954-1957 yıllarında kaleme aldığı altı hikâyesi yer almaktadır. 6. Germinie Lacerteux (Goncourt Kardeşler'den, tercüme roman, İstanbul 1949).

## BİBLİYOGRAFYA

Mustafa Baydar, Edebiyatçılarımız Ne Diyorlar, İstanbul 1960, s. 167-169; Oktay Akbal, Şair Dostlarım, İstanbul 1964, s. 31-44; Baki Süha Ediboğlu, Bizim Kuşak ve Ötekiler, İstanbul 1968, s. 92-99; Halit Fahri Ozansoy, Edebiyatçılar Çevremde, Ankara 1970, s. 118-122; Mehmet Kaplan, Cumhuriyet Devri Türk Şiiri, İstanbul 1975, s. 444-452; Behçet Necatigil, Edebiyatımızda İsimler Sözlüğü, İstanbul 1978, s. 262; a.mlf., Düzyazılar-I, İstanbul 1983, s. 212-226; Mustafa Miyasoğlu, Ziya Osman Saba, Ankara 1987; Ahmet Oktay, Cumhuriyet Dönemi Edebiyatı: 1923-1950, Ankara 1993, s. 1175-1186; İnci Enginün, Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı, İstanbul 2001, s. 65; Mehmet Nuri Yardım, Ziya Osman Saba Sevgisi (Ziya Osman Saba Hakkında Yazılanlar), İstanbul 2004; Mustafa Kutlu, "Saba, Ziya Osman", TDEA, VII, 379-382; Selim İleri, "Saba, Ziya Osman", DBİst.A, VI, 380; "Saba, Ziya Osman", Tanzimat'tan Bugüne Edebiyatçılar Ansiklopedisi, İstanbul 2001, II, 839-840.

Abdullah Uçman

# SABÂ-yı KÂŞÂNÎ

(صبای کاشانی)

(ö. 1238/1823)

İranlı şair.

1179 (1765) yılında Kâşân'da doğdu. Adı Feth Ali, mahlası "Sabâ"dır. Çağdaşı olan tarihçi Mirza Hasen-i Zenûzî Riyâżü'l-cenne adlı eserinde onun aslen Tebrizli olduğunu, atalarının Safevîler döneminde Tebriz'den Irak'a gidip yerleştiğini belirtir. Bir kısım tarihçiler ise Azerbaycan ahalisinden olup bazan bağımsız, bazan da Zend ve Kaçar hükümdarlarına tâbi olarak emirlik, yöneticilik ve sınır muhafızlığı yapan Dünbülî sülâlesine mensup bulunduğunu ileri sürer. Zend hükümdarlarından Kerîm Han döneminde Feth Ali'nin ailesi Kâşân'a gelmiş, babası Âgā Muhammed şehrin valiliğini yapmış, büyük kardeşi Mirza Muhammed Ali Han da Lutf Ali Han'ın veziri olmuştur.

Tahsilini Kâşân'da yapan Feth Ali, Âgā Feth Ali diye şöhret buldu ve Hacı Süleyman Big Sabâhî-yi Bigdilî'nin öğrencileri arasında yer aldı. Önceleri Lutf Ali Han'ı ve Zend sülâlesine mensup emîrleri metheden Feth Ali, bu sülâlenin yerine Kaçarlar'ın iş başına gelmesi ve kardeşinin Âgā Muhammed Şah Kaçar tarafından öldürülmesinden sonra bir süre gözlerden uzak yaşadı. Feth Ali Şah'ın Âgā Muhammed Şah tarafından Fars hâkimi olarak tayin edilmesi üzerine onun yanına gitti. Kendisi de âlim ve şair olan, Sabâ'nın ailesine yapılan zulümlerden dolayı üzülen Feth Ali Şah onu himayesine aldı.

Feth Ali Şah'ın 1211'de (1797) Tahran'a gelip tahta oturması münasebetiyle Sabâ'nın söylediği kaside şah tarafından beğenildi ve kendisine "melikü'ş-şuarâ" lakabı ile "han" ve "ihtisâbü'l-memâlikî" unvanları verildi. Daha sonra birkaç yıl Kum ve Kâşân'da valilik yaptı, bir müddet Kum Âsitânesi'nin kilit muhafızlığında bulundu. 1223 (1808) yılında Kum'da hastalık ve kuraklık baş gösterince Tahran'a çağrıldı,

görevli olarak Azerbaycan ve Türkistan’a gönderildi. Feth Ali Şah, İran-Rus savaşına katılmak üzere 1228’de (1813) Azerbaycan’a gittiğinde Sabâ da onun yanında yer aldı. Dönüş esnasında şahtan Firdevsî’nin Şâhnâme’sinin vezninde Şâhinşâhnâme adıyla bir eser yazmak için izin istedi ve 40.000 beyitlik bu çalışmasını üç yıl içinde tamamladı. 1233 (1818) yılında büyük bir kıtlığın yaşandığı Horasan’a yardım götüren heyetin başında bulunan Sabâ bu yolculuktan sonra “pîş-hıdmet, nedîm-i hâs, melikü’ş-şuarâ” unvanlarıyla Feth Ali Şah’ın sarayında bulundu ve 1238’de (1823) Tahran’da öldü. Şiirlerinin çoğu gazel, mesnevi, rubâî ve terciibend tarzında olup kasidede de çok başarılıydı. Bu konuda Enverî’yi taklit etmekle birlikte kendine has bir üslûp oluşturmuştur. Kânî, Sipihr ve Edîbü’l-Memâlik Ferâhânî gibi şairler onun üslûbunu taklit etmiştir.

Eserleri. 1. Dîvân (nşr. Muhammed Ali Necâtî, Tahran 1341 hş.). Sabâ, 15.000 beyit olduğu tahmin edilen divanında yer alan Zend emîrlerinin methine dair şiirlerini Kaçar şehzadesi Feth Ali Şah’ın hizmetine girince yok etmiştir. 2. Gülşen-i Ṣabâ (nşr. H. Kûhî Kirmânî, Tahran, ts.). Şairin, oğluna nasihat vermek için Sa‘dî-i Şîrâzî’nin Bostân’ı tarzında kaleme aldığı en güzel şiirlerinden meydana gelen eseridir. 3. Şâhinşâhnâme (nşr. Muhtâr Muhsinpûr, Taḥlîl-i Ḥamâse-i Şehinşâhnâme-i Ṣabâ, Tahran 1380 hş.). Eserde Feth Ali Şah’ın ataları, hükümdarlığı zamanında meydana gelen olaylar, Abbas Mirza’nın Ruslar’la savaşması ve fetihleri anlatılır. Sabâ, tarihî bir kahramanlık destanı ortaya koymaya çalışırken Firdevsî’nin üslûbunu taklit ettiğinden eski kelimeleri çokça kullanmış, bu yüzden tarihî olaylar süslü kelimeler içinde kaybolmuştur. Şairin ayrıca Hz. Muhammed’in hayatı, mûcizeleri, savaşları ve Hz. Ali’nin kahramanlıklarını anlattığı Ḫudâvendnâme adlı eseriyle Hâkānî-i Şirvânî’nin Tuḥfetü’l-ʿIrâḳeyn’ini taklit ederek kaleme aldığı ʿİbretnâme’den başka (Yahyâ Âryanpûr, I, 23) kendisi hayatta iken nüshası kaybolan 10.000 beyit civarındaki Yûsuf u Züleyḫâ adlı bir eser yazdığı belirtilmektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

Rızâ Kulı Han Hidâyet, Mecmaʿu'l-fuṣaḥâʾ (nşr. Müzâhir Musaffâ), Tahran 1372 hş., II/2, s. 826-915; Browne, LHP, IV, 309-310; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, Tebriz 1347 hş., III, 411-412; Yahyâ Âryanpûr, Ez Ṣabâ tâ Nîmâ, Tahran, ts., I, 20-28; Mirzâ M. Ali Muallim Habîbâbâdî, Mekârimü'l-âs̱âr, İsfahan 1351 hş., III, 1075-1078; Ahmed Dîvân Bîgî Şîrâzî, Ḥadîḳatü'ş-şuʿarâʾ, Tahran 1365 hş., II, 969-976; Abdürrefîʿ Hakīkat, Ferhengi Şâʿirân-ı Zebân-ı Fârsî, Tahran 1368 hş./1989, s. 338-340; Hâc Hüseyin Nahcıvânî, "Zindegânî ve Şaḫṣiyyet-i Melikü'ş-şuʿarâʾ Fetḥ ʿAlî H̱ân Ṣabâ", Neşriyye-i Dânişgede-i Edebiyyât-ı Tebrîz, III, Tebriz 1329 hş., s. 191-200; Munibur Rahman, "Ṣabā", EI² (İng.), VIII, 665-666.

Mustafa Çiçekler

# SABÂ-BÛSELİK

(صبا بوسلك)

Türk mûsikisinde bir birleşik makam.

Türk mûsikisi makamları arasında “bûselikliler” ve “kürdîliler” genel adıyla anılan ve dügâh perdesinde karar eden iki grup makam vardır. Bunlardan bûselikliler grubunda asıl makamın sonuna yani karar kısmına yerindeki bûselik makamı dizisi veya beşlisi (hatta dörtlüsü) eklenmek suretiyle karar ettirilir. Bunlar isimlendirilirlerken başa ana makamın adı, sona da bûselik ismi eklenir: Hisar-bûselik, şehnaz-bûselik, acem-bûselik gibi. Bu gruptaki makamlarda önce ana makamda seyredildikten sonra yerindeki bûselik veya kürdî dizi yahut beşlisine geçilerek karar edilir. Sabâ-bûselik makamı da bûselikliler zümresinden bir makam olup Hamâmîzâde İsmâil Dede Efendi tarafından terkip edilmiştir. Her bakımdan sabâ makamına bağlı olan bu makamın durağı da sabâ gibi dügâh perdesi ve seyri yine onun gibi çıkıcı veya çıkıcı-inicidir. Makamın dizisi sabâ makamını meydana getiren dizilere yerindeki bûselik dizi, beşli veya dörtlüsünün eklenmesinden meydana gelmiştir, yani çârgâhtaki zirgüleli-hicaz dizisine yerinde sabâ dörtlüsü ve yerinde bûselik dizisinin eklenmesinden oluşmuştur.

Bu makamdaki peşrev, kâr, beste, semâi gibi büyük formlu eserlerde bûselik dizisinin tamamı kullanılabilirse de şarkı gibi küçük formdaki eserlerde zaman darlığı sebebiyle bûselik beşlisiyle karar edildiği görülmektedir. Makamın güçlüsü çârgâh perdesidir ve bu perdede sabâda olduğu gibi zirgüleli-hicaz çeşnisiyle makamın yarım kararı yapılır. Sabâ-bûselik makamının asma kararları da sabâ gibidir. Bunlar gerdâniyede hicazlı, acemde nikrizli,

dik-hisarda hüzzamlı kalışlarla segâhtaki çeşnisiz asma karardır. Başka bir makama benzeyebileceği endişesiyle tiz taraftaki kalışlarda fazla ısrar edilmemelidir. Bu durumda ayrıca sabânın karar perdesi olan dügâh da bir asma karar perdesine dönüşmüştür. Çünkü makam sabâ ile değil bûselik makamına geçilerek karar edecektir. Dolayısıyla asma kararlara ek olarak

dügâhta da sabâ çeşnili kalış yapılacaktır.

Sabâdan farklı olarak bir de bûselik dizisine sahip olan sabâ-bûselik makamına bûselik dizisinin de bazı asma kararları eklenecektir. Bunlardan en önemlisi çârgâhtaki çârgâhlı asma karardır. Bunun için bûseliğin yeden perdesi olan nîm-zirgüle atılıp rast perdesi kazanılacak ve tabii olarak bakiye bemollü re, hicaz perdesi yerine de nevâ perdesi kullanılacak, bu suretle çârgâh perdesinde asma karar yapıldığında bu karar çârgâhlı olacaktır. Rast perdesinde de çârgâhlı bir kalış yapılabilir. Büyük formdaki eserlerde ise bûselik makamının diğer özellikleri de gösterilebilir (bk. BÛSELİK).

Nota yazımında sabâ bûselik makamının donanımı da sabâ gibi olup si için koma, re için bakiye bemolü yazılır, gerekli değişiklikler eser içinde gösterilir. Makam zaten geniş bir seyir alanına sahip ve çok çeşnili olduğu için ayrıca genişletilmemiştir. Makamın yeden perdesi sabâdan farklı olarak nîm-zirgüle (bakiye diyezli sol) perdesidir. Çünkü makam bûselikle karar edecektir. Makamın dizisini meydana getiren sesler: Sabâ dizisi: Dügâh, segâh, çârgâh, hicaz, nîm-hisar, acem, gerdâniye, şehnaz veya dik-şehnaz, tiz segâh ve tiz çârgâh. Bûselik dizisi: Dügâh, bûselik, çârgâh, nevâ, hüseynî, acem, gerdâniye ve muhayyer.

Sabâ-bûselik makamının seyrine sabâ makamı ile durak veya güçlü civarından başlanır. Sabâ makamının özellikleri gösterilerek ve gerekli asma kararlar yapılarak dolaşıldıktan sonra sabâ gibi çârgâh perdesinde zirgüleli hicaz çeşnisiyle yarım karar yapılır. Yine karışık gezinilip dügâh perdesinde sabâ makamı sona erdirilir. Buradan bûselik dizi veya beşlisine geçilerek bu dizi veya beşlide de gezinildikten sonra nihayet bûselik dizi veya beşlisiyle dügâh perdesinde nîm-zirgüle yeden perdesi de kullanılarak tam karar yapılır (diğer özellikler için bk. SABÂ).

Hamâmîzâde İsmâil Dede Efendi’nin zencir usulünde, “O nahl-i bâğ-ı devlet aman aman geliyor”, ağır çenber usulünde, “Yâr ile âteş-mekân olsam da gülşendir bana” mısralarıyla başlayan besteleriyle, “Reng-i ruh-i dildârı tebâh eyledi bülbül” mısraıyla başlayan ağır semâisi ve, “Göz gördü gönül sevdi seni ey yüzü mâhım” mısraıyla başlayan yürük semâisi; Enderunlu Hâfız Hüsnü Efendi’nin düyek usulünde, “Düştü gönlüm sen

gibi bir zâlime" mısraıyla başlayan şarkısı ve Hamâmîzâde İsmâil Dede Efendi'nin ikinci selâmdan sonra kendi bestelediği nevâ âyiniyle devam eden Mevlevî âyini bu makamın örnekleri arasındadır.

## BİBLİYOGRAFYA

Hâşim Bey, Mûsikî Mecmuası, İstanbul 1280, s. 34; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1933-40, I, 206-208; IV, 262; Hüseyin Sâdeddin Arel, Türk Mûsıkîsi Nazariyatı Dersleri (haz. Onur Akdoğu), Ankara 1991, s. 269; İsmail Hakkı Özkan, Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri, İstanbul 2006, s. 412.

İsmail Hakkı Özkan

# SABÂ-ZEMZEME

(صبا زمزمه)

Türk mûsikisinde bir birleşik makam.

Türk mûsikisi makamları arasında “bûselikliler” ve “kürdîliler” genel adı altında dügâh perdesinde karar eden iki grup makam vardır. Bunlardan bûselikliler grubunda, bir makamın sonuna yani karar kısmına yerindeki bûselik makamı dizisi veya beşlisi (hatta dörtlüsü) eklenmek suretiyle karar ettirilir. Kürdîliler grubunda ise yine bir makamın sonuna bu defa yerindeki kürdî dizi veya beşlisi (hatta dörtlüsü) eklenerek karar verilir. Bu makamlar asıl makama bağlıdır; sadece kararları asıl makamdan farklı, yani bûseliklilerde bûselikle, kürdîlilerde kürdî ile karar ederler. Bunlar asıl makamın adının sonuna bûseliklilerde “bûselik”, kürdîlilerde “kürdî” adı eklenerek adlandırılır: Hisar-bûselik, nevâ-bûselik, sabâ-bûselik, acem-kürdî, muhayyer-kürdî, nevâ-kürdî gibi. Sabâ-zemzeme makamı da sonuna kürdî eklenen makam grubundan olup dügâh perdesinde karar eder. Bu makamın diğer adı sabâ-kürdîdir. Abdülbâki Nâsır Dede’nin terkipler arasında “zemzeme” adıyla zikrettiği bu makam sabâ makamı gibi çıkıcı veya çıkıcı-inici seyir özelliğine sahip olup dizisi sabâ makamı dizilerine yerinde kürdî dizisi, beşlisinin (hatta dörtlü ve üçlüsü) eklenmesinden meydana gelmiştir.

Sabâ-zemzeme makamının güçlüsü de sabâ makamı gibi çârgâh perdesidir ve bu perdede zirgüleli hicaz çeşnisiyle makamın yarım kararı yapılır. Makamın asma kararları sabânın asma kararlarıdır. Bunlar (fazla ısrar etmemek kaydıyla) gerdâniyede hicazlı, acemde nikrizli, dik-hisarda hüzzamlı asma kararlarla segâhtaki çeşnisiz asma karardır. Ancak sabâ-zemzeme makamında sabânın durak perdesi de bir asma karar perdesine dönüşmüştür. Çünkü makam kürdî ile tam karar edecektir. Dolayısıyla dügâh perdesinde de sabâ çeşnili asma karar yapılır. Bunların dışında kürdî perdesinde çeşnisiz ve rast perdesinde bûselik çeşnili asma kararlar da

yapılabilir. Nota yazımında sabâ-zemzeme makamının donanımı da sabâ gibidir; donanıma si için koma, re için bakiye bemolü konulur ve gerekli değişiklikler eser içinde gösterilir. Makamın dizisini meydana getiren sesler şunlardır: Sabâ dizisi dügâh, segâh, çârgâh, hicaz, dik-hisar, acem, şehnaz veya dik-şehnaz, tiz segâh ve tiz çârgâh; kürdî dizisi dügâh, kürdî, çârgâh, nevâ, hüseynî, acem, gerdâniye ve muhayyer. Yapısı gereği zaten geniş bir seyir alanına ve çok çeşniye sahip olduğu için ayrıca genişlemeyen sabâ-zemzeme makamının yeden perdesi de rasttır (sol).

Sabâ-zemzeme makamının seyrine sa-bâ makamı ile ve çıkıcı yahut çıkıcı-inici olarak durak veya güçlü civarından başlanır. Sabâ makamında, özellikleri ve asma kararları belirtilerek dolaşılıp güçlü çârgâh perdesinde zirgüleli hicaz çeşnisiyle yarım karar yapılır. Yine bu makamda karışık gezinilerek dügâh perdesinde sabâ makamı sona erdirilir. Buradan kürdî dizisi veya daha çok beşlisine (hatta dörtlüsü ve üçlüsü) geçilip bu dizi ve çeşni gösterildikten sonra dügâh perdesinde kürdî çeşnili tam karar yapılır (diğer özellikler için bk. SABÂ).

Küçük Mehmed Ağa’nın remel usulünde, “Ebrûlerine vesme rûhuna gamze mi çekmiş?” mısraıyla başlayan bestesiyle, “Yetiş ki ey dil-i şûrîde câna can katalım” mısraıyla başlayan ağır semâisi; Hacı Sâdullah Ağa’nın, “Gel mâh-ı cihânım gidelim gülşene biz de” mısraıyla başlayan yürük semâisi; Sermüezzin Rifat Bey’in curcuna usulünde, “Hayâl-i yâre değme girye dursun” ve Hacı Ârif Bey’in düyek usulünde, “Kabûl eyle sanadır arz-ı hâlim” mısralarıyla başlayan şarkıları; Zekâi Dede’nin âyîn-i şerifi, Muallim İsmâil Hakkı Bey’in evsat usulünde, “Merhabâ ey mâh-ı mübârek merhabâ” mısraıyla başlayan ramazan ilâhisiyle İzzettin Hümâyi Elçioğlu’nun müsemmen usulünde, “Ey habîb-i muhterem lutfet şefâat kıl bize” mısraıyla başlayan ilâhisi bu makamın en güzel örneklerindendir.

## BİBLİYOGRAFYA

Abdülbâki Nâsır Dede, Tedkik u Tahkik (nşr. Yalçın Tura), İstanbul 2006, s. 56-57; Hâşim Bey, Mûsikî Mecmuası, İstanbul 1280, s. 36; Tanbûrî Cemil

Bey, Rehberi Mûsîkî, İstanbul 1321, s. 97; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1933-40, I, 225-227; IV, 263-264; Hüseyin Sâdeddin Arel, Türk Mûsıkîsi Nazariyatı Dersleri (nşr. Onur Akdoğu), Ankara 1991, s. 264-265, 291-293; İsmail Hakkı Özkan, Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri, İstanbul 2006, s. 412.

İsmail Hakkı Özkan

# SABAH SALÂSI

Dinî mûsikide salâ formunun bir çeşidi.

Hz. Muhammed'e Allah'tan rahmet dilemek, onun şefaatini istemek ve ona duyulan sevgiyi ifade etmek maksadıyla yazılmış salâlardan biri olup diğer salâlar gibi Arapça'dır. Dinî mûsikinin cami mûsikisi formları arasında yer alan sabah salâsı sabah ezanından önce dilkeş-hâverân makamında ve tesbit edilmiş bestesi esas alınarak okunurdu. Üç bölümden oluşan sabah salâsının metni şöyledir:

1. es-Salâtü ve's-selâmü aleyk

2. yâ seyyidenâ yâ Resûlellah

yâ seyyidenâ yâ habîbellah

yâ seyyidenâ yâ nebiyyallah

yâ seyyidenâ yâ hayrehalkıllah

yâ seyyidenâ yâ nûrearşillâh

3. Allah Allah Allah mevlâ hû.

Minarelerde sabah salâsı okunurken Hz. Peygamber'in sıfatlarını ifade eden ikinci bölümün her bir bendinin icrasından sonra birinci bölüme dönülür ve en sonunda üçüncü bölüm okunarak salâ bitirilirdi. Bekir Sıtkı Sezgin sabah salâsının bir diğer icrasından bahsetmektedir. Bu okuyuş şekli, ikinci bölümün her bir bendinden sonra üçüncü bendin de okunup her defasında başa dönülmek suretiyle icra edilir.

Kim tarafından ne zaman tertip edildiği kesin olarak bilinmeyen sabah salâsının durak evferi usulüyle ölçülmüş notasını güftesiyle birlikte Nazarî-Amelî Türk Musikisi ile Türk Musikisi Klâsiklerinden Temcit-Na't-Salat-

Durak adlı eserlerinde neşreden Suphi Ezgi eserin bestekârı olarak Hatîb Zâkirî Hasan Efendi'yi kaydeder. Halil Can gibi bazı mûsikişinaslar ise bu eserin Buhûrîzâde Mustafa Itrî Efendi tarafından bestelendiğini belirtir.

Sabah salâsı genellikle iki müezzin tarafından karşılıklı olarak, bazan da ikiden fazla müezzinin iştirakiyle okunur. Bu durumda müezzinler arasında ses cinsi ve nefes miktarıyla ağız birliği önem taşır. Ancak salânın okunuşunda katı bir usulün uygulanmasından ziyade bestenin ana

mûsiki temasına sadık kalmak suretiyle serbest bir usul anlayışı hâkim olmalıdır. Günümüzde bu şekilde sabah salâsı icrasına pek rastlanmasa da bir cenazeyi haber vermek için okunan salâlarda bu eserin ezgi kalıbındaki bazı nağmelerin kullanıldığı dikkati çekmektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul, ts., III, 63-64; a.mlf., Türk Musikisi Klâsiklerinden Temcit-Na't-Salat-Durak, İstanbul 1945, s. 11-12; Halil Can, "Dinî Türk Musikisi Lûgatı", MM, sy. 222 (1966), s. 198; a.mlf., "Dinî Musiki", a.e., sy. 291 (1974), s. 15 (maddenin yazımında Bekir Sıdkı Sezgin'den alınan şifahî bilgilerden yararlanılmıştır).

Nuri Özcan

# SABATAY SEVİ

(ö. 1087/1676)

Mesihlik iddia ederek en büyük mesihçilik hareketlerinden birine yol açan ve müslüman olduktan sonra dönme cemaatini kuran yahudi mistik.

1626'da İzmir'de büyük ihtimalle İspanyol kökenli (Sefarad) bir yahudi ailesinin oğlu olarak dünyaya geldi. Doğduğu ev halen İzmir'in eski yahudi mahallesinde bulunur. Küçük yaştan itibaren dinî ve mistik konularda eğitim gördü, şehrin en tanınmış hahamlarından Yosef Escapa'dan ders okudu. On sekiz yaşında iken hahamlık icâzeti aldı; ancak hahamlık yapmadı ve kendini mistik konulara adadı. Okuduklarının etkisiyle kendisinin yahudilerin yüzyıllardır beklediği mesîh olduğuna inandı ve 1648'de İzmir'de mesihliğini ilân etti. Aynı yıllarda Doğu Avrupa'nın pek çok yerinde büyük katliamlara mâruz kalan yahudiler derin bir hayal kırıklığı ve ümitsizlik yaşamış, aralarında mesîh beklentisi güçlenmişti. Ancak kurtarıcı olduğunu düşünen ve garip davranışlar sergileyen Sabatay Sevi (Şabtay Svi) yahudi cemaati tarafından eleştirilere mâruz kaldı, bir süre sonra da İzmir'den uzaklaştırıldı. Böylece neredeyse ölümüne kadar sürecek olan seyahatlerine başlamış oldu. Selânik, İstanbul, Halep, Kudüs ve Kahire gibi şehirlerde yaşayarak buralardaki mistiklerle görüştü. Bu arada üç defa evlendi; ancak rivayete göre hiçbir eşiyle ilişkiye girmemiştir. Kudüslü fakir yahudiler için para toplamak amacıyla sık sık Kahire'ye gitti ve yahudi cemaatinin ileri gelenleriyle yakın ilişkiler kurdu. Kahire Darphânesi'nden sorumlu olan yahudi Rafael Çelebi bir süre sonra onun hem müridi hem hâmisi oldu. Rafael Çelebi aynı zamanda Sabatay'ın, Doğu Avrupa kökenli olup mesîhle evleneceğine dair rüya gördüğünü söyleyerek Amsterdam'dan Kahire'ye gelen Sara adlı bir hanımla evlenmesine aracılık etti. Kudüs'te özellikle mistiklerle iyi ilişkiler içinde bulunan Sabatay'a Kabala'nın "teosofik" (teorik) Lurianik ekolüne mensup Gazzeli Nathan ev sahipliği yaptı ve kendisine derin bir sevgi duydu.

Lurianik Kabala, Safedli Isaac Luria (ö. 1576) tarafından, yahudilerin altın çağ dedikleri İspanya tecrübesinin kötü bir şekilde sonuçlanmasının

yarattığı derin hayal kırıklığı içinde ortaya atılmış bir Kabala yorumudur. Bu inanışa göre mistik bir kimsenin yapması gereken şey Tanrı'nın emirlerine harfiyen uymak, böylece şeytanî dünyaya hapsolmuş olan ilâhî nurları birer birer kurtararak ilâhî planın bir parçası olan kötülüğü tamamen yok etme sürecine yardım etmektir. Fakat büyük bir nur parçası öylesine güçlü bir şeytanî kabuk içine sıkışmıştır ki bunu kurtarmaya sıradan bir mistiğin gücü yetmez, bu görevi ancak bir mesîh başarabilir. Kabala'nın en büyük âlimlerinden olan Gershom Scholem'e göre bu inanış Sabatay hareketinin arkasındaki temel sebeptir. Fakat daha sonraki çalışmalar göstermiştir ki Sabatay, hem teosofik Lurianik geleneği hem Doğu ve Bizans yahudi kabalistlerinin mensup olduğu pratik Kabala'yı kendi düşüncesinde birleştirmiştir. Nitekim Nathan, 1665 yılında Sabatay'ın beklenen gerçek mesîh olduğunu iddia edip "onun peygamberliği görevini" üstlendiğinde bu haber yahudiler arasında hızla yayıldı. Özellikle İspanya sürgününden sonraki dönemlerde siyasal ve ekonomik durumları dünyanın her yerinde kötüye giden yahudilerin böyle bir kurtarıcı haberine inanması zor değildi.

Sabatay Sevi 1665 sonbaharında tekrar İzmir'e döndü; bu dönüş taraftarlarınca sevinçle karşılanırken hahamların büyük tepkisine yol açtı. Sabatay birkaç ay inzivada kaldıktan sonra dışarı çıkarak taraftarlarıyla sokaklarda dolaşmaya başladı. Bu davranışından dolayı bazı modern tarihçiler Sabatay'ın "manik-depresif" olduğuna hükmetmiştir. İzmir başhahamı Haim Benveniste yahudileri Sabatay'a karşı uyardıysa da netice fazla değişmedi ve cemaat ikiye bölündü. Bir tartışma sonunda kaçıp Portekiz sinagoguna sığınan Benveniste'yi Sabatay ve taraftarları takip etti, sinagogun kapılarını kırarak içeri girdi. Sabatay kürsüye çıkıp vaaz verdi, daha sonra da yahudi hukukunca yasak kabul edilmesine rağmen kadınları kürsüye çıkartarak Tevrat okuttu. Buna benzer davranışları devam etti. Domuz yağı yemek, iki defa inşa edilen yahudi mâbedinin yıkıldığı gün olan 9 Temmuz'u kendi doğum günü sayıp bu günde üzüntüyü sevince çevirmek suretiyle yahudilerce hassas kabul edilen pek çok kuralı ihlâl etti.

Kısa bir süre içinde Sabatay'ın ünü Osmanlı topraklarını aşarak Yemen'den İsfahan'a, Fas'tan Selânik'e, Moskova'dan Londra'ya, hatta Amerika'da Boston'a kadar yayıldı. Osmanlı yöneticilerinin yahudi cemaati içinde kargaşaya yol açan bu gelişmeleri takip ettiği muhakkaktır. Sabatay

Sevi'nin şöhretinin zirveye ulaştığı 1666 yılı yahudilerden ziyade hıristiyanlar için önemlidir; çünkü bu tarihin hıristiyan Mesîh'inin (Îsâ) ikinci defa geleceği tarih olduğuna inanılıyordu. Fakat hıristiyanlara göre Mesîh'ten önce deccâlin gelmesi gerekiyordu ve bu gelen yahudi mesîh deccâlin ta kendisiydi, yani o ikinci defa gelecek olan Îsâ'nın habercisiydi. Ayrıca inanışa göre Osmanlı topraklarından çıkan bir deccâl Osmanlı Devleti'nin sonunu getirecek, Kudüs'ün kapılarını yahudilere ve neticede hıristiyanlara açacaktı. Bu sebeple Sabatay hakkındaki haberler, Osmanlı yahudilerinden ziyade Avrupalı hıristiyanlar ve yahudiler arasında heyecan uyandırdı. Nihayet gerek Osmanlı yahudilerinin gerekse ticaretleri sekteye uğrayan bazı Avrupa devletlerinin şikâyeti üzerine Osmanlı yönetimi, Sabatay Sevi'yi İzmir'den İstanbul'a getirterek Vezîriâzam Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa'nın da içinde bulunduğu bir mecliste sorguladı. Bir süre sonra Çanakkale Boğazı'nda bugünkü Kilitbahir Kalesi'ne hapsedildi. Osmanlı Devleti'nin nisbeten güvenli bir dönemde bulunması dolayısıyla Sabatay'ın sadece hapis cezasına çarptırıldığı söylenir. Diğer bir görüşe göre ise Fâzıl Ahmed Paşa'nın malî danışmanlığını yapan Yudah ben Mordehay Kohen'in araya girmesi onun cezasını hafifletmiştir. Sabatay'ın hapsedilmesi taraftarları arasında büyük heyecana yol açtı; Osmanlı toprakları dışından gelenlerle beraber harekete katılanların sayısı hızla arttı ve olaylar kontrolden çıkmaya başladı. Bunun üzerine Sabatay, Edirne'ye getirilerek 17 Eylül 1666 tarihinde padişahın gözetiminde padişahın hocası Vanî Mehmed Efendi ve Şeyhülislâm Minkārîzâde Yahyâ Efendi tarafından sorgulandı ve

sonuçta kendisinden İslâm'ı benimsemesi istendi. Yahudi hukukunda yer alan hayatın ölüme tercih edilmesi prensibinden hareketle Sabatay müslüman olmayı kabul etti ve Aziz Mehmed adını aldı. Sorgulama sırasında dışarıda bekleyen büyük taraftar kitlesi, Sabatay'ın padişahı ikna ederek Osmanlı orduları önünde Yahudiliğin asıl düşmanı Edom'a (Hıristiyanlık) karşı savaş açacağını düşünürken onu sarıklı bir müslüman olarak görünce büyük hayal kırıklığına uğradı. Kalabalığın önemli bir kısmı Sabatay'ı yalancılıkla itham edip geri dönerken küçük bir grup yanılmazlığı kabul edilen mesîhi takip ederek müslüman oldu ve daha sonra "dönme cemaati" denilen grubun temelini teşkil etti. Diğer küçük bir grup da Sabatay'ın mesîh olduğuna inanmaya devam ederek yahudi Sabatayistler adını aldı. Vanî Mehmed Efendi'nin gözetiminde sarayda İslâmî eğitime

tâbi tutulan Aziz Mehmed Efendi bu eğitim sırasında hem şeriat hem tarikat bilgisi aldı ve Edirne'de bulunan Bektaşî tekkelerini ziyaret etti. Zamanla Kabala ve Sûfîliğin karışımı olan yeni bir teoloji oluşturup mesîhliğinin yeni bir aşamaya geldiğine inanmaya başladı. Vanî Mehmed Efendi ile padişahın gayri müslimleri İslâmlaştırma politikaları çerçevesinde sinagoglara gönderilen Aziz Mehmed Efendi kısa zamanda pek çok yahudinin müslüman olmasına vesile oldu.

1673 yılında Kuruçeşme'de bir evde yaptığı âyin sırasında Aziz Mehmed Efendi'nin bir elinde Kur'an, bir elinde Tevrat olduğu halde görülmesi kendisinin ve taraftarlarının tam müslüman olmadıkları kanaati uyandırdığından Mehmed Efendi bir defa daha yargılandı ve bugünkü Karadağ sınırları içinde bulunan Ülgün'e sürgün edildi. Bu defa da ölüm cezasından kurtulması, Vanî Mehmed Efendi ve padişahın annesi Turhan Sultan ile olan dostluğuna bağlanmaktadır. Mehmed Efendi'nin taraftarları Selânik'te toplanarak sürekli onun ziyaretine gittiler. Selânik'te onun koyduğu prensipler doğrultusunda bir cemaat oluştu, bu cemaat eski hahamlardan Filozofos etrafında teşkilâtlanmaya başladı. Sabatay dördüncü eşi Sara 1671 yılında ölünce Filozofos'un kızı Ayşe ile evlendi, bu evlilik Filozofos ailesini doğal lider yaptı. Üç yıl sürgünde yaşayan Mehmed Efendi hayatının sonlarına doğru eski dinine daha fazla ilgi göstermeye başladı ve Selânik'e gönderdiği son mektuplarının birinde yahudi dua kitabı istedi. Ölümünden önce kendisini ziyarete gelen bir müridine, "Artık herkes evine dönsün" dediği rivayet edilir. Sabatay Sevi 1676 yılında öldü. Bazı taraftarlarına göre ise deniz kıyısında bir mağaraya girerek gözden kaybolmuş, bundan dolayı onun ölmediğine, Hıristiyanlık'ta veya Şîa'da olduğu gibi misyonunu tamamlamak üzere geri geleceğine inanılmıştır. Mezarının Arnavutluk'taki Berat kasabasında olduğu söylenirse de büyük ihtimalle Ülgün'de 1900'lü yıllara kadar Aziz Mehmed Efendi'ye nisbet edilen bir türbededir. Diğer bir görüşe göre mezarı doğum yeri olan İzmir'e nakledilmiştir. Ölümünden sonra Sabatay Sevi'nin mirası devam etmiş, daha çok Selânik'te toplanan inananları eşi Ayşe'nin kardeşi Yâkub Çelebi etrafında birleşmiştir. Ancak daha sonra liderlik kavgası yüzünden önce ikiye, ardından üçe ayrılarak Ya'kūbîler, Karakaşlar ve Kapancılar adını almışlar ve dönmeler, avdetîler, Selânikliler diye anılagelmişlerdir. XVII. yüzyılın sonlarında yaklaşık 1000 kişi olan cemaat XIX. yüzyılda 10.000 kişiye ulaşmıştır. Modernleşmenin etkisiyle cemaatin geleneksel dinî yapısı

bozulmaya başlamış, 1924 yılında Türkiye ile Yunanistan arasında gerçekleşen nüfus mübadelesinde cemaat mensuplarının neredeyse tamamı Türkiye'ye göç ederek varlığını dinî olmaktan ziyade sosyolojik bir cemaat şeklinde sürdürmeye başlamıştır (bk. DÖNME).

## BİBLİYOGRAFYA

P. Rycaut, The Present State of the Ottoman Empire, London 1668, s. 128-134; J. Sasportas, Tsitsat Novel Tsevi, Jerusalem 1954; A. Galland, İstanbul'a Ait Günlük Hatıralar: 1672-1673 (nşr. Ch. H. A. Schefer, trc. Nahid Sırrı Örik), Ankara 1949, s. 22-28, 210-211; H. Graetz, Geschichte der Juden von den ältesten zeiten bis auf die gegenwart, Aus den quellen neu bearb, Leipzig 1897; M. Attias, Shirot ve Tishbahot shel ha-Shabta'im, Tel Aviv 1948, Önsöz: Yitshak Ben-Zwi; G. Scholem, Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah: 1626-1676 (trc. R. J. Zwi Werblowsky), London 1973; M. Idel, Kabbala: New Perspectives, New Haven 1988; Cengiz Şişman, A Jewish Messiah in the Ottoman Court: Sabbatai Sevi and the Emergence of a Judeo-Islamic Community (doktora tezi, 2004), Harvard University.

Cengiz Şişman

# SABBÂHİYYE

(الصبّاحيّة)

Hasan Sabbâh'ın (ö. 518/1124) Nizârî-İsmâilî mensuplarını ve muhaliflerini ortadan kaldırmak için kurduğu teşkilât

(bk. HASAN SABBÂH).

# SABBÂN

(الصبّان)

Ebü'l-İrfân Muhammed b. Alî es-Sabbân el-Mısrî (ö. 1206/1792)

Arap dili ve edebiyatı âlimi.

Kahire'de doğdu ve öğrenimini burada yaptı. Çeşitli hocalardan İslâmî ilimlerin yanı sıra Arap dili ve edebiyatı, astronomi ve matematik dersleri aldı. Abdülvehhâb el-Afîfî'den Şâzelî tarikatının esasları ile zâhirî ve bâtınî ilimleri öğrendi. Bu tarikatın ileri gelenlerinden olan ve kendisine "Ebü'l-irfân" künyesini veren Muhammed Sâdât b. Vefâ'dan istifade etti. 1170 (1756-57) yılından itibaren vefatına (1188/1774) kadar zamanının çoğunu Hanefî fakihi, astronomi ve hendese âlimi Hasan b. İbrâhim el-Cebertî ile geçirdi. Daha sonra onun oğlu ve ʿAcâʾibü'l-âs̱âr'ın müellifi Abdurrahman el-Cebertî ile birlikte oldu. Bu arada Ebü'l-Envâr b. Vefâ'ya intisap etti. Özellikle Mısır ve Suriye'de tanınan Sabbân çok sayıda öğrenci yetiştirdi. İmam Şâfiî Türbesi'nde muvakkitlik yaptıktan sonra Ebü'z-Zeheb Muhammed Bey, Ezher'in karşısındaki camisini inşa ettirince burada muvakkit oldu. Tatarzâde (Tatarcık) Abdullah Efendi kadı olarak Kahire'ye geldiğinde şöhretlerini duyduğu Sabbân ve matematik âlimi Muhammed b. Mûsâ el-Cenâcî ile yakından ilgilendi. Sabbân Kethüdâ Hasan Paşa'dan da saygı gördü ve Hasan Paşa vali olunca kendisine maaş bağlandı. Cemâziyelevvel 1206'da (Ocak 1792) vebadan öldü ve Bustân Mezarlığı'na defnedildi.

Eserleri. A) Dil ve Edebiyat. 1. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Üşmûnî (Menhecü's-sâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik, Ḥâşiyetü'ṣ-Ṣabbân). Sabbân'a şöhretini sağlayan en hacimli eseri olup Nûreddin Ali b. Muhammed el-Üşmûnî'nin İbn Mâlik'in Elfiyye'sine yazdığı şerhin hâşiyesidir. Değişik ciltler halinde birçok baskısı yapılmıştır (Ebü'l-Vefâ Nâsır el-Hûrînî'nin tashihi ile, Kahire 1273, 1280, 1288, 1298, 1305, 1344; Rıdvân Muhammed Rıdvân'ın tashihi ile, Kahire 1931). 2. el-Kâfiyetü'ş-şâfiye (eş-Şâfiyetü'l-kâfiye) fî ʿilmeyi'l-ʿarûż ve'l-ḳāfiye. Bu manzum risâle müellifi tarafından kaleme alınan

şerhiyle birlikte basılmıştır (bir mecmua içinde, Kahire 1288, 1304, 1306, 1321, 1323, 1331; Şerḥu'l-Kâfiye, Kahire 1307). Esere Ahmed b. Abdülkerîm et-Tirmânînî de şerh yazmıştır (Miftâḥu künûzi'l-ʿâfiye, Muhammed b. Suûd Üniversitesi Ktp., nr. 3853). 3. er-Risâletü'l-beyâniyye

(Risâle fî ʿilmi'l-beyân; Kahire 1315). Eser için Muhammed İlîş (Kahire 1281), Mahlûf b. Muhammed el-Minyâvî (Kahire 1285) ve Muhammed b. Muhammed el-Embâbî (nşr. Mahmûd b. Mustafa, Kahire 1315) tarafından birer hâşiye kaleme alınmıştır. 4. Risâle fi'l-istiʿârât (müellif nüshası için bk. Brockelmann, GAL, II, 372; C. Zeydân, III, 304). 5. Urcûze fi'l-ʿarûż. Müellife ait şerhiyle birlikte basılmıştır (Kahire 1307). 6. Urcûze fî naẓmi'l-müs̱elles̱ât (Müs̱elles̱ât fi'l-luġa). Üç harekeyle de okunabilen kelimelere dair bir sözlüktür. 7. Risâle fî taḥḳīḳi miʿyâri'l-vezn "mifʿal" (Brockelmann, GAL Suppl., II, 400). 8. Şerḥ ʿalâ Tecrîdi'l-Bennânî. Sa'deddin et-Teftâzânî'nin Telḫîṣü'l-Miftâḥ'a yazdığı Muḫtaṣarü'l-meʿânî adlı şerhe Sabbân'ın öğrencisi Mustafa b. Muhammed el-Bennânî tarafından yazılan Tecrîd adlı hâşiyenin şerhidir (Kahire 1297). 9. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi's-Semerḳandiyye. Ebü'l-Kāsım b. Ebû Bekir el-Leysî es-Semerkandî'nin Ferâʾidü'l-fevâʾid (er-Risâletü's-Semerḳandiyye) adıyla tanınan istiare konusundaki risâlesine İsâmüddin el-İsferâyînî'nin yazdığı şerhe hâşiyedir (Kahire 1282, 1286, 1299, 1303).

B) Diğer Eserleri. 1. İsʿâfü'r-râġıbîn fî sîreti (siyeri)'l-Muṣṭafâ ve feżâʾili âli beytihi'ṭ-ṭâhirîn (Kahire 1273, 1276, 1281, 1290, 1297, 1302, 1304, 1306, 1307, 1315, 1317, 1323; Bombay 1290 ve Mü'min eş-Şeblencî'nin Nûrü'l-ebṣâr'ı kenarında, Kahire 1290, 1298, 1308, 1929). 2. İtḥâfü ehli'l-İslâm bimâ yeteʿallaḳu bi'l-Muṣṭafâ ve ehli beytih (Brockelmann, GAL Suppl., II, 399; C. Zeydân, III, 304). 3. Naẓmü esmâʾi ehli'l-Bedr. Mustafa b. Muhammed el-Bennânî tarafından Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn adıyla şerhedilmiştir (Brockelmann, GAL, II, 372). 4. Manẓûme fî ʿilmi muṣṭalaḥi'l-ḥadîs̱. 600 beyit olup Mecmûʿ min mühimmâti'l-mütûn içinde basılmıştır (Kahire 1280, 1286, 1295; İskenderiye 1302, 1371/1952). 5. er-Risâletü'l-kübrâ fi'l-besmele ve'l-ḥamdele (Kahire 1291, 1297, 1301, 1308). Risâleyi Muhammed b. Muhammed es-Sünbâvî şerhetmiştir (Brockelmann, GAL Suppl., II, 399). 6. Ḥâşiye ʿalâ muḳaddimeti Cemʿi'l-cevâmiʿ li-Tâciddîn es-Sübkî (Ezher Ktp., nr. 1029). 7. Risâle fî ʿilmi'l-heyʾet (Brockelmann, GAL, II, 372). 8. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Mollâvî ʿale's-Süllem li'l-Aḫḍarî.

Abdurrahman b. Muhammed el-Ahdarî’nin mantıka dair es-Süllemü’l-mürevnaḳ adlı doksan dört beyitlik urcûzesine Ahmed b. Abdülfettâh el-Mollâvî’nin yazdığı şerhin hâşiyesidir (Kahire 1285, 1305, 1310, 1311, 1319, 1321, 1325). 9. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Mollâ Ḥanefî ʿale’r-Risâleti’l-ʿAḍudiyye fî âdâbi’l-baḥs̱ ve’l-münâẓara. Adudüddin el-Îcî’nin istidlâl yolu ve metotlarıyla tartışma usulünün kurallarını içeren risâlesine Molla Muhammed et-Tirmizî el-Hanefî’nin yazdığı şerhin (er-Risâletü’l-Ḥanefiyye) hâşiyesidir (Kahire 1303, 1310).

## BİBLİYOGRAFYA


Cebertî, ʿAcâʾibü’l-âs̱âr, II, 137-140; Baytâr, Ḥilyetü’l-beşer (nşr. M. Behcet el-Baytâr), Beyrut 1413/1993, s. 1384-1393; Serkîs, Muʿcem, II, 1194-1195; Brockelmann, GAL, II, 268, 371-372; Suppl., II, 399-400; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 349; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, XI, 17-18; Fuâd Seyyid, Fihristü’l-maḫṭûṭât, Kahire 1380/1961, I, 241-242; C. Zeydân, Âdâb, III, 304; Sâlihiyye, el-Muʿcemü’ş-şâmil, II, 448-449.


Zülfikar Tüccar

# SÂBBE

(السابّة)

Hz. Peygamber'in vefatı üzerine Hz. Ali'ye destek vermemeleri sebebiyle imâmet konusunda ashabın büyük çoğunluğunu kusurlu sayan Şiî gruplarına verilen isim.

Sözlükte "dil uzatmak, haysiyet kırıcı sözler sarfetmek" anlamındaki sebb kökünden türeyen sâbbe kelimesi "bir kimseyi veya zümreyi lâyık olmadığı kötü şeylerle ananlar" mânasına gelir. Sâbbe, Şiî fırkalarının sınıflandırılması sırasında Şîa muhalifi gruplar tarafından ashabın çoğunluğu hakkında onur kırıcı eleştirilerde bulunan İmâmiyye için kullanılmıştır. İmâmiyye Şîası, Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra Hz. Ali'nin imam olmasının gerektiğini söyleyen Ebû Zer el-Gıfârî, Ammâr b. Yâsir, Mikdâd b. Esved ve Selmân-ı Fârisî gibi belli sayıda sahâbîleri (Sa'd b. Abdullah el-Kummî, s. 15; Nevbahtî, s. 15-16) gerçek sahâbî ve inancında sabit kişiler olarak kabul etmiş, diğerlerini ve özellikle ilk üç halifeye biat edenleri Ali'nin imâmet hakkına riayet etmemekle itham etmiştir. Hz. Ali'ye siyasî anlamda muhalefet ederek Cemel ve Sıffîn olaylarına katılanları sahâbî saymamış, hatta bazılarının İslâm'a girdikten sonra irtidad ettiğini ileri sürmüştür.

Mezhepler tarihiyle ilgili eserlerin kaleme alınması sırasında müelliflerin çoğu Şîa'yı Zeydiyye, İmâmiyye, İsmâiliyye ve Gāliyye (Gulât) gibi fırkalara ayırmış, ardından bu ana fırkaların içinde teşekkül eden tâli fırkaları sıralamış, her fırkayı tanıtırken mensuplarının düşüncelerini belirtmiştir (meselâ bk. Bağdâdî, s. 29-72; Şehristânî, I, 154-198). Bu tür sınıflandırmalarda daha çok kurucunun isminden hareket edildiğinden isimden fırkanın düşüncelerinin anlaşılması mümkün olmamıştır. Buna karşılık bazı müellifler (meselâ bk. İzmirli, I, 120-121) Şîa fırkalarını düşüncelerindeki hâkim unsurları dikkate alıp sınıflandırmış ve hâkim unsur olarak Ali'nin imamlığını kabul etmiştir. Hz. Ali'yi imâmete en lâyık kişi olarak görüp diğer sahâbîlerden üstün tutmakla birlikte diğerlerinin sahâbîliğini reddetmeyen ve ilk üç halifenin imâmetini meşrû sayanlara

Mufaddıla denilmiştir. Genellikle Zeydiyye bu grubu temsil etmektedir. Bunun yanında Hz. Ali'ye ve kendisinden sonra gelip imam kabul edilen evlâtlarından bir kısmına ilâhî özellikler nisbet eden aşırılar ise Müellihe diye isimlendirilmiştir (bk. MÜELLİHE). Resûlullah'ın vefatının ardından Ali'ye biat etmedikleri için ashabın büyük çoğunluğunu kötüleyen, lâyık olmadıkları sıfatlarla nitelendiren ve onlarla ilgilerini kesenler de muhalifleri tarafından Sâbbe diye anılmıştır. Bununla birlikte mezhepler tarihi müelliflerinin çoğunluğu Sâbbe yerine İmâmiyye ve tâlî fırkalarının isimlerini kullanmıştır.

Kur'ân-ı Kerîm'de bütün müminlerin barış içinde yaşamaları ve ayrılığa çağıran şeytana uymamaları emredilmiş (el-Bakara 2/208; bk. Elmalılı, I, 735-736), bunun yanında putlara tapan insanlara dil uzatılması da (sebbedilmesi) yasaklanmıştır, çünkü bu takdirde onlar da Allah'a dil uzatma cüretini gösterebilirler (el-En'âm 6/108). Yine Kur'an'da muhâcirîn ve ensarın övülmesinin ardından daha sonra gelecek olan müslümanların şöyle dua etmeleri istenmiştir: "Rabbimiz! Bizi ve bizden önce gelip geçmiş mümin kardeşlerimizi bağışla; kalplerimizde iman edenlere karşı hiçbir kin bırakma!" (el-Haşr 59/10). İslâmiyet'in bütün dinlere hâkim olacağını beyan eden âyetin devamında Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğu, onu tasdik edenlerin inkârcılara karşı çetin, kendi aralarında merhametli davrandığı belirtilir (el-Feth 48/28-29). Bu ilâhî beyanlar İslâm dini mensuplarının ayırıcı niteliklerini ve davranış biçimlerini ortaya koymaktadır. On dört asır önce vuku bulmuş bir olayı İslâmiyet'in gelişim ve yayılışı, tarihî birikimi ve büyük çoğunluğun anlayışıyla bağdaşmayacak şekilde yorumlamak isabetli görünmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Sa'd b. Abdullah el-Kummî, el-Maḳālât ve'l-fıraḳ (nşr. M. Cevâd el-Meşkûr), Tahran 1963, s. 15; Nevbahtî, Fıraḳu'ş-Şîʿa, s. 15-16; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), tür.yer.; Şehristânî, elMilel (Kîlânî), tür.yer.; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, I, 120-121; Elmalılı, Hak Dini, I, 735-736; Bekir Topaloğlu, Kelâm İlmi: Giriş, İstanbul 1996, s. 198, 202.

Mustafa Öz

# SÂBIK ve LÂHİK

(السابق واللاحق)

Aynı muhaddisten hadis rivayet eden iki râvinin ölüm tarihleri arasında uzun bir zaman diliminin bulunmasını ifade eden hadis terimi.

Sözlükte sâbık “öne geçen, önce olan, önde giden”, lâhik “sonradan gelip önde gidene yetişen” demektir. Bu iki kelime ilk defa Hatîb el-Bağdâdî tarafından bir hadis terimi olarak “aynı tabakadan olmadıkları halde aynı kişiden hadis nakleden iki râvi” anlamında kullanılmıştır. Bu iki râviden önce ölene sâbık, sonra ölene lâhik denir. Sâbık ve lâhikın esaslarını belirleyen Hatîb el-Bağdâdî iki râvinin vefat tarihleri arasında en az altmış yıllık bir zaman farkının bulunması gerektiğini söylemiş, bunu da insanoğlunun ortalama ömrünün altmış yıl olduğu (Müsned, II, 320, 405; Tirmizî, “Zühd”, 23) anlayışına dayandırmıştır. Sâbık ve lâhik durumunun gerçekleşebilmesi için sâbık olan râvinin rivayette bulunduğu hocadan büyük olması, o hocanın da rivayet tarihinden sonra uzun bir süre daha yaşaması, bu süre zarfında ve özellikle hayatının sonlarına doğru kendisinden başka râvilerin rivayette bulunması, bunların da oldukça uzun bir süre yaşamış olması gerekir.

Kaynaklarda sâbık ve lâhikın birçok örneği zikredilmiştir. İbn Şihâb ez-Zührî ile (ö. 124/742) Ahmed b. İsmâil es-Sehmî’nin (ö. 259/872) Mâlik b. Enes’ten (ö. 179/795) rivayeti bunlardan biridir. Zührî ile Sehmî’nin vefat tarihleri arasında 135 yıllık bir zaman dilimi mevcuttur. Aynı şekilde Velîd b. Müslim ile (ö. 195/810) Ahmed b. Süleyman el-Kindî (ö. 335/946) Hişâm b. Ammâr’dan (ö. 245/859) rivayette bulundukları halde bu iki muhaddisin vefat tarihleri arasında 140 yıllık bir zaman farkı bulunmaktadır. Buhârî ile (ö. 256/870) Ahmed b. Muhammed el-Haffâf’ın (ö. 393/1002) Muhammed b. İshak es-Serrâc’dan (ö. 313/925) rivayetleri de böyledir. Bu iki talebenin vefat tarihleri arasındaki zaman da 137 yıldır. Sâbık ve lâhikı bilmenin hadis ilmi açısından önemli faydaları vardır. Râvilerin hayatı, yaşadıkları dönem ve hocaları gibi hususların tesbitinde yardımcı olması yanında sâbıka göre çok daha sonraki bir tarihte rivayette

bulunan lâhikın senedinde inkıtâ bulunacağına dair kuşkuları gidermesi, âlî ve nâzil isnadı bilmeye yardımcı olması, hocanın ilk râvisiyle son râvisinin bilinmesini sağlaması bu faydalardan bazılarıdır.

Hatîb el-Bağdâdî'nin bu konuya dair ilk eser olan es-Sâbıḳ ve'l-lâḥıḳ fî tebâʿudi mâ beyne vefâti râviyeyn ʿan şeyḫin vâḥid adlı çalışmasının İrlanda'da mevcut tek yazma nüshası (Chester Beatty Library, nr. 3508) Arthur J. Arberry tarafından "Al-Khatib on Traditionists" başlıklı makalede tanıtılmış (IQ, XIV/1 [1970], s. 19-21), Muhammed b. Matar ez-Zehrânî eseri yüksek lisans tezi olarak tahkik edip yayımlamıştır (Riyad 1402/1982). Kendisinden rivayette bulunulan muhaddisler esas alınarak telif edilen eserde 230 muhaddis alfabetik biçimde sıralanmış olup bunlardan rivayette bulunan sâbık ve lâhik örneklerine genişçe yer verilmiştir. 561 rivayetin yer aldığı eserde 1352 râvi incelenmiş, sâbık ve lâhik râvilerden aralarında altmış yıl fark bulunanlar için sadece bir örnek verilmiş, altmış-yetmiş yıl arası için otuz sekiz, seksen-doksan arası için 159, 90-100 arası için 105, 100 yıldan çok fark bulunanlar için 170 örnek zikredilmiştir. Sâbık ve lâhik râvilerin vefat tarihleri arasında görülebilen en uzun zaman dilimi 152 yıldır. Eser zayıf râvilere yer vermesi, ayrıca mevzû rivayetlerden örnekler içermesi sebebiyle eleştirilmiştir. Zehebî'nin et-Telvîḥ bi-men sebeḳa ve laḥiḳa adlı eserinin ise günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 320, 405; Buhârî, "Riḳāḳ", 5; Hatîb el-Bağdâdî, es-Sâbıḳ ve'l-lâḥiḳ (nşr. Muhammed b. Matar ez-Zehrânî), Riyad 1402/1982, s. 47-50, 363, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 15-18; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱ (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1406/1986, s. 317-318; Nevevî, İrşâdü ṭullâbi'l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1411/1991, s. 207; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, İḫtiṣâru ʿUlûmi'l-ḥadîs̱ (Ahmed M. Şâkir, el-Bâʿis̱ü'l-ḥas̱îs̱ içinde), Kahire 1377/1958, s. 205; Irâkī, Fetḥu'l-muġīs̱, s. 385-386; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 117-118; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱ (nşr. Ali

Hüseyin Ali), Kahire 1424/2003, IV, 193-198; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1409/1989, II, 262-264; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 374-375; Munawar Ahmad Anees - Alia N. Athar, Guide to Sira and Hadith Literature in Western Languages, London-New York 1986, s. 271.

S. Kemal Sandıkçı

# SABIR

(الصبر)

Sözlükte “engellemek, hapsetmek; güçlü ve dirençli olmak” anlamlarındaki sabr kelimesinin ahlâk terimi olarak “üzüntü, başa gelen sıkıntı ve belâlar karşısında direnç gösterme; olumsuzlukları olumlu kılmak için gösterilen metanet” gibi mânalara geldiği, karşıtının ceza‘ (telâş, kaygı, yakınma) olduğu belirtilmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de bu kelimeler karşıt kavramlar şeklinde geçmektedir (İbrâhîm 14/21). Sabır akıl ve zekânın, ceza‘ âcizliğin bir ifadesi sayılmıştır. Buna göre, düşünen bir kimse haramlardan sakınma konusunda gösterilen sabrın Allah’ın azabına sabretmekten daha kolay olduğunu bilir. Sabır “nefsi telâştan, dili şikâyetten, organları çirkin davranışlardan koruma, nimet haliyle mihnet hali arasında fark gözetmeyip her iki durumda sükûnetini muhafaza etme, Allah’tan başkasına şikâyette bulunmama” şeklinde de tarif edilmiştir. Gazzâlî sabrı “din duygusunun nefsanî arzu ve tutkuların baskısına karşı direnç göstermesi” diye tanımlar (İḥyâʾ, IV, 63). Bu tanım sonraki kaynaklarda da tekrar edilmiştir (meselâ bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 16).

Sabır kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de beş âyette geçer, ayrıca 100’e yakın âyette aynı kökten çeşitli isim ve fiiller yer alır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ṣbr” md.). Bu âyetlerde genellikle sabrın önemi üzerinde durulmakta, sabırlı davrananlar yüceltilmekte ve onlara verilecek mükâfatlar anlatılmaktadır. Kur’an’da bildirildiğine göre Allah insanları korku, açlık, yoksulluk, yakınların ölümü, ürün kaybı gibi musibetlerle imtihan eder. Bu musibetleri sabırla karşılayanların ve Allah’a teslimiyet gösterenlerin rablerinin lutfuna, rahmetine ve ebedî kurtuluşa erecekleri müjdelenir (el-Bakara 2/155-157; ayrıca bk. Âl-i İmrân 3/142; Muhammed 47/31). Sabretmek bu erdeme sahip olanlar için çok hayırlı bir davranıştır (en-Nahl 16/126). Sabır dini tebliğde azim ve sebat gösteren peygamberlerin niteliklerindendir (el-Ahkāf 46/35). Bir kimsenin kendisine kötülük edenleri âdil bir şekilde cezalandırması haktır, ancak sabır göstermesi daha hayırlıdır. Sabretmek gerekir, bu da ancak Allah’ın ihsanı sayesinde olur (en-Nahl 16/126-127). Allah, putperest düşmanlarının

aşağılayıcı davranışlarına katlanan müslümanları sabretmelerinin mükâfatı olarak ebedî kurtuluşa ulaştıracağını bildirmiştir (el-Mü'minûn 23/110-111). Kendilerine kötülük yapanlara sabırla muamele edip kötülüğe kötülükle

karşılık vermeyenlere düşmanlarının hile ve tuzakları asla zarar vermeyecektir (Âl-i İmrân 3/120). Özellikle savaş durumunda sabır gösterip disiplinli davranan müslümanları Allah melekleriyle destekleyeceğini vaad etmiştir (Âl-i İmrân 3/125). İyilik yolunu seçip kötülükleri güzellikle karşılamaya çalışanlar, böylece düşmanlıkları dostluğa çevirenler, bunu ancak sabırlı davranışları ve erdemlerde büyük pay sahibi olmalarıyla başarabilir (Fussılet 41/34-35). Hz. Lokmân'ın oğluna verdiği öğütlerden biri de şudur: "Namazı özenle kıl, iyi olanı emret, kötü olana karşı koy, başına gelene sabret. İşte bunlar kararlılık gerektiren işlerdir" (Lokmân 31/17). Kur'an hayatta insanın başına gelen musibetlerin bir imtihan olduğunu, bu imtihanı sabırlı olanların kazanacağını bildirir (el-Furkān 25/20). Bu sebeple müslümanlar Allah'tan sabır dilemeli (el-Bakara 2/250; el-A'râf 7/126) ve kendileri sabırlı davrandığı gibi birbirlerine de sabrı tavsiye etmelidir (el-Beled 90/17; el-Asr 103/3). Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın sabredenlerle beraber olduğu (el-Bakara 2/153, 249; el-Enfâl 8/46, 66), onları sevdiği (Âl-i İmrân 3/146), sabır ve takvâlarıyla güzel davranışlarda bulunanların ecirlerinin asla zayi edilmeyeceği (Hûd 11/115; Yûsuf 12/90), onlara kat kat mükâfat verileceği (en-Nahl 16/96; ayrıca bk. en-Nisâ 4/25), sırf Allah rızası için sabredenleri meleklerin tebrik edeceği (er-Ra'd 13/20-24) ifade edilmektedir.

Sabır konusu hadislerde de geniş olarak yer almaktadır (bk. Wensinck, el-Muʿcem, "ṣbr" md.). Bir hadiste sabrın kişiyi telâştan ve yanlış işler yapmaktan koruyucu özelliği, "Sabır ışıktır" sözüyle ifade edilmiştir (Müslim, "Ṭahâret", 1; Tirmizî, "Daʿavât", 86). Hz. Peygamber, kendisinden sürekli yardım isteyenlere yardım ettikten sonra yine de istemeleri üzerine onlara afif olmalarını, müstağni davranmalarını ve sabırlı olmak için çaba göstermelerini öğütlemiş; böyle yapmaları halinde Allah'ın kendilerine yardım edip ihtiyaçtan kurtaracağını bildirmiş, "Hiç kimseye sabırdan daha hayırlı ve geniş bir nimet verilmedi" buyurmuştur (Buhârî, "Zekât", 50; "Riḳāḳ", 20; Müslim, "Zekât", 124). İbn Kayyim el-Cevziyye, Resûl-i Ekrem'in bu sözü ile, "Allahım! Eğer seni gücendirmemişsem sıkıntı çekmem önemli değil; ancak âfiyet vermen beni daha çok rahatlatır"

anlamındaki sözünü (İbn Hişâm, II, 420) zikrettikten sonra bu ikisi arasında bir çelişki bulunmadığını belirtir. Zira sıkıntısız bir hayat güzeldir; fakat sıkıntı baş gösterdiğinde sabırlı ve güçlü olmak kişiyi başarıya kavuşturarak rahatlatır (ʿUddetü'ṣ-ṣâbirîn, s. 15). Çocuğunu kaybetmenin acısıyla ağlayan bir kadına Resûlullah'ın, "Allah'tan kork, sabırlı ol!" sözüne karşılık, "Benim derdimden sen ne anlarsın!" şeklinde tepki gösteren kadın, daha sonra kendisine nasihat edenin Resûlullah olduğunu öğrenince ondan özür dilemiş, bunun üzerine Hz. Peygamber, "Sabır ilk sarsıntı sırasında gösterilen metanettir" buyurmuştur (Buhârî, "Cenâʾiz", 32, 42; Müslim, "Cenâʾiz", 14, 15). Diğer bir hadiste Resûl-i Ekrem sıkıntıya uğramanın istenen bir durum olmamakla birlikte böyle durumlar başa geldiğinde sabırlı olmayı öğütlemiştir (Buhârî, "Cihâd", 112; Müslim, "Cihâd", 20). Hz. Ali'nin, "Allahım! Senden sabır diliyorum" dediğini duyan Resûlullah, "Bu sözünle Allah'tan ağır bir imtihan istemiş oldun; O'ndan âfiyet dile!" buyurmuştur (Müsned, V, 231, 235; Tirmizî, "Daʿavât", 93).

Belâya sabretmenin mi yoksa nimete şükretmenin mi daha faziletli olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Genellikle ulemâ şükrün sabırdan daha faziletli olduğunu kabul ederken mutasavvıfların çoğunluğu sabrı daha üstün görmüştür. Hücvîrî'nin kaydettiğine göre (Keşfü'l-maḥcûb, I, 235) tasavvufun dayandığı sekiz temelden birinin sabır olduğunu söyleyen Cüneyd-i Bağdâdî her temel için bir peygamberi örnek gösterirken sabır için Hz. Eyyûb'u zikreder. Ebû Ali ed-Dekkāk'a göre sabır ilâhî takdire itiraz etmemektir; şikâyet etmemek şartıyla başa gelen sıkıntı ve üzüntüleri anlatmak sabra aykırı olmaz. Nitekim Eyyûb peygamber derdini anlatmakla yetinmiş (Sâd 38/41-44), fakat şikâyet etmemiştir (Kuşeyrî, II, 461). Sabrın hakikati kişinin -Hz. Eyyûb gibi-belâya nasıl girmişse öylece çıkmasıdır. Eyyûb sıkıntıya düştüğünde, "Başıma bir dert geldi, ama sen merhametlilerin en üstünüsün" demiş (el-Enbiyâ 21/83), "Bana merhamet et" dememiştir; böylece Allah'a yakarırken edebini korumuştur (a.g.e., II, 462).

Bazı âlimler sabırla şükrün eşit değerde olduğunu ileri sürmüştür. Bu hususu geniş biçimde ele alan Gazzâlî (İḥyâʾ, IV, 135-141), "Şükür mü sabır mı daha faziletlidir?" sorusunu, "Su mu ekmek mi daha değerlidir?" sorusuna benzetir ve suya ihtiyacı olan için suyun, ekmeğe ihtiyacı olan için ekmeğin daha değerli olduğunu ifade eder. Bu soruya karşılık Cüneyd-i

Bağdâdî, “Zenginin övülmesi varlıktan, fakirin övülmesi yokluktan dolayı değildir; her ikisinde de övgüye lâyık olan varlığın ve yokluğun hakkını verebilmeleridir” demiştir (a.g.e., IV, 138). “Sabır imanın yarısıdır” meâlindeki hadisten hareketle (Hâkim, II, 446) imanın bu iki faziletten oluştuğu belirtilmiştir. Nitekim Abdullah b. Mes‘ûd, imanın iki kısımdan oluştuğunu, yarısının sabır, yarısının şükür olduğunu söylemiştir (Gazzâlî, IV, 66; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 110). Ancak cana yahut mala gelen zarar karşısında tepkisiz kalmak doğru bir davranış değildir. Buna göre sabrın dinî hükmü, yani fazilet sayılıp sayılmaması katlanılan sıkıntının mahiyetine göre değişir. Meselâ haramlardan uzak durmada ve dinî görevlerin ifasında tahammül gösterme şeklindeki sabır farz; dinen mekruh olandan uzak durma şeklindeki sabır mendup; can, mal ve namusunun saldırıya uğraması karşısında, ayrıca gereksiz yere açlığa, susuzluğa katlanma anlamındaki sabır haram; bedenine zarar verecek derecedeki acılara katlanma şeklindeki sabır mekruh; dinen yapılmasında bir sakınca olmayan konularda sabır göstermek de mubahtır (Gazzâlî, IV, 69; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 30-31).

İbn Miskeveyh sıkıntılar karşısında sabırlı olmayı bir yiğitlik olarak kabul eder (Tehẕîbü’l-aḫlâḳ, s. 106). İbn Hazm, özellikle başkalarının yol açtığı sıkıntı ve üzüntüleri önemsemeyip kişinin kendi kusurlarını düzeltmekle meşgul olmasının gerekli olduğunu söylemekte, bu sıkıntılar karşısında gösterilecek üç farklı sabırdan bahsetmektedir. İlki güçlü olanlardan, ikincisi zayıf olan kimselerden, üçüncüsü güçte eşit düzeydekilerden gelebilecek sıkıntılara karşı gösterilen sabırdır. Bunlardan ilkine sabretmek fazilet değil zavallılıktır; ikincisine sabretmek iyilik ve fazilettir. Üçüncüsüne gelince, eğer kötülük yapan kişi bunu bilmeden yapmışsa ona sabretmek bir olgunluk belirtisidir, eğer bilerek eziyet etmişse buna katlanmak bayağılıktır (el-Aḫlâḳ ve’s-siyer, s. 26-27). Üzücü olaylar karşısında telâşa kapılıp anormal davranışlarda bulunmak dinin de ahlâkın da yerdiği bir tutumdur. Zira sabır kendini kontrol etme, faydasız telâştan kurtulma ve sıkıntıyı aşmanın yolunu bulma imkânı verir (a.g.e., s. 86-87).

Râgıb el-İsfahânî sabrın biri cismanî, diğeri ruhanî olmak üzere iki çeşidinden söz eder; bunların her birini adlandırmada ayrı kavramlar kullanır. Cismanî sabır bedenin mâruz kaldığı zahmetli işlere ve acılara katlanmaktır ki bu tam olarak fazilet sayılmaz. Asıl fazilet ruhî sabır olup

iki şekilde tezahür eder. İffet adı verilen birincisi insana zevk veren şeylerden yararlanmada aşırılıktan sakınmak suretiyle gösterilen sabırdır. İkincisi, istenmeyen durumların başa gelmesi veya hoşa giden

nimetlerden mahrum kalınması halinde sabırlı davranmaktır (eẕ-Ẕerîʿa, s. 326-327). Râgıb el-İsfahânî'nin bu açıklamaları Gazzâlî tarafından İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'de hemen hemen aynen tekrar edilmiştir. Ancak Gazzâlî, başta tasavvuf olmak üzere döneminin zengin kültüründen yararlanarak ahlâkın diğer konularında olduğu gibi sabır konusunda da geniş bilgi vermiş, ince tahliller yapmıştır.

Kaynaklarda sabırla diğer faziletler arasındaki ilişki üzerinde de durulmuştur. Allah'ın isimlerinden birinin sabûr olduğu ve sabırla hilim (temkinli ve ağır başlı olma) arasında anlam yakınlığı bulunduğu belirtilir. Ancak hilimde sabırdan daha ileri bir tahammül ve hoşgörü mânası vardır. Hilim kavramının hoşgörü, af, sabır ve akıldan oluşan dört erdemi içerdiği belirtilir. Gazzâlî'nin bildirdiğine göre Süfyân es-Sevrî, Ebû Huzeyme el-Yerbûî ve Fudayl b. İyâz, bütün amellerin en faziletlisinin öfkelendiğinde hilim göstermek ve sıkıntılar karşısında sabırlı davranmak olduğunu söylemiştir (İḥyâʾ, III, 176). İbn Hazm'a göre hadislerde övülen "müdârâ" hilim ve sabırdan oluşur (el-Aḫlâḳ ve's-siyer, s. 59; ayrıca bk. s. 17). Sabırla ilgisi bulunan diğer bir kavram rızâdır. Gazzâlî'ye göre meşakkatlere tahammülün farklı dereceleri vardır. Katlanmanın zor olduğu başlangıç derecesine tesabbur, katlanmanın kolaylaştığı orta derecesine sabır, nefsânî arzuların tam olarak baskı altına alındığı en yüksek derecesine rızâ denir. Sabrın fazilet bakımından en alt derecesi, içinde bulunduğu güç durumdan memnun olmasa da şikâyet etmemek, bundan daha faziletlisi içinde bulunduğu duruma razı olmak, ondan da faziletlisi belâya şükretmektir (İḥyâʾ, IV, 68-69, 141).

## BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, II, 823-824; Kāmus Tercümesi, II, 458-459; Müsned, II, 232, 234, 283, 289; V, 231, 235; Buhârî, "Ṣavm", 2; Müslim, "Ṣıyâm", 164,

165; İbn Mâce, “Ṣıyâm”, 44; İbn Hişâm, es-Sîre, II, 420; İbn Hibbân, Ravżatü’l-ʿuḳalâʾ ve nüzhetü’l-fużalâʾ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd v.dğr.), Beyrut 1397/1977, s. 157-161; Hâkim, el-Müstedrek, II, 446; İbn Miskeveyh, Tehẕîbü’l-aḫlâk (nşr. İbnü’l-Hatîb), Kahire 1398, s. 106; İbn Hazm, el-Aḫlâḳ ve’s-siyer, Beyrut 1405/1985, s. 17, 26-27, 59, 86-87; Kuşeyrî, er-Risâle, II, 439, 453-462; Hücvîrî, Keşfü’l-maḥcûb (trc. İs‘âd Abdülhâdî Kındîl), Beyrut 1980, I, 235; Râgıb el-İsfahânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi’ş-şerîʿa (nşr. Ebü’l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985, s. 326-327; Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 176; IV, 60-80, 127-141; İbn Kayyim el-Cevziyye, ʿUddetü’ṣ-ṣâbirîn ve ẕaḫîretü’ş-şâkirîn, Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), s. 12-13, 15-16, 30-31, 110; Ch. Pellat, Risâle fi’l-ḥilm ʿinde’l-ʿArab, Beyrut 1973, s. 16, 129.

Mustafa Çağrıcı

# SÂBÎ, Ebû İshak

(أبو إسحاق الصابي)

Ebû İshâk İbrâhîm b. Hilâl b. İbrâhîm b. Zehrûn es-Sâbî el-Harrânî (ö. 384/994)

Sâbiî inancına mensup kâtip, risâle yazarı, şair ve tarihçi.

5 Ramazan 313 (24 Kasım 925) tarihinde Bağdat'ta doğdu. Ailesi aslen Harranlı olup babası başarılı bir tabipti. Tıp, matematik, geometri ve astronomiyle uğraşan ailenin diğer fertleri gibi İbrâhim de başlangıçta tabip olmak üzere yetiştirildi ve Bağdat Hastahanesi'nde tabiplik yaptı (Yâkūt, II, 55). Tıbbın yanında özellikle geometri ve astronomide geniş bilgi sahibi olmasına rağmen daha sonra edebiyata yöneldi. Okuduğu kitaplar sayesinde dili kullanma becerisini geliştirdi. Büveyhî Hükümdarı Muizzüddevle'nin veziri Mühellebî tarafından divan kâtipliğine getirildi ve ardından başkâtipliğe yükseltildi. Muizzüddevle'nin oğlu İzzüddevle Bahtiyâr döneminde de makamını korudu. Ancak Bahtiyâr ile Adudüddevle arasındaki taht mücadelesi sırasında yazışmaları kaleme alan başkâtip olması Sâbî'nin hayatını olumsuz yönde etkiledi. Adudüddevle, yazışmalarda Bahtiyâr'ı öven ve kendisini ondan daha aşağı seviyede gösteren ifadeler kullanması sebebiyle Sâbî'ye kin bağlamıştı. Adudüddevle, 367'de (978) Bahtiyâr'ın mağlûp edilerek öldürülmesinden sonra Bağdat'ı ele geçirince Sâbî'yi hapsetti ve fillerin ayakları altına atılarak öldürülmesine karar verdi. Ancak bazı kişilerin ricası üzerine bu kararından vazgeçti ve Büveyhî hânedanının tarihini yazmasını emretti. Sâbî, Adudüddevle'nin "tâcü'l-mille" olan yeni lakabına nisbetle Kitâbü't-Tâcî adını verdiği eserini yazmaya başladı. Yazılan bölümleri Adudüddevle bizzat okuyor, bazı ekleme ve çıkarmalar yapılmasını istiyordu. Cemâziyelevvel 371'de (Kasım 981) serbest bırakılan Sâbî bundan sonraki hayatını da sıkıntılar içinde inzivâda geçirdi ve 12 Şevval 384 (19 Kasım 994) tarihinde Bağdat'ta öldü (Yâkūt, II, 20). Çağdaşı İbnü'n-Nedîm, Sâbî'nin 380'den (990) önce öldüğünü kaydeder (el-Fihrist, s. 193).

Sâbî atalarından intikal eden inanca sımsıkı bağlıydı. Hizmetinde çalıştığı devlet adamları cazip tekliflerde bulunarak onu İslâm'ı kabule teşvik etmişse de bu teklifleri geri çevirmiştir. İzzüddevle Bahtiyâr müslüman olması karşılığında ona vezirlik teklif etmişti. Adudüddevle ilk Bağdat gezisi sırasında (364/975) Sâbî'yi İran'a davet etmiş, Sâbî bu daveti kabul ettiği halde yokluğunda aile fertlerinin müslüman olacağı endişesiyle daha sonra vazgeçmiştir. Buna rağmen Sâbî'nin ramazanda oruç tuttuğu, Kur'ân-ı Kerîm'i ezbere bildiği ve risâlelerini âyetlerle bezediği bilinmektedir (Ebû Mansûr es-Seâlibî, II, 242; Yâkūt, II, 28). Ölümü üzerine bir mersiye söyleyen Şerîf er-Radî bundan dolayı eleştirilmiştir. Radî her ne kadar mersiyeyi onun bilgisi ve erdemi için kaleme aldığını söylemişse de (a.g.e., II, 26; İbn Hallikân, I, 53) biyografi yazarları bu durumu hilâfette gözü olması sebebiyle en büyük destekçisinin Sâbî olmasına bağlamaktadır (mersiyenin metni için bk. Şerîf er-Radî, I, 38; Ebû Mansûr es-Seâlibî, II, 307-311). Sâbî, Şerîf er-Radî ve Büveyhî Veziri Sâhib b. Abbâd gibi dönemin ünlü edip ve şairleriyle dostluk kurmuştur. Sâhib b. Abbâd ona ilgi göstermiş, özellikle son yıllarında sıkıntı içindeyken maddî yardımda bulunmuştur.

Sâhib b. Abbâd tarafından Arap edebiyatının en büyük dört risâle yazarından biri olarak kabul edilen (Ebû Mansûr es-Seâlibî, II, 246; Yâkūt, II, 51) ve Ebü'l-Fazl İbnü'l-Amîd mektebinin önde gelen temsilcisi olan Sâbî'nin risâleleri edebî olduğu kadar tarih açısından da büyük değer taşır. Sâbî şair olarak da ünlüdür. Dönemin Muizzüddevle, İzzüddevle, Adudüddevle, Mühellebî, Sâhib b. Abbâd gibi hükümdar ve vezirleri için söylediği methiyelerin yanı sıra "ihvâniyyât"ı da şiirleri arasında önemli bir yer tutar. Adudüddevle zamanında hapiste kalması, daha önce Mühellebî'nin Amman seferindeyken ölümünün ardından tutuklanan adamları arasında bulunması (Ebû Mansûr es-Seâlibî, II, 244) Sâbî'nin merhamet dileme (isti'tâf) türünde pek çok şiir yazmasına yol açmıştır; ayrıca gazelde de başarılı örnekler vermiştir.

Eserleri. 1. Kitâbü Devleti Benî Büveyh ve aḫbâri'd-Deylem ve'btidâ᾿i emrihim. Kitâbü't-Tâcî olarak bilinen eserin sadece yirmi iki varaklık bir bölümü zamanımıza ulaşmış olup Muhammed Hüseyin ez-Zübeydî tarafından el-Münteza῾ min Kitâbi't-Tâcî li-Ebî İsḥâḳ es-Ṣâbi᾿ adıyla yayımlanmıştır (Bağdat 1397/1977). Muhammed Sâbir Han, San'a'daki

Mütevekkiliyye Kütüphanesi’nde kayıtlı nüshaya dayanarak eseri el-Münteza˓ mine’l-cüz˒i’l-evvel min Kitâbi’t-Tâcî ismiyle neşretmiştir (Karaçi 1415/1995). Eser üzerinde aynı nâşir (“A Manuscript of an

Epitome of al-Ṣābī’s K. al-Tāgī”, Arabica, XII [Leiden 1965], s. 27-44; “Studies in the K. al-Tāgī Epitome of al-Ṣābī˒”, a.g.e., XVII [1970], s. 151-160; XVIII [1971], s. 194-201; “The Contents of the K. at-Tājī: Manuscript of aş-Ṣābī˒”, Islamic Studies, VIII/3 [İslâmâbâd 1969], s. 247-252); W. Madelung (“Furter Notes on al-Ṣābī’s K. al-Tāgī”, a.g.e., IX/1 [İslâmâbâd 1970], s. 81-88; “Abū İsḥāḳ al-Ṣābī on the Alids of Tabaristan and Gīlān”, Journal of Near Eastern Studies, XXVI [Chicago 1967], s. 17-57) ve Abdurrahman b. Hüseyin el-Azzâvî (bk. bibl.) inceleme ve değerlendirme yazıları yazmıştır. Kitabın bazı kısımlarının İbn Miskeveyh’in Tecâribü’l-ümem’i ve Utbî’nin Târîḫu’l-Yemenî’si ile Seâlibî’nin Yetîmetü’d-dehr’inin içinde yer aldığı iddia edilmişse de (Margoliouth, s. 134) bunun gerçeği yansıtmadığı belirtilmiştir. 2. Resâ˒ilü’ṣ-Ṣâbi˒. Yaklaşık 1000 varak hacmindeki risâleler koleksiyonu konularına göre mürâselât, muâtebât, şefâât, ukūd, tekālîd gibi bölümlere ayrılmıştır. Eserden bazı seçmelerin yazma nüshaları kütüphanelerde el-Muḫtâr(ât) min Resâ˒ili’ṣ-Ṣâbi˒ adıyla kayıtlıdır (Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 317, Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 901; Râgıb Paşa Ktp., nr. 1521; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1603; TSMK, Revan Köşkü, nr. 159). Risâlelerin bir kısmını Emîr Şekîb Arslan el-Muḫtâr min Resâ˒ili’ṣ-Ṣâbi˒ adıyla yayımlamış (Beabda 1316/1898), bir kısmının ilmî neşrini Muhammed Yûnus Abdülâl Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi’nde doktora tezi olarak gerçekleştirmiş (1397/1977), Muhammed Mahmûd es-Sa‘dâvî de Ebû İsḥâḳ es-Sâbi˒ ve resâ˒ilüh adıyla yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1955, Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi). Emîr Şekîb Arslan neşrinde yer alan risâlelerin çoğu İzzüddevle, Adudüddevle, Muizzüddevle, Tâi‘-Lillâh, Mutî‘-Lillâh adına yazılan resmî mektuplardan oluşmaktadır. M. Sharon, bir risâlesini “Une épître d’al-Sâbi’ sur les genres littéraires” adıyla yayımlamıştır (Studies in Islamic History and Civilisation, Jerusalem 1986, s. 473-505). Ziyâd ez-Zu‘bî de bir başka risâlesini Risâletü’ṣ-Ṣâbi˒ fi’l-farḳ beyne’l-müteressil ve’ş-şâ˓ir ismiyle neşretmiştir (Mecelletü Ebḥâs̱i’l-Yermûk, XI/1 [Yermük 1993], s. 129-135). J. L. Berggren, Sâbî’nin Ebû Sehl el-Kûhî ile matematik ve geometri üzerine mektuplaşmalarını “The Correspondence of Abū Sahl el-Kūhī and Abū Isḥāḳ al-Ṣābī” adlı makalesinde incelemiştir (Mecelletü

Târîḫi’l-ʿulûmi’l-ʿArabiyye, VII/1-2 [Halep 1983], s. 39-124). Risâle fî istiḫrâci misâḥati’l-ḳıṭaʿı’l-mükâfî adlı bir risâlesi de Süleymaniye Kütüphanesi’nde kayıtlıdır (Ayasofya, nr. 4832/25, vr. 77-79). 3. Kitâbü Mürâseleti’ş-Şerîf er-Raḍî. Muhammed Yûsuf Necm tarafından Resâʾilü’ṣ-Ṣâbiʾ ve’ş-Şerîf er-Raḍî adıyla yayımlanmıştır (Küveyt 1381/1961). Abdüssabûr Seyyid Gandûr, eş-Şerîf er-Raḍî ve Ebû İsḥâḳ eṣ-Ṣâbiʾ: Ṣadâḳatühümâ ve terâsülühümâ adıyla bir eser kaleme almıştır (Kahire 1986). 4. Münşeʾâtü’ṣ-Ṣâbiʾ. Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye’de 454 sayfa tutarında bir nüshasının bulunduğu kaydedilmektedir (C. Zeydân, II, 583). Sâbî’nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Dîvânü’ṣ-Ṣâbiʾ, Kitâbü Aḫbâri ehlihî ve veledi ibnihî (ebîhi), Kitâbü İḫtiyâri şiʿri’l-Mühellebî (İbnü’n-Nedîm, s. 194; Yâkūt, II, 94). Van Damme, “Les sources écrites concernant I’oeuvre d’as-Sābi’” adıyla bir makale yazmıştır (Actes du premier congrès, Algiers 1974, s. 175-181).

## BİBLİYOGRAFYA

Sâbî, el-Muḫtâr min Resâʾili’ṣ-Ṣâbiʾ (nşr. Şekîb Arslan), Beyrut, ts. (Dârü’n-nehdati’l-hadîse), neşredenin girişi, s. 9-16; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, Kahire 1348, s. 193-194; Şerîf er-Radî, Dîvân, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), I, 38; Ebû Mansûr es-Seâlibî, Yetîmetü’d-dehr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1375/1956, II, 242-312; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, II, 20-94; İbnü’l-Kıftî, İḫbârü’l-ʿulemâʾ, s. 54-55; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 52-53; Safedî, el-Vâfî, VI, 158-163; Zekî Mübârek, en-Nes̱rü’l-fennî fi’l-ḳarni’r-râbiʿ, Beyrut 1352/1934, I, 260-267; D. S. Margoliouth, Lectures on Arabic Historians, Delhi 1977, s. 134; Reşîd Yûsuf Atâullah, Târîḫu’l-âdâbi’l-ʿArabiyye (nşr. Ali Necîb Atavî), Beyrut 1405/1985, I, 316-319; Brockelmann, GAL (Ar.), II, 119-121; C. Zeydân, Âdâb, II, 582-584; Abdülkādir Hasan Emîn, “Ebû İsḥâḳ es-Ṣâbiʾ, sîreten ve fennen”, Mecelletü Külliyyeti’l-âdâb (Câmiʿatü Baġdâd), sy. 18 (1974), Bağdad 1975, s. 7-27; Abdurrahman b. Hüseyin el-Azzâvî, “Ebû İsḥâḳ İbrâhîm b. Hilâl es-Ṣâbiʾ müʾerriḫan”, el-Müʾerriḫu’l-ʿArabî, sy. 24, Bağdad 1984, s. 177-198; F. Krenkow, “Sâbi”, İA, X, 6-8; F. C. de Blois, “Ṣābiʾ”, EI² (İng.), VIII, 674.

Rahmi Er

# SÂBÎ, Hilâl b. Muhassin

(هلال بن المحسّن الصابي)

Ebü'l-Hasen (Hüseyn) Hilâl b. el-Muhassin b. İbrâhîm b. Hilâl es-Sâbî el-Harrânî (ö. 448/1056)

Büveyhîler dönemi tarihçisi.

15 Şevval 359'da (21 Ağustos 970) Bağdat'ta doğdu. Harranlı Sâbiîler'in Benî Zehrûn koluna mensup bir ailenin çocuğudur. Bu aileden tıp, astronomi, matematik, edebiyat ve tarih alanlarında önemli şahsiyetler yetişmiştir. Dedesi Ebû İshak es-Sâbî edebiyatçı, kâtip, şair ve tarihçi; dayısı Sâbit b. Sinân tarihçi, hekim ve matematikçi idi. Ebû Ali el-Fârisî, Ali b. Îsâ er-Rummânî ve Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed el-Harrâz gibi âlimlerden ders alan Hilâl es-Sâbî, Bağdat'ta Dîvân-ı İnşâ reisliği yapan dedesi Ebû İshak es-Sâbî'nin yanında yetişti. Büveyhî Hükümdarı Samsâmüddevle döneminden itibaren daha küçük yaşta divanda dedesinin yanında çalışmaya başladı. Bahâüddevle'nin hükümdarlığı döneminde Vezir Fahrülmülk Ebû Gālib Muhammed tarafından Dîvân-ı İnşâ'nın başına getirildi. Vezirin 407 (1016-17) yılında Sultânüddevle tarafından öldürülmesine kadar onun himayesinde müreffeh bir hayat sürdü. Fahrülmülk kendisine 30.000 dinarlık bir servet bıraktı.

Sâbî ailesinden İslâm'ı kabul etmiş ilk kişi olan Hilâl b. Muhassin'den nakledildiğine göre 399'da (1008-1009) rüyasında gördüğü Hz. Peygamber'in daveti üzerine müslüman olmuş, fakat Müslümanlığını bir süre gizlemiş, 403 (1012) yılında Resûl-i Ekrem'i üçüncü defa rüyasında görünce onun isteğiyle müslüman olduğunu açıklamıştır (İbnü'l-Cevzî, VIII, 177-179). Vezir Fahrülmülk, İslâmiyet'i kabul ettiği için kendisine kıymetli elbise ve 200 dinar gönderdi. Ancak o, Müslümanlığı için dünyevî bir karşılık beklemediğini söyleyerek bunları reddetti. Yaşadığı döneme dair bilgi ve gözlemlerini kaydeden dikkatli bir tarihçi, Arap dili ve edebiyatında mâhir, belâgat sahibi ve usta bir kâtip olan Hilâl b. Muhassin 17 Ramazan 448'de (28 Kasım 1056) vefat etti. Hatîb el-Bağdâdî kendisinden hadis

yazdığını ve onun sadûk bir râvi olduğunu kaydeder (Târîḫu Baġdâd, XIV, 76). Sâbî, Şiî âlimi Şerîf el-Murtazâ ile yakın dostluk kurmuş, onun vefatından sonra bir mersiye yazmıştır. Bağdatlı hıristiyan hekim İbn Butlân ile de dost olmuş, İbn Butlân, Bağdat-Kahire seyahatine dair izlenimlerini onun isteğiyle kaleme alarak kendisine göndermiştir. Tarihçi ve edebiyatçı Garsünni‘me, Hilâl es-Sâbî'nin oğludur.

Eserleri. 1. Kitâbü'l-Vüzerâ˒ (Aḫbârü'l-vüzerâ˒, Tuḥfetü'l-ümerâ˒ fî târîḫi'l-vüzerâ˒). Abbâsî vezirlerinden İbnü'l-Furât el-Âkūlî ve İbnü'l-Cerrâh Ali b. Îsâ başta olmak üzere Ebû Ali Muhammed b. Ubeydullah b. Yahyâ b. Hâkān, Hâmid b. Abbas ve İbn Mukle gibi vezirlerden bahseden eser, Cehşiyârî ve Ebû Bekir es-Sûlî'nin aynı konudaki kitaplarının bir devamı olarak telif edilmiştir. Kitapta Mu‘tazıd-Billâh, Müktefî-Billâh ve Muktedir-Billâh yanında

dönemin diğer halifeleri ve devlet adamlarına da yer verilmiştir. Bir kısmı günümüze ulaşan eseri Henry F. Amedroz (Leiden 1904), Abdüssettâr Ahmed Ferrâc (Kahire 1958) ve Hasan ez-Zeyn (Beyrut 1990) el-Vüzerâ˒ ev Tuḥfetü'l-ümerâ˒ fî târîḫi'l-vüzerâ˒ adıyla yayımlamıştır. Mîhâîl Avvâd, çeşitli kaynaklarda bu eserden yapılan alıntıları bir araya getirip Aḳsâm dâ˒i˓a min Kitâbi'l-Vüzerâ˒ adıyla neşretmiştir (Bağdat 1367/1948). 2. Rüsûmü dâri'l-ḫilâfe. Bağdat hilâfet sarayındaki protokol kuralları ve resmî yazışmalara dair olup dönemin idarî yapısı hakkında bilgi vermesi, bazı önemli belgeler ihtiva etmesi ve müellifin gözlemlerini yansıtması dolayısıyla ayrı bir değer taşımaktadır. Mîhâîl Avvâd tarafından yayımlanan eseri (Beyrut 1964, 1406/1986) Elie A. Salem bazı notlar ilâvesiyle İngilizce'ye tercüme etmiştir (Rusūm Dār al-Khilāfah: The Rules and Regulations of the ˓Abbāsid Court, Beyrut 1977). 3. Kitâbü't-Târîḫ. Dayısı Sâbit b. Sinân'ın Taberî'nin Târîḫ'ine zeyil olarak yazdığı, 295-365 (908-976) yıllarını ihtiva eden eserin zeyli olup 360-447 (970-1055) yıllarını kapsamaktadır. Kırk cilt olduğu rivayet edilen eserin (Sehâvî, s. 314) çok az bir kısmı günümüze ulaşmıştır. Büveyhî Hükümdarı Bahâüddevle döneminin 389-393 (999-1003) yıllarını içeren bu bölüm, Henry F. Amedroz ve David S. Margoliouth tarafından İbn Miskeveyh'in Tecâribü'l-ümem'i ile birlikte neşredilmiş (Kahire 1337, IV, 334-460), daha sonra İngilizce tercümesiyle beraber tekrar yayımlanmıştır (The Eclipse of the Abbasid Caliphate, Oxford 1921, VI, 359-489). Kahire neşrinin 1969

yılında Bağdat’ta ofset baskısı yapılmıştır. Eser Tecâribü’l-ümem’in Ebü’l-Kāsım İmâmî tarafından yapılan neşrinde de yer almaktadır (Tahran 1407/1987, VII, 395-528). Sâbî’nin oğlu Garsünni‘me, 448-479 (1056-1086) yıllarını anlatan ʿUyûnü’t-tevârîḫ adlı eserini babasının bu kitabına zeyil olarak kaleme almıştır. İbnü’l-Kalânisî’nin Dımaşk tarihine dair kitabını Sâbî’nin eserine veya bu eserdeki Dımaşk’a dair kısma zeyil olarak yazdığı kaydedilmektedir (DİA, XXI, 99). İbnü’l-Kıftî, Sâbî’nin saraydaki görevi dolayısıyla edindiği tecrübe, birçok olayın şahidi olması ve resmî belgelere ulaşabilmesi bakımından eserinin önemli olduğunu belirtmekte ve kronolojik tarih okumak isteyenlerin Taberî ve Sâbit b. Sinân’ın kitaplarından sonra onu okumalarını tavsiye etmektedir (İḫbârü’l-ʿulemâʾ, s. 110). Sâbî’nin bu eseriyle Tuḥfetü’l-ümerâʾsının aynı kitap olarak gösterilmesi (bk. Şeşen, s. 68) doğru olmamalıdır. Tuḥfetü’l-ümerâʾnın Kitâbü’t-Târîḫ’le değil Kitâbü’l-Vüzerâʾ ile aynı olduğu görülmektedir. 4. Ġurerü’l-belâġa. Müellifin edebiyat ve belâgatta ulaştığı seviyeyi gösteren eserde yirmi bir temel konu kısa cümleler, edebî sanatlar ve secili bir üslûpla ele alınmış, ayrıca özel ve resmî mektuplara, çeşitli anekdotlar ve şiirlere yer verilerek inşâ sanatının güzel örnekleri ortaya konulmuştur. Vezir Ebû Mansûr Hibetullah b. Ahmed el-Fesevî’ye ithaf edilen kitapta işlenen konular arasında devlet başkanlığı, fetihler, antlaşmalar ve biat yanında tebrikleşme, tâziye, hediyeleşme ve dostluk gibi hususlara da yer verilmiştir. Eser beş yazma nüshası esas alınarak Muhammed ed-Dîbâcî tarafından neşredilmiştir (Muhammediye 1409/1988). Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâʾ adlı eserinde bu kitaptan faydalanmış ve bazı resmî yazı örnekleri vermiştir. Sâbî’nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Kitâbü Aḫbâri Baġdâd, el-Emâs̱il ve’l-aʿyân ve münteda’l-ʿavâṭıf ve’l-iḥsân, Kitâbü Meʾâs̱iri ehlih, Kitâbü’r-Resâʾil, Kitâbü’s-Siyâse, Kitâbü’l-Küttâb. Hatîb el-Bağdâdî Târîḫu Baġdâd’ında, Rûzrâverî Ẕeylü Tecâribi’l-ümem’inde, Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî el-Muntaẓam’ında, Yâkūt el-Hamevî Muʿcemü’l-üdebâʾ ve Muʿcemü’l-büldân’ında, İzzeddin İbnü’l-Esîr el-Kâmil’inde, Sıbt İbnü’l-Cevzî Mirʾâtü’z-zamân’ında, Kalkaşendî Ṣubḥu’l-aʿşâʾsında ve İbn Tağrîberdî en-Nücûmü’z-zâhire’sinde onun bir kısmı günümüze ulaşmayan eserlerinden yararlanmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, Rüsûmü dâri’l-ẖilâfe (nşr. Mîhâîl Avvâd), Beyrut 1406/1986, neşredenin girişi, s. 5-39; a.e.: The Rules and Regulations of the ʿAbbāsid Court (trc. Elie A. Salem), Beyrut 1977, tercüme edenin girişi, s. 1-7; a.mlf., Ġurerü’l-belâġa (nşr. Muhammed ed-Dîbâcî), Muhammediye 1409/1988, neşredenin girişi, s. 5-21; Hatîb, Târîẖu Baġdâd, XIV, 76; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü’l-elibbâʾ (nşr. M. Ebü’l-Fazl İbrâhim), Kahire 1386/1967, s. 351; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam, VIII, 101, 176-179; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XIX, 294-297; İbnü’l-Kıftî, İẖbârü’l-ʿulemâʾ, s. 110, 294, 401-402; İbn Hallikân, Vefeyât, VI, 101; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 70; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, IV, 180; V, 60, 126; Sehâvî, el-İʿlân bi’t-tevbîẖ, s. 314; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, III, 278; Brockelmann, GAL, I, 323; Suppl., I, 556-557; Cl. Cahen, “The Historiography of the Seljuqid Period”, Historians of the Middle East (ed. B. Lewis - P. M. Holt), London 1962, s. 59-60; F. Rosenthal, A History of Muslim Historiography, Leiden 1968, s. 54, 82, 499; Şâkir Mustafa, et-Târîẖu’l-ʿArabî ve’l-müʾerriẖûn, Beyrut 1980, II, 100-101; John Donohue S. J., “Land Tenure in Hilāl al-Ṣābī’s Kitāb al-Wuzarāʾ”, Land Tenure and Social Transformation in the Middle East (ed. Tarif Khalidi), Beirut 1984, s. 121-129; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 56, 57, 68, 113; D. Sourdel, “L’originalité du Kitāb al-Wuzarāʾ de Hilāl al-Ṣābiʾ”, Arabica, V, Leiden 1958, s. 272-292; a.mlf., “Hilāl b. al-Muḥassin b. İbrāhīm al-Ṣābī”, EI² (İng.), III, 387-388; Mahmut Polat, “Harranlı Sâbiî Ediplerden Hilâl b. el-Muhassin ve Garsü’n-Niʻme (Hayatları ve Eserleri)”, Harran Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 6, Şanlıurfa 2001, s. 95-109; F. Krenkow, “Sâbi”, İA, X, 8; Abdülkerim Özaydın, “İbnü’l-Kalânisî”, DİA, XXI, 99.

Casim Avcı

# SÂBÎ, Muhammed b. Hilâl

(bk. GARSÜNNİ‘ME).

# SÂBİÎLİK

(الصابئة)

Güney Mezopotamya'da yaşayan ve ışık-karanlık düalizmine dayalı gnostik inançlarıyla tanınan topluluğun bağlı olduğu din.

Sâbiî (subbâ, subbî) ve sâbiîlik terimleri, Arap komşularınca Güney Mezopotamya'da yaşayan bir topluluk ve onların dinleri için kullanılmaktadır. Terimin menşei hakkında çeşitli görüşler bulunmaktadır. Genellikle İslâm âlimleri sâbiî kelimesinin Arapça asıllı olup sab' (dönme, değişme) veya sabv (meyletme, çocukluğa dönme) kökünden geldiğini ileri sürmüşlerdir. Araplar sab' masdarını din değiştiren kişinin davranışını ifade etmek için de kullanırlardı (Taberî, Câmiʿu'l-beyân, I, 318-319; Zemahşerî, Esâsü'l-belâġa, s. 345). Diğer bir görüşe göre sâbiî, Sâbiîler'in kendi dilleri olan Mandence'deki sabaa (vaftiz olmak, yıkanmak) kökünden alınmış ve Arapça kurallara göre türetilmiştir. Araplar'ın, sıkça vaftiz ritüelini yerine getiren Sâbiî komşularını bundan dolayı mugtesile (suya dalanlar, yıkananlar) diye adlandırdıkları bilinmektedir (İbnü'n-Nedîm, s. 340).

Sâbiîler kendileri için Mandaye ve Nasuraye isimlerini kullanırlar. Ârâmîce'nin diyalektlerinden biri olup Sâbiîler'ce kutsal metin ve ibadet dili olarak kullanılan Mandence'de manda (bilgi, hikmet) kelimesinden türetilen mandayuta Sâbiîliği ifade eden ve Sâbiîler arasında yaygın olan bir terimdir. Bundan hareketle Batılı araştırmacılar Sâbiîliği Mandeizm diye adlandırır. Sâmî dillerindeki nasara (Arapça nazara [korudu, gözetti]) kökünden gelen nasaruta, Sâbiî literatüründe erken dönemlere ait metinlerde Sâbiîlik için kullanılan ve Nasuraizm anlamına gelen bir isimdir.

Sâbiîler kendi dinlerine mensup olan sıradan cemaat üyelerine Mandaye (Mandenler "bilenler, ârifler"), cemaat içerisinde ilmi ve otoritesiyle ayrıcalıklı yere sahip olan kimselerle atalarını da Nasuraye (Nasuralar "doğru inancı koruyup gözetenler") ismini verirler. Batılılar, Sâbiîler'le ilk karşılaşmalarında onları Hıristiyanlığın uzantısı bir mezhebin mensupları olarak değerlendirmiş ve Vaftizci Yahyâ hıristiyanları diye anmıştır. Ancak

Sâbiî inanç ve geleneği daha iyi tanındıkça onların farklı bir dinî cemaat olduğu anlaşılmıştır.

Her ne kadar Sâbiîler kendi dinlerinin Hz. Âdem'le birlikte başlayan ilk din olduğunu iddia etseler de gerçekte Sâbiîliğin tarihçesi günümüzden yaklaşık iki binyıl önce başlar. Sâbiîlik, milâttan önce son iki yüzyıl içinde Filistin-Ürdün bölgesinde mevcut olan heterodoks yahudi akımları arasında filizlenmiştir (Gündüz, The Knowledge of Life, s. 83-101). Sâbiîler tarafından büyük bir önder ve ışık peygamberi diye adlandırılan Hz. Yahyâ yahudi olarak doğmuş, ancak peygamber olunca Yahudiliğe karşı çıkıp Kudüs dışında kendi cemaatini kurmuştur. Hz. Îsâ'nın, risâleti öncesinde zaman zaman Yahyâ'nın vaazlarını dinlemeye gittiği, hatta bir defasında bizzat onun eliyle suya dalıp çıkmak suretiyle vaftiz edildiği bilinmektedir (Matta, 3/13-15). Yahyâ'nın faaliyetlerinden telâşa kapılan resmî Yahudilik taraftarları Roma'nın bölgedeki valisi Herod Antipas'ı kışkırtarak onu tutuklattılar. Yahyâ başı kesilmek suretiyle idam edildi, taraftarları da sıkı bir takibata ve katliama tâbi tutuldu. Olaya geniş yer veren Sâbiîliğin kutsal kitaplarından Ginza'ya göre (s. 341) yahudiler aralarında 365 ileri gelenin de bulunduğu binlerce nasurayı katlettiler. Katliamdan kurtulanlar Arsakid kralının himayesinde Kuzey Mezopotamya'ya doğru kaçtılar. Sâbiî kutsal kitapları bunların sayısının 60.000 civarında olduğunu kaydeder. Bir müddet sonra Nasuralar / Sâbiîler Güney Mezopotamya'ya göç edip buraya yerleştiler. Mecûsîliğin İran'da resmî din olarak kabul edildiği milâttan sonra III. yüzyılın ilk yarısına kadar Sâbiîler bu bölgede huzur içinde yaşadılar. VII. yüzyılda Irak'ın müslümanlarca fethedilmesi üzerine diğer yöre halkı gibi Sâbiîler de zimmî statüsüyle İslâm hâkimiyeti altına girdiler.

Sâbiîler'in kutsal kitapları yazılı metinler ve sır metinleri şeklinde iki grupta toplanabilir. Yazılı metinler de temel kutsal kitaplar, esoterik (gizli) özelliğe sahip metinler, divan, şerh ve tefsirler, astrolojik metinler, büyü ve sihir yazmaları diye ayrılabilir (Gündüz, Sâbiîler Son Gnostikler, s. 53-63). Sâbiî kutsal kitapları arasında temel kitaplar Ginza, Draşya d Yahya ve Kolasta'dır. Ginza (hazine) yaklaşık 600 sayfadan oluşur. Âdem'in kitabı şeklinde de adlandırılan bu kutsal kitap çeşitli dualar, teoloji, mitoloji, ölüm ve ölüm sonrası hayat vb. konuları ihtiva eder. Draşya d Yahya büyük ölçüde Yahyâ'yı ve öğretilerini konu alır. Kolasta (koleksiyon ya da övgü) gusül, âyin yemekleri vb. ibadetlerle ilgili dua ve uygulamaları içerir.

Sâbiîler'in kutsal metinleri Mandence'dir. Günlük hayatta Arapça konuşan Sâbiîler, Mandence'yi genelde yalnız ibadet dili olarak kullanırlar. Bu dili okuyup yazabilme ayrıcalığı ise yalnızca rahiplere aittir. Bununla birlikte son zamanlarda Mandence'yi günlük dil olarak yeniden canlandırma yönünde bazı girişimler bulunmaktadır.

Baştan sona Sâbiî öğretilerine metafizik evrenle içinde yaşanılan evrenin oluşturduğu bir düalizm hâkimdir. Gnostik karakterli bu düalizme göre bir tarafta ışık ve nur âlemi, diğer tarafta karanlık âlemi bulunur. Işık âleminin başında "yüce hayat, kudretli ruh, yüceliğin efendisi" gibi isimler de verilen Malka d Nhura (ışık kralı) vardır. Onun etrafında sayısız nûrânî varlık yer alır. Bu âlem yokluk, eksiklik, fânilik ve yanlışlık gibi olumsuz sıfatlardan tamamen uzak olup hayat prensibinden oluşur. Karanlık âlemi de ışık âlemine benzer bir yapılanmaya sahiptir; ancak ışık âleminin aksine yokluk, eksiklik ve düzensizliği sembolize eden kaos veya "kara su"dan oluşmuştur. Karanlık âleminin başında "ur" ya da "büyük canavar" diye de isimlendirilen Malka d Hşuka (karanlıklar kralı) bulunur. Malka d Hşuka karanlık âlemindeki sayısız kötü varlığın yaratıcısı ve yayıcısıdır. Sâbiî ilâhiyatına göre Malka d Nhura gibi Malka d Hşuka da ezelî ve ebedîdir. Dünyanın sonunda bütün kötü varlıklar yok edilecek, ancak karanlık ve kaos prensibiyle karanlık tanrısı Malka d Hşuka varlıklarını ebediyen sürdürecek, fakat bunlar Malka d Nhura tarafından kendi âlemleri içine hapsedilecektir.

Yüce Tanrı insanı (Âdem) kötü varlıkların eline bırakmamış, ruhun bedene konuluş anından itibaren onu eğitmesi için Manda d Hayye'yi ve onu korumaları için üç ilâhî muhafızı (Hibil, Şitil ve Anuş) yeryüzüne indirmiştir. Böylece ilâhî yolu tanıyan ilk insan yüce Malka d Nhura'ya itaat eden bir varlık haline gelmiştir. Ayrıca Âdem'in yeryüzünde yalnız kalmaması için Havvâ da yaratılmıştır. Sâbiîler'e göre beden bu süflî dünyaya ait olup kurtuluş yalnızca ruha mahsustur. Kurtuluş için ruhun doğru inanç ve ibadetlere bağlanması gerekir, asıl kurtuluş yolu ise kurtarıcı ilâhî bilgiye sahip olmaktır. Bu, kazanılan veya öğrenilen bir bilgi değil iman ve ibadet sayesinde bahşedilen bir bilgidir.

Sâbiîlik'te ibadetlerin en önemlisi boy abdestine benzer şekilde tüm vücudu suya sokup çıkarmak şeklinde yerine getirilen vaftizdir. "Masbuta, tamaşa,

rişama” diye adlandırılan üç çeşit dinî yıkanma / temizlenme âyini vardır. Masbuta, rahip gözetiminde bir akarsuya her hafta pazar günü dalıp çıkma şeklinde yapılmaktadır. Tamaşa, dinî kirlenmeler sonrasında bir Sâbiî’nin nehre üç defa dalıp çıkmasıyla yaptığı bir tür gusüldür. Rişama ise İslâm’daki abdeste benzer. Sâbiî ibadetleri arasında çeşitli sebeplerle düzenlenen âyin yemeği törenleri de önemli yer tutar (Drower, s. 88-90). Sâbiî bayramlarının en önemlisi bir çeşit bahar bayramı olarak kutlanan beş günlük Panja’dır. Parvania da denilen bu bayram Sâbiî ay takviminin son ayı ile yeni yılın başlangıcı arasında kutlanır. Sâbiîler’in Mandi adını verdikleri kutsal binaları tapınaktan ziyade ilâhî âlemin yeryüzündeki bir timsali gibi görülür. Yönü kuzeye doğru olan bu basit binanın içerisine girilmez; avlusunda bulunan ve arklarla nehre bağlanmış olan havuzda vaftiz ibadeti yapılır. Sâbiîlik’te başrahiplere “ganzibra”, sıradan rahiplere “tarmida”, rahip adaylarına “aşganda” adı verilir.

İslâmî Kaynaklarda Sâbiîler. Kur’an’da sâbiî kelimesi çoğul şekliyle (sâbiûn / sâbiîn) üç âyette geçmekte (el-Bakara 2/62; el-Mâide 5/69; el-Hac 22/17), bazı hadis metinlerinde de bu kelimeye rastlanmaktadır (Wensinck, el-Muʿcem, “sbʾ” md.). Kur’an’daki Sâbiîler’le kimlerin kastedildiği konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bazı Batılı araştırmacılar bununla Güney Arabistan’daki Sebeli hıristiyanların kastedildiğini (Bell, s. 60), bazıları da bunun Suriye, Irak ve Kuzey Arabistan’da yaşayan bütün gnostik ve Helenistik gruplar için kullanılan genel bir isim olduğunu söylemiştir (Pedersen, s. 386-390; Segal, s. 214-215; Hjârpe, s. 23-24; Tardieu, CCLXXIV [1986], s. 40).

Sâbiî teriminin kimleri ifade ettiği hususunda Abbâsî Halifesi Me’mûn döneminden önceki İslâm âlimleriyle sonrakilerin görüşleri arasında önemli farklılıklar bulunduğu dikkati çekmektedir. Öncekiler Sâbiîliğin Hıristiyanlık, Yahudilik ve Mecûsîliğe benzer veya bunların arasında bir din olduğunu belirtmiş ve yaşadıkları bölge olarak Irak’a işaret etmişlerdir. Meselâ

Abdullah b. Abbas, Sâbiîliğin bir hıristiyan mezhebi olduğunu, ancak onların kestiklerinin yenilemeyeceğini ve kadınlarıyla evlenilemeyeceğini (İbnü’l-Cevzî, Zâdü’l-mesîr, I, 92; Kurtubî, I, 434), Mücâhid b. Cebr ise Sâbiîler’in dinlerinin Yahudilik ve Mecûsîlik arasında yer aldığını

söylemiştir (Taberî, Câmiʿu'l-beyân, I, 319). Ziyâd b. Ebîh, Sâbiîler'in peygamberlere inandığını ve günde beş vakit namaz kıldığını ifade eder. Hasan-ı Basrî'nin rivayetine göre Ziyâd, Sâbiîler'le karşılaştığında onlardan cizyeyi kaldırmayı düşünmüş, fakat daha sonra meleklere taptıklarını öğrenince bundan vazgeçmiştir (a.g.e., I, 319; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm, I, 104).

Atâ b. Ebû Rebâh, Sâbiîler'in Sevâd'da (Hz. Ömer döneminde fethedilen Irak toprakları) yaşadıklarını belirterek onların yahudi, hıristiyan ve Mecûsî olmadıklarına dikkat çekmiştir. İbn Cüreyc'in de bu görüşe katıldığı rivayet edilmektedir. Ebü'z-Zinâd, Sâbiîler'in yaşadıkları yerin Kûsâ, Abdurrahman b. Zeyd ise Musul civarı olduğunu ifade eder. Sâbiîler'in dinleriyle ilgili olarak ilk dönem İslâm âlimlerinden Katâde b. Diâme onların meleklere taptıklarını, Zebûr okuduklarını, beş vakit namaz kıldıklarını ve güneşe tâzimde bulunduklarını söyler (Taberî, Câmiʿu'l-beyân, I, 319; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm, I, 104). Ebû Hanîfe de Sâbiîler'in Ehl-i kitaba mensup oldukları ve Zebûr okudukları görüşünü kabul etmektedir. Ona göre Sâbiîler'in kestiği hayvanların eti yenebilir ve kadınlarıyla evlenilebilir. Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ise yıldızlara taptıkları için bunların Ehl-i kitap sayılamayacağı, dolayısıyla kestiklerinin yenemeyeceği ve kadınlarıyla evlenmenin câiz olmayacağı görüşündedir. Evzâî ve İmam Mâlik, Sâbiîler'in müşrikler ve hıristiyanlardan bir grup olduğunu, kutsal kitaplarının bulunmadığını söyler (Cessâs, III, 113; Ebü'l-Leys es-Semerkandî, I, 124-125). Ahmed b. Hanbel de Sâbiîliğin Yahudilik veya Hıristiyanlığın bir mezhebi olabileceğine işaret eder (İbn Kudâme, X, 568). I ve II. (VII ve VIII.) yüzyıllarda yaşayan İslâm âlimlerince yapılan Sâbiîler'le ilgili bu tanımlamaların hemen hepsinin günümüzde Güney Mezopotamya'da yaşayan Mandenler'le bir şekilde bağdaştığı görülür. Ancak Sâbiîler'in meleklere taptıkları, Zebûr okudukları veya güneşe tâzimde bulundukları gibi iddiaların gerçeği yansıtmadığı söylenebilir. Sâbiîler'in kapalı bir toplum olması bu tür yanlış anlamalara yol açmış, muhtemelen bu yüzden onların kutsal metni, Zebûr'la karıştırılmıştır.

Halife Me'mûn'dan sonraki İslâm âlimleri Sâbiîler'le ilgili olarak değerlendirmelerde bulunmuştur. IV. (X.) yüzyılın ortalarında vefat eden Hamza el-İsfahânî, Keldânîler'in Harran ve Ruha'da (Urfa) yaşadıklarını,

bunların Halife Me’mûn döneminde Keldânî ismini bırakarak Sâbiî ismini aldıklarını söyler (Târîḫu sinî, s. 7). Aynı bilgileri tekrar eden Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî gerçek Sâbiîler’i Harrânîler’den ayırır ve onların Hıristiyanlığın bir kolu olduğunu ileri sürer (Mefâtîḥu’l-ʿulûm, s. 36). İbnü’n-Nedîm, Harrânîler’in Sâbiî ismini nasıl aldıklarına dair önemli bir rivayeti hıristiyan yazarı Ebû Yûsuf İşa el-Katîî’nin kitabından nakleder. Buna göre Harrâîler ya da Harnânîler diye adlandırılan putperest Harranlılar, Halife Me’mûn’un kendilerini tehdit etmesi üzerine Sâbiî ismini almışlar ve 833 yılından itibaren Harranlı Sâbiîler diye isimlendirilmişler, böylece kitâbî din mensubu statüsünü kazanmışlardır. Ebû Yûsuf, bu tarihten önce Harran ve civarında Sâbiîler adıyla bilinen herhangi bir grup bulunmadığını vurgulamaktadır (el-Fihrist, s. 320). Bîrûnî de Harrânîler’in Abbâsîler devrinde Sâbiî ismini aldıklarına işaret eder (The Chronology, s. 315). Harranlılar’ın Abbâsîler’den önceki dönemlerde putperest, Keldânî veya Harrânî diye adlandırıldığı ve Sâbiî ismiyle bir ilişkilerinin olmadığı bilinmektedir (bk. HARRÂNÎLER). Nitekim Ebû Yûsuf, Harran’dan bahsederken şehir halkının Nabatîler ve Rumlar’dan kaçıp buraya sığınanlardan oluştuğunu ifade etmektedir (Kitâbü’l-Ḫarâc, s. 43).

Harranlılar’ın Sâbiî adını almaları bir dönüm noktası olmuş, özellikle IX. yüzyılın ikinci yarısından sonra Sâbiî lakaplı ve Harran menşeli âlimlerin tıp, felsefe, edebiyat ve tercüme sahalarında şöhret kazanmasıyla Sâbiîler konusunda bütün gözler Harran’a çevrilmiştir. Bu dönemde İslâm âlimleri, Harranlı Sâbiîler olarak adlandırılan Harrânîler’le Irak’ta yaşayan gerçek Sâbiîler’in arasındaki farka dikkat çekseler de eserlerinde Sâbiîlik başlığı altında Harranlılar’ın dinî geleneklerini tanıtmışlardır. Meselâ Ahmed b. Tayyib es-Serahsî, hocası Yaʽkūb b. İshak el-Kindî’nin Harrânîler’in inanç esaslarına ve ibadetlerine dair görüşlerini aktarır. Serahsî’nin ifadeleri İbnü’n-Nedîm ve Makdisî tarafından nakledilmektedir (Makdisî, IV, 22-24; İbnü’n-Nedîm, s. 318-319). İstahrî, Harran’dan Sâbiîler şehri diye bahseder (el-Eḳālîm, s. 42). Taberî ise Sâbiî terimini genel anlamda bütün putperestler için kullanmış, ona göre Buda ilk dönemlerde halkı Sâbiîliğe davet etmiştir; aynı âlim Zerdüşt öncesi Persler’in de Sâbiî olduklarını söyler (Târîḫ, I, 176; II, 683). Ebû Bekir er-Râzî, Sâbiîler’i Harrânîler ve Kîmâriyyûn şeklinde ikiye ayırarak Kîmâriyyûn’un Harrânîler’den farklı ve birçok noktada onlara karşı olduğunu ifade eder (Mesʽûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb,

IV, 68).

İslâm âlimleri arasında Sâbiîler'le ilgili ilk sistematik bilgi Mes'ûdî tarafından verilmiştir. Mes'ûdî de Taberî gibi Sâbiî terimini Çin'den Mısır'a, Suriye'den eski Yunan'a kadar bütün putperestler için kullanır ve özellikle Sâbiîler adı altında geniş bilgi verir. Ayrıca Sâbiîler'in bir diğer grubu olarak yer verdiği Kîmâriyyûn'un Irak'ta Basra ile Vâsıt arasındaki bataklık bölgede yaşadıklarını belirtir. Diğer bir eserinde ise Basra ile Vâsıt arasında yaşayan halktan Keldânîler ismiyle bahseder ve onların ibadetlerinde kuzeye yöneldiklerini söyler (a.g.e., II, 112; IV, 61-71; et-Tenbîh, s. 161). Ebû Bekir el-Cessâs da kendi zamanında yaşayan Sâbiîler'in iki gruba ayrıldığını kaydeder. Bunlar Harran Sâbiîleri ile Vâsıt civarında yaşayan Batâih Sâbiîleri'dir (Aḥkâmü'l-Ḳur'ân, II, 401 vd). İbnü'n-Nedîm de Sâbiîler'i iki gruba ayırır. Birincisi Harrânîler'dir, ikinci grubu ise Sâbât el-Batâih (bataklık Sâbiîler'i) veya Mugtesile (vaftiz olanlar) şeklinde adlandırır. Daha önce Cessâs'ın da söz ettiği Batâih Sâbiîleri hakkında İbnü'n Nedîm, onların Batâih bölgesinde (diğer bir ifadesinde Basra ile Vâsıt arasında yer alan Dustumâsân civarında ve diğer sulak bölgelerde) yaşadıklarını, vaftiz olduklarını, tuz ve yağ dışında yedikleri şeyleri yıkadıklarını belirtir (el-Fihrist, s. 318-328, 340-341). Abdülkāhir el-Bağdâdî de Sâbiîler'i Harrânîler ve Vâsıtîler olarak ikiye ayırır (el-Farḳ beyne'l-fıraḳ, s. 263, 348; Uṣûlü'd-dîn, s. 324-325). Öte yandan Bîrûnî, gerek Harranîler'le gerekse gerçek Sâbiîler adını verdiği Güney Mezopotamya'da yaşayan Vâsıt bölgesi Sâbiîler'iyle ilgili oldukça tutarlı bilgiler verir. Bîrûnî, çağının diğer yazarları gibi Sâbiî ismini genelde bütün sapkın inanç mensupları ve putperestler için kullanır. Meselâ o da Buda'nın halkı Sâbiîliğe davet ettiğini söyler. Fakat özelde bu isim altında Harrânîler ve Vâsıt yöresi Sâbiîler'ini inceler. Ona göre Harrânîler gerçekte Sâbiî değildir, gerçek Sâbiîler Sevâd-ı Irak'ta Vâsıt civarında yaşayan halktır (The Chronology, s. 186, 188, 314-318).

İbn Hazm, Sâbiîler'le ilgili tartışmalara yeni bir boyut kazandırmıştır. O da bütün putperestlerin Sâbiî olduğunu söyledikten sonra (el-Faṣl, I, 35) bu isim altında özellikle

Harrânîler'i ele alarak inanç ve ibadet sistemleri hakkında bilgi verir. Kendisinden öncekilerden farklı olarak Sâbiîler'le Hz. İbrâhim ve Hanîflik

arasında ilişki kurar. Buna göre Sâbiîler'in putlara ve yıldızlara tapmadan önceki dinleri yeryüzündeki en eski ve en yaygın dindi. Sâbiîler dinlerini bozunca Allah onlara İslâm ve Hanîflik inancıyla Hz. İbrâhim'i göndermiş, Hz. İbrâhim'e uyanlar Hanîfler olarak adlandırılmıştır (a.g.e., I, 35; IV, 7).

Sâbiîliği genel anlamda puta tapıcılık olarak gören Şehristânî, Sâbiîler'i eski Sâbiîler (ilk Sâbiîler) ve Harranlılar diye ikiye ayırır. Ayrıca Hz. İbrâhim dönemindeki Sâbiîler'den bahseder. Şehristânî ilk Sâbiîler'le muhtemelen, Hz. İbrâhim dönemindeki Sâbiîler dediği ve hakkında geniş bilgi verdiği grubu kastetmiştir. Ona göre Hz. İbrâhim zamanında Sâbiîler'in yanı sıra Hanîfler denilen bir grup daha vardı. Şehristânî, Hz. İbrâhim'in Sâbiîler arasında yetiştiğini, önce onların yıldızlara tapan kolu olan Ashâbü'l-eşhâs'a tâbi olduğunu, sonra putperest kolu olan Ashâbü'l-heyâkil'e meylettiğini ve nihayet Sâbiîliğin zıddı olan Hanîfliği seçtiğini belirtir (elMilel ve'n-niḥal, s. 24-25, 180-181, 202-203, 246-248).

Zemahşerî, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Fahreddin er-Râzî, Mecdüddin İbnü'l-Esîr ve Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, Sâbiî teriminin etimolojisi konusunda klasik İslâm kaynaklarında yer alan görüşleri tekrar eder, Muvaffakuddin İbn Kudâme ve Ebü'l-Fidâ, Sâbiîler'i genel anlamda putperest diye tanımlar. Makrîzî ise Sâbiîler'i Bâbil Sâbiîleri ve Harran Sâbiîleri şeklinde ikiye ayırır ve özellikle Harrânîler'le ilgilenir. Nizâmeddin Hasan en-Nîsâbûrî, Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, İbn Haldûn ve Ebüssuûd Efendi de önceki İslâm âlimlerinin görüşlerini tekrar ederek Sâbiîler'in yıldızlara ve bunları temsil eden putlara taptıklarını, Sâbiî teriminin "kendi dinini terkeden kimse" anlamına geldiğini ileri sürer. Bütün bunlardan Harranlılar'ın Sâbiî ismini benimsemeleri sonrasında dikkatlerin onların üzerine çevrildiği ve Harrânîler'deki yıldız ve gezegen tapıcılığına dayalı paganizmin Sâbiîlik olarak tanımlandığı anlaşılmaktadır.

Günümüzde 80-100.000 civarında bir topluluk olan Sâbiîler gnostik öğretileri ve kendilerine has dilleriyle oldukça zengin bir dinî literatüre sahiptir. Genellikle Güney Irak'ta Fırat ile Dicle'nin birleştiği bataklık bölgelerde, Basra ile Bağdat gibi şehirlerde ve İran'da Kârûn nehri boyunca yer alan yerleşim birimlerinde yaşarlar. Ayrıca başta İsveç, Danimarka, Amerika Birleşik Devletleri, Avustralya ve Kanada olmak üzere birçok Batı

ülkesinde yerleşmiş Sâbiî cemaatleri bulunmaktadır.

## BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, III, 3, 11; E. S. Drower - R. Macuch, A Mandaic Dictionary, Oxford 1963, s. 388-389; E. S. Drower, The Mandaeans of Iraq and Iran, Oxford 1937; Ebû Yûsuf, Kitâbü'l-Ḫarâc (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Kahire 1396, s. 43; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, Kahire 1968, I, 318-320; a.mlf., Târîḫ (de Goeje), I, 176; II, 683; İstahrî, el-Eḳālîm (nşr. J. H. Moeller), Gotha 1839, s. 42; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Meynard), II, 112; IV, 61-71; a.mlf., et-Tenbîh, s. 161; Makdisî, el-Bedʾ ve't-târîḫ, IV, 22-24; Hamza el-İsfahânî, Târîḫu sinî mülûki'l-arż ve'l-enbiyâʾ, Berlin 1340, s. 7; Cessâs, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, Kahire 1347, II, 401 vd.; III, 113; Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Tefsîru Ebi'l-Leyṡ (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1413/1993, I, 124-125; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Flügel), s. 318-328, 340-341; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtîḥu'l-ʿulûm (nşr. G. van Vloten), Leiden 1968, s. 36; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Farḳ beyne'l-fıraḳ, Kahire 1910, s. 263, 348; a.mlf., Uṣûlü'd-dîn, İstanbul 1346, s. 324-325; Bîrûnî, The Chronology of the Ancient Nations (nşr. ve trc. C. E. Sachau), London 1879, s. 186, 188, 314-318; İbn Hazm, el-Faṣl, I, 35; IV, 7; Zemahşerî, el-Keşşâf (Kahire), I, 285, 631-632; a.mlf., Esâsü'l-belâġa, Beyrut 1385/1965, s. 345; Şehristânî, elMilel ve'n-niḥal (nşr. W. Cureton), London 1842, I, 24-25, 180-181, 202-203, 246-248; İbnü'l-Cevzî, Zâdü'l-mesîr, I, 92; a.mlf., Telbîsü İblîs (nşr. M. Münîr ed-Dımaşkī), Kahire 1368, s. 74; Fahreddin er-Râzî, İʿtiḳādât (Sa'd), s. 143; a.mlf., Mefâtîḥu'l-ġayb, İstanbul 1307, I, 548-549; İbn Kudâme, el-Muġnî, X, 568-569; Kurtubî, el-Câmiʿ, I, 434-435; Nîsâbûrî, Ġarâʾibü'l-Ḳurʾân, I, 333; VI, 132; Ebü'l-Fidâ, Historia anteislamica (nşr. ve trc. H. D. Fleischer), Leipzig 1831, s. 98, 106, 110; Ebû Hayyân el-Endelüsî, Baḥrü'l-muḥîṭ, Kahire 1328, I, 239; İbn Kesîr, el-Bidâye, I, 150-151; a.mlf., Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm, Kahire 1956, I, 104; İbn Haldûn, The Muqaddimah (trc. F. Rosenthal), London 1958, II, 258, 264; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ (nşr. M. G. Wiet), Kahire 1922, III, 28, 100-101, 258; Ebüssuûd Efendi, İrşâdü'l-ʿaḳli's-selîm, Kahire, ts. (Dârü'l-Mushaf), I, 108-109; J.

Pedersen, “The Sâbians”, A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne (ed. T. W. Arnold - R. A. Nicholson), Cambridge 1922, s. 386-390; The Haran Gawaita and the Baptism of Hibil Ziwa (ed. E. S. Drower), Vatican 1953; J. B. Segal, “The Sabian Mysteries: The Planet Cult of Ancient Harran”, The Vanished Civilisations (ed. E. Bacon), London 1963, s. 214-215; R. Bell, The Origins of the Islam in its Christian Environment, London 1968; J. Hjârpe, Analyse critique des traditions arabes sur les sabéens harraniens, Uppsala 1972, s. 23-24; Şinasi Gündüz, The Knowledge of Life: The Origins and Eearly History of the Mandaeans and Their Relation to the Sabians of the Qurʾān and to the Harranians, Oxford 1994; a.mlf., Sâbiîler Son Gnostikler, Ankara 1995; M. Tardieu, “Sâbiens coraniques et sâbiens de Harran”, JA, CCLXXIV (1986), s. 1-44; B. Cavra de Vaux, “Sâbiîler”, İA, X, 9-10; F. C. de Blois, “Ṣābiʾ”, EI² (İng.), VIII, 672; T. Fahd, “Ṣābiʾa”, a.e., VIII, 675-678.

Şinasi Gündüz

# SÂBİKŪN

(السابقون)

Muhacir ve ensardan İslâm’a girişte önceliği bulunan sahâbîleri ifade eden bir terim.

Sözlükte “birinin önüne geçmek, onu geride bırakmak” anlamındaki sebk kökünden türeyen sâbikūn (tekili sâbık), terim olarak “Mekke’den Medine’ye hicret eden muhacirlerden ve Medine’de bunları ağırlayan ensardan İslâm’a ilk girenler” mânasına gelmektedir. Kelime Kur’an’da “İslâm’a girişte öne geçen ilk muhacirler ve ensar” ifadesinde geçmektedir (et-Tevbe 9/100). Hz. Peygamber kendisinin İslâm’la ilk şereflenen Arap olduğunu, Selmân-ı Fârisî’nin İranlılar’dan, Bilâl-i Habeşî’nin Habeşîler’den ve Suheyb b. Sinân’ın Bizanslılar’dan İslâm’a ilk giren kişiler olduklarını belirtmiştir (Hâkim, III, 321; Ebû Nuaym, I, 185).

Medine döneminde inen yukarıdaki âyette sâbikūn ile kimlerin kastedildiği ihtilâflı olmakla birlikte âyette onlardan “İslâm’a girişte öne geçen ilk muhacirler ve ensar” diye övgüyle bahsedilmiş, Allah’ın onlardan, onların da Allah’tan hoşnut oldukları belirtilmiş ve kendilerine cennetlerin hazırlandığı müjdelenmiştir. Resûl-i Ekrem’in vefatından kısa bir süre önce yanındaki sahâbîlerin kendisinden bir vasiyet yapmasını istediklerinde Resûlullah’ın onlara sâbikūnun izini takip etmelerini, onlardan sonra da çocuklarının izinden ayrılmamalarını tavsiye ettiği rivayet edilmiştir (Bezzâr, III, 233; Heysemî, X, 17). Hz. Ömer’in ilk zamanlar, âyette geçen “ensâr” kelimesini “sâbikūn”a atfederek “ve’l-lezîne’t-tebeûhüm bi-ihsân” cümlesinden atıf vâvını kaldırarak ibareyi “İslâm’a girişte öne geçen ilk muhacirlerle onlara güzelce tâbi olan ensar” anlamına gelecek şekilde (ve’s-sâbikūne’l-evvelûne mine’l-muhâcirîne ve’l-ensârü’l-lezîne’t-tebeûhüm bi-ihsân) okuduğu, ancak Übey b. Kâ‘b başta olmak üzere diğer sahâbîlerin âyeti bugün olduğu gibi “İslâm’a girişte öne geçen ilk muhacirler ve ensar” anlamında hem muhacirlerin hem ensarın ilk iman edenlerini kapsayacak şekilde okuduklarını duyunca, “Ben muhacirlerin hiç kimsenin erişemeyeceği bir makamla ödüllendirildiğini zannediyordum” diyerek

görüşünden vazgeçtiği belirtilmektedir (Kurtubî, VIII, 236-238). Ebû Mûsâ el-Eş‘arî, Saîd b. Müseyyeb, Muhammed b. Sîrîn ve Hasan-ı Basrî’ye nisbet edilen diğer bir görüşe göre

sâbikūn hem Beytülmakdis’e hem Mescidi Harâm’a doğru namaz kılmış olan ashaptır. Kıble değişikliği 2 (624) yılında gerçekleştiğine göre sâbikūn tabiriyle bu tarihten önce İslâm’a giren muhacirler ve ensarın kastedildiği anlaşılmaktadır. Abdullah b. Abbas, Muhammed b. Kâ‘b el-Kurazî ve Atâ b. Yesâr’a göre sâbikūndan maksat Bedir Gazvesi’ne katılan sahâbîlerdir. Şâfiî âlimleri ise sâbikūnun Hudeybiye Antlaşması’nda Hz. Peygamber’e biat eden kimseler olduğunu söylemiştir. Pek taraftar bulmamakla beraber bütün sahâbîlerin veya İslâm’ın ilk yıllarında vefat eden, inancı uğrunda şehid düşen, böylece Allah’a ilk önce kavuşan yahut hicretten önce İslâm’ı kabul eden sahâbîlerin sâbikūn olduğu da ileri sürülmüştür. İbn Teymiyye, “Fetihten önce harcama yapan ve savaşanlar, daha sonra harcama yaparak savaşanlarla bir değildir” meâlindeki âyetten hareketle (el-Hadîd 57/10) Mekke’nin fethinden önce infakta bulunan, cihad yapan ve biat eden muhacirler ve ensarın daha sonra müslüman olup fedakârlıkta bulunanlara göre öncü oldukları için sâbikūn diye nitelendirildiğini söylemiştir (Minhâcü’s-sünne, I, 154-155).

Birçok âlime göre sâbikūn, Mekke’de iman edip Hz. Peygamber’e sahip çıkan ilk müslümanlarla Medine’ye hicret edecek olan Resûlullah’ı ve Mekkeli müslümanları koruyacaklarına dair söz veren Medineli ilk müslümanlardır. Buna göre Mekke’de ilk defa İslâm ile şereflenen ve kendisine hicret nasip olmayan Hz. Hatice ile erkeklerden Hz. Ebû Bekir, çocuklardan Ali, âzatlılardan Zeyd b. Hârise ve Ümmü Eymen gibi ilk müslüman olanları muhacirlerin öncüsü kabul etmek mümkündür. Bunlardan hemen sonra İslâm’a giren ve Resûl-i Ekrem tarafından cennetle müjdelenen Abdurrahman b. Avf, Osman b. Affân, Talha b. Ubeydullah, Zübeyr b. Avvâm ve Sa‘d b. Ebû Vakkās gibi şahsiyetler muhacirlerin sâbikūnu sayılmalıdır. Zehebî, Mekke’de İslâmiyet’i ilk kabul eden elli kişinin ismini sıraladıktan sonra onların sâbikūn olduğunu belirtmektedir (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, I, 144-145).

Ensarın sâbikūnu ise Hz. Peygamber’e ve Mekkeli müslümanlara Medine’ye hicret etme imkânı sağlayan ve İslâmiyet’in orada yayılmasına

gayret eden ilk müslümanlar olan Es‘ad b. Zürâre, Avf b. Hâris, Kutbe b. Âmir b. Hadîde, Ukbe b. Âmir el-Cühenî, Câbir b. Abdullah ve Râfi‘ b. Mâlik b. Aclân’dır. Bunların Medine’de yaptığı İslâm’a davet çalışmaları Akabe biatlarının zeminini hazırlamış, bu biatların ilki 621 yılında on iki Medineli’nin Resûlullah’a biat etmesiyle gerçekleşmiş, ikincisi bir yıl sonra yetmiş erkek ve iki kadın temsilciyle yapılmış, Medineli diğer müslümanlar bunların ve muhacirlerin davetiyle İslâmiyet’i kabul etmiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “sbḳ” md.; İbn İshak, es-Sîre, s. 118-125; İbn Hişâm, es-Sîre2, II, 428 vd., 606; Bezzâr, el-Baḥrü’z-zeḫḫâr (nşr. Mahfûzurrahman Zeynullah), Medine-Beyrut 1409/1988, III, 233; Hâkim, el-Müstedrek, III, 321; Ebû Nuaym, Ḥilye, I, 185; İbnü’l-Cevzî, Zâdü’l-mesîr, III, 490-491; Kurtubî, el-Câmiʿ, VIII, 235-238; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Minhâcü’s-sünne, Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), I, 154-155; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, I, 140, 144-145, 220; Heysemî, Mecmaʿu’z-zevâʾid, X, 17; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1409/1989, II, 224; Muhammed Rızâ, Muḥammed, Kahire 1385, s. 68, 77-79, 123-124, 146; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 92 vd., 149 vd.; Münîr el-Gadbân, et-Terbiyetü’l-ḳıyâdiyye: es-Sâbiḳūne’l-evvelûn mine’l-muhâcirîn, Mansûre 1418/1998, I, 17 vd.; Halîl İbrâhim Molla Hâtır, Feżâʾilü’ṣ-ṣaḥâbeti’l-kirâm, Cidde 1420, s. 95-96; Asma Afsaruddin, Excellence and Precedence: Medieval Islamic Discourse on Legitimate Leadership, Leiden 2002, s. 36-51; Ahmet Önkal, “Akabe Biatları”, DİA, II, 211.

Mehmet Efendioğlu

# SÂBİR, Mirza Alekber

(1862-1911)

Modern Azerbaycan şiirinin kurucularından.

30 Mayıs 1862'de Şirvan'a bağlı Şamahı'da doğdu. Oğullarının din âlimi olmasını isteyen ailesi Alekber'i (Ali Ekber, Elekber) yedi sekiz yaşında iken medreseye gönderdi. Daha sonra Şamahı'da yeni usulde Rusça ve Türkçe derslerin okutulduğu Meclis Mektebi'ne girdi (1874). Mektebin başmuallimi Suriye ve Irak'ta tahsil görmüş, cehalet, bâtıl itikadlar ve mezhep ayırımına karşı çıkan, devrin ünlü şairi Hacı Seyyid Azim Şirvânî, Fars edebiyatı okuturken Alekber'in derslerdeki başarısını görünce onu teşvik etti. Alekber'in bu yıllarda içlerinde hocasının şiirlerine yazdığı nazîrelerin de bulunduğu rubâîler, gazel, kaside, dinî manzumeler ve mizahî şiirler yazdığı bilinmektedir.

Meclis Mektebi'ne iki yıl devam ettikten sonra babası onu okuldan alıp kendi bakkal dükkânında çalıştırmaya başladı. Şiir yazmaya devam eden Alekber kendisine "Sâbir" mahlasını seçti. Seyyid Azim Şirvânî'nin başkanlık ettiği Şamahı'daki Beytüssefâ adlı şiir meclislerine devam ederek kendini geliştirmeye çalıştı. Ağustos 1884'te Horasan bölgesine, Sebzevâr, Nîşâbur, Buhara ve Semerkant'a gitti. Şamahı'da veba çıktığını öğrenince geri döndü. 1885-1886'da ikinci seyahatine çıkarak Hemedan üzerinden Kerbelâ'ya gitmek istediyse de babasının vefatını haber alarak ülkesine döndü. Bu seyahatlerinde Türk ve İslâm dünyasının durumu, halkın yaşayışı hakkında fikir edindi. Daha sonra yazdığı birçok şiirinde bu seyahatlerinin etkisi görülür. Babasının ölümünün ardından akrabalarından Billûrnisa Hanım ile evlendi. Ondan sekiz kızı ve bir oğlu oldu. Şamahı'da sabunculuk yaparak ailesinin geçimini temin ediyordu.

Sâbir, Seyyid Azim Şirvânî'den ve Şamahı çevresinden edindiği Fars ve Osmanlı şiir birikimini İran'da tıp tahsil etmiş Şamahılı şair Abbas Sıhhat'ten öğrendiği İran, Fransız ve diğer Avrupa şiiri hakkındaki bilgileriyle geliştirdi. Böylece Sıhhat Abbas'la beraber mektuplaştıkları

Feridun Bey Köçerli'nin tavsiyeleriyle klasik Şark şiirinden uzaklaşan Sâbir gerçekçiliğe, Sıhhat ise romantizme yöneldi. Siyasal ve sosyal meselelere daha fazla ilgi duyup gördüğü aksaklıkları mizahî şiirlerinde dile getirmeye başladı. Sâbir'in yayımlanan ilk şiiri 1903'te Tiflis'te çıkan Şark-ı Rus gazetesine gönderdiği manzum tebriktir. 1905 Rus meşrutiyet ihtilâli bütün Rusya'da olduğu gibi Azerbaycan çevresinde de büyük değişimlere yol açtı. Aydınların inkılâpçı ve hürriyetçi düşünceleri, halkın dinî, siyasî ve içtimaî talepleri su yüzüne çıktı. Azerbaycanlı aydınlar peş peşe gazete ve dergi çıkarmaya başladılar. Ali Merdan Topçubaşı'nın müdürlüğünde, Ağaoğlu Ahmet ve Hüseyinzâde Ali'nin başyazarlığında 1905'te Bakü'de yayımlanan Hayat gazetesinde Sâbir'in "Beynelmilel" adlı şiiri yayımlandı (nr. 19). Kafkasya dolaylarındaki Ermeni-Türk çatışmalarını konu alan, çatışmanın arkasında büyük devletlerin çıkarlarının olduğu belirtilen şiir ilgiyle karşılandı. Ancak Sâbir asıl şöhretini, 7 Nisan 1906'da Celil Mehmedkuluzâde'nin Tiflis'te

çıkarmaya başladığı Molla Nasreddin mizah dergisiyle elde etti. Burada değişik adlarla (Ebûnasr Şeybânî, Ağlar Güleyen, Hop Hop vb.) neşrettiği manzumeleriyle tanındı. Aydınların takdirini, cahil din âlimlerinin, rüşvetçi memurların, sorumsuz beylerin, siyasî çevrelerin nefretini kazandı. Tehdit edilmesine rağmen yolundan dönmedi.

Ticaretle ailesini geçindirmede zorlanınca girdiği öğretmenlik imtihanını kazanarak Haziran 1908'de Şamahı'daki bir usûl-i cedîd mektebinde öğretmen oldu. Aynı yıl yaz aylarında Şamahı'da Ümit Mektebi adıyla bir özel okul açtı, fakat bu işi bir yıldan fazla sürdüremedi. 1910'da Bakü'ye giderek petrol işçilerinin yoğun olduğu Balahanı'da bir yıla yakın öğretmenlik yaptı. Bu arada petrol işçilerinin çalıştığı zor şartları görerek bazı manzumelerinde onların durumunu satirik monologlar tarzında dile getirdi. Satirik monolog onun en karakteristik taraflarından biri oldu. Kişileri, olayları realist bir gözlemle anlatarak âdeta bir tiyatro sahnesi gibi canlandırıyor, halk diliyle hicvediyor, ancak hicivlerinde hiçbir zaman ölçüyü aşmıyordu. Bakü'de Azerbaycan basın hayatıyla daha yakın ilişki kuran Sâbir'in Behlûl, Zenbur, Taze Hayat, İttifak, Seda, Güneş gibi süreli yayınlarda şiirleri yayımlandı. Halkın mizaha gösterdiği ilgi sebebiyle Güneş gazetesinde bir mizah sayfası açıldı. Sâbir'in yönettiği bu sayfada kısa zamanda bir mizah şairleri topluluğu oluştu. Sâbir burada verimli

çalışmalar yaptı ve kendini daha da geliştirdi.

Karaciğer hastalığına yakalanan Sâbir 1910 yılı Aralık ayı başlarında Şamahı'ya ailesinin yanına döndü. Tedavi için Ocak 1911 sonlarında Tiflis'e gittiyse de tedaviden sonuç alınamayınca Nisan 1911 başlarında Şamahı'ya geldi. Şikâyetlerinin artması üzerine tekrar Tiflis'e gidip Şamahı'ya döndü. Bu arada tedavi masrafları için evinin eşyalarını sattırdı; Molla Nasreddin dergisinin 15-16. sayılarında onun için bir yardım kampanyası açıldı. Sâbir son bir ümitle temmuz başlarında ameliyat olmak için Bakü'ye gittiyse de yapacak bir şey kalmadığı için doktorlar onu geri çevirdi ve 12 Temmuz 1911'de evinde öldü.

Molla Nasreddin dergisi etrafında Mehmedkuluzâde'nin başkanlığında toplanan Âzerî aydınları sosyal demokrat karakterli, realist bir edebî mektep oluşturmuştur. Molla Nasreddinciler diye adlandırılan bu grup halkçı düşünceleri, hürriyetçi, demokratik fikirleri benimsemiş ve yaymaya çalışmıştır. Mirza Feth Ahundzâde'den sonra Azerbaycan'da realist edebiyatın temsilciliğini bu ekol yapmıştır. Sâbir bu mektebin içerisinde yer almakla birlikte bazı özellikleriyle onlardan ayrılır. İslâmcılık, Türkçülük, sosyalizm gibi dönemin önemli akımlarından etkilenmiş olmasına rağmen hiçbir siyasî ideolojiyi benimsememiştir. İslâm dünyasını birbirinden ayırmadan ele alan Sâbir müslümanların hürriyet ve medeniyete kavuşmalarını arzu ediyordu. Bu bakımdan Türkiye, İran, Azerbaycan ve kısmen Çarlık Rusyası'ndaki hiçbir siyasal, sosyal olaya karşı kayıtsız kalmamıştır. 1906-1911 İran ve 1908 Türkiye meşrutiyet hareketlerini desteklemekle beraber meşrutiyetçilerin kusur ve yanlışlıklarını sert bir dille eleştirmekten çekinmemiştir. Bu iki devlette müstemlekecilerin emellerini, hadiselerin arka perdesini alaycı bir dille halka anlatmıştır.

Komünist döneminde Azerbaycan'da ve yakın dönemde Türkiye'de bazı kimselerin kasten göstermek istediği gibi Sâbir dine karşı değildir. Onun "A Şirvanlılar" adlı manzumesi dindarlığının en açık delilidir. Sâbir bâtıl itikadlara, halkın taassubuna, kendi menfaatlerini düşünen din adamlarına ve aydınlara, İran'da mutlakiyete destek olan dinî çevrelere karşı çıkmıştır. Bu tür şiirleri Mehmed Âkif Ersoy ve Abdullah Tukay'ın şiirleriyle paralellik gösterir. Sâbir yenileşme ve ilerlemeden yanadır, inkılâp ve hürriyet taraftarıdır.

Azerbaycan'da klasik şiirin nüfuzunu kıran ve modern şiirin yollarını açanların başında Sâbir gelir. Sadece Kuzey Azerbaycan edebiyatında değil Güney Azerbaycan, İran ve Özbek edebiyatlarında da etkili olmuştur. Çocuklar için yazdığı şiirlerde öğretmenlik yaptığı dönemdeki gözlemlerinin izleri görülür. Çocuk ve eğitim konularını işleyen Debistan ve Rehber dergilerinde, bazı ders kitaplarında bu tarz şiirler yazmasında hemşerisi öğretmen Mahmud Mahmudbeyov'un teşvikleri etkili olmuştur. Sâbir'in şiirleri ölümünden sonra ilk defa arkadaşı Abbas Sıhhat tarafından toplanıp kullandığı "Hop Hop" imzasından esinlenerek Hophopname adıyla Bakü'de bastırılmış (1912), daha sonra da birçok kere yayımlanmıştır (nşr. Mehmed Mehmedof, I-III, Bakü 1962-1965; Hophopname, eski harflerle nşr. Hâmid Mehmedzâde, ed. Abbas Zamanof, Bakü 1962). Şiirleri İran'da da çok ilgi görmüş, defalarca basılmış ve Farsça'ya çevrilmiştir. Sâbir'in şiirleri Türkiye'de II. Meşrutiyet'ten sonra yayılmış, birçok dergide parça parça neşredilmiştir. Ali Genceli, Türk Amacı dergisinde (1942) bazı şiirlerini açıklamalı olarak yayımlamış, Ankara'da Azerbaycan dergisinde yine birçok manzumesi basılmıştır. Bütün şiirlerini A. Mecit Doğru Hophopname (Ankara 1975), İsa Öztürk ise birçok yanlışla Türkiye Türkçesi'ne aktararak Hophopname: Seçmeler (İstanbul 2007) adıyla neşretmiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

Sâbir, Megaleler Mecmuesi (haz. Abbas Zamanov v.dğr.), Bakı 1962; Cefer Hendan, Sâbir: Heyat ve Yaradıcılığı, Bakı 1940; Eziz Mir Ehmedov, "M. E. Sâbir", Azerbaycan Edebiyyatı Tarihi, Bakı 1960, II, 614-683; Midhet Ağamirov, M. E. Sâbir'in Dünya Görüşü, Bakı 1962; Mirze İbrahimov, Böyük Şairimiz Sâbir, Bakı 1962; Rehile Meherremova, Sâbir'in Dili, Bakı 1976; Tofik Hacıyev, Sâbir; Gaynaglar ve Selefler, Bakı 1980; Abbas Zamanov, Sâbir Gülür, Bakı 1981; Terlan Novruzov, M. E. Sâbir İrsinin Tedgigi ve Tebliği, Bakı 1981; a.mlf., Mirze Elekber Sâbir, Bakı 1986; Memmed Memmedov, Sâbir: Mübahiseler ve Hegigetler, Bakı 1990; Vilayet Muhtaroğlu, "Mirze Elekber Sâbir", Başlangıcından Günümüze

Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi: Azerbaycan Edebiyatı, Ankara 1993, IV, 83-85; Yavuz Akpınar, “Azerî Edebiyatında Namık Kemal; Mirze Elekber Sâbir ve Namık Kemal”, Azerî Edebiyatı Araştırmaları, İstanbul 1994, s. 238-245; a.mlf., “Sâbir, Mirza Ali Ekber Tahirzade”, TDEA, VII, 384-386; Alhan Bayramoğlu, Mirze Elekber Sâbir: Heyatı ve Eserleri, Bakı 2003; İsa Hebibbeyli, XX. Esrin Evvelleri Azerbaycan Yazıçıları, Bakı 2004; Zeki Kaymaz, “Mirze Elekber Sabir ve Hophopnamesi”, TK, XXVII (1989), s. 307-312; Adnan İnce, “Gül ü Nevruz Mesnevileri ve Sabir’in Eserlerinden Seçmeler”, JTS, XXII (1998), s. 103-131.

Yavuz Akpınar

# SÂBİRİYYE

(الصابريّة)

Çiştiyye tarikatının Alâeddin Ali b. Ahmed Sâbir’e (ö. 690/1291) nisbet edilen bir kolu

(bk. ÇİŞTİYYE).

# SÂBİS, Ali İhsan

(1882-1957)

Türk kumandanı ve siyaset adamı.

İstanbul'da doğdu. Babası Cihangirli Kolağası Cemal Bey, annesi Seher Hanım'dır. Beşiktaş Askerî Rüşdiyesi'nden ve Halıcıoğlu Topçu İdâdîsi'nden sonra 1901'de Mühendishâne-i Berrî-yi Hümâyun'u ve 1904'te Erkân-ı Harbiyye Mektebi'ni birincilikle bitirerek Erzincan'daki Dördüncü Ordu Komutanlığı'nda göreve başladı. Ardından Edirne Harp Okulu'na istihkâm muallimi yardımcısı olarak gönderildi

(1907). Otuzbir Mart Olayı'nda İstanbul'a gelen Hareket Ordusu'na katılıp Beyoğlu merkez komutanlığı görevini yürüttü. Eğitim amacıyla Almanya'ya gönderildi (1909-1911). Yurda dönünce Harp Akademisi'nde öğretmen yardımcılığına getirildi. Balkan Savaşı'nda Çatalca muharebelerinde bulundu. Ardından Gelibolu'daki Redif Karahisar Tümeni kurmay başkanlığına tayin edildi (1913). Ordunun gençleştirilmesi çalışmaları sırasında Harbiye Nâzırı Enver Paşa tarafından Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye Birinci Şube müdürlüğüne getirilen Ali İhsan Bey yarbaylığa terfi ettirilerek İkinci Ordu kurmay başkanlığına tayin edildi (1914). I. Dünya Savaşı başlayınca Kafkas Cephesi'nde Üçüncü Ordu Komutanlığı'na katıldı (1915). 11. Kolordu komutan vekilliği, Ruslar'a karşı oluşturulan Üçüncü Ordu Genel İhtiyat Kuvvetleri komutanlığı, 12. Kolordu komutan vekilliği ve 9. Kolordu komutanlığı görevlerinde bulundu (1915). Doğu cephesindeki başarılarından dolayı albay rütbesiyle, Bağdat'ta Goltz Paşa'nın kumandasında bulunan Altıncı Ordu'ya bağlı 13. Kolordu komutanlığına getirildi (30 Ocak 1916). Sâbis muharebesinde kazandığı zaferden dolayı kendisine bir gümüş liyakat ve imtiyaz madalyası ile bir altın liyakat madalyası verildi. Sâbis soyadını da bu zaferden dolayı almıştır. Irak Cephesi'ndeki savaşlar 13. Kolordu sayesinde Kûtül'amâre'nin düşmesi, İngiliz Generali Townshend dahil beş general, 481 subay ve 13.100 askerden oluşan İngiliz kuvvetlerinin teslim olmasıyla sonuçlandı. İran harekâtına girişip Rus birliklerinin geri çekilmesini

sağlaması ve Hemedan'ı zaptetmesi üzerine mirlivâlığa terfi ettirildi (1917).

Ali İhsan Paşa, Kafkas Cephesi'nde bulunan 4. Kolordu komutanlığına tayin edildi (21 Ekim 1917). Ruslar'la Brest-Litowsk Antlaşması'nın imzalanmasının ardından Musul'daki Altıncı Ordu komutanlığına gönderildi (30 Haziran 1918). Savaşın sonuna kadar bu görevde kaldı, İngilizler'e karşı savunma savaşları yaptı ve Musul-Kerkük bölgesinin Osmanlılar'ın elinden çıkmaması için çalıştı. Mondros Mütarekesi imzalandığında (30 Ekim 1918) İngiliz kuvvetleri Musul'un 60 km. güneyinde bulunuyordu. Ali İhsan Paşa, Bağdat'taki İngiliz Generali Marshall'a bir mektup göndererek mütarekenin imzalanmasıyla düşmanlıkların sona erdiğini ve iki tarafın barışa kadar bulunduğu yerde kalması gerektiğini bildirdi ve iki taraf arasındaki arazinin tarafsız bölge sayılmasını teklif etti. İngilizler ise mütarekenin 7. maddesine göre lüzum gördükleri noktaları işgal hakkına sahip olduklarını açıkladılar. Ali İhsan Paşa'nın direnmesi üzerine İngilizler'in tahrikiyle harekete geçen Arap aşiretleri Musul'un batısındaki Telâfer erzak depolarını yağmaladılar. Altıncı Ordu birlikleri yağmacılara karşı gerekli tedbirleri almaya çalışırken İngilizler ahaliye zulüm yapıldığı iddiasıyla müdahale ettiler ve Ali İhsan Paşa'ya gönderdikleri mektupta mütarekenin 7. maddesi gereğince şehrin hemen teslim edilmesini istediler. Paşa teklifi kabul etmeyince General Cassel, İngiliz birliklerine Musul'u işgal etme emrini verdi (1 Kasım 1918). İngilizler'le uzlaşmanın mümkün olmadığını anlayan Ali İhsan Paşa durumu Sadrazam ve Harbiye Nâzırı Ahmed İzzet Paşa'ya bildirdi. İzzet Paşa, İngiliz işgal orduları başkumandanı Amiral Galthorpe'tan Türk ordusunun Musul'u boşaltıp kuzeye doğru çekilmesini isteyen bir ültimatom alınca Ali İhsan Paşa'ya Musul'u boşaltarak İngilizler'in göstereceği hatta kadar geri çekilmeleri emrini verdi. Ali İhsan Paşa da ordusunu Musul'dan Nusaybin'e çekti. Musul vilâyetinin güney sınırlarını işgal eden İngilizler, Musul vilâyet merkezini de ele geçirdiler. Ordunun terhis edilmesi emrini alan Ali İhsan Paşa, Bağdatlı ve Musullu 2142 erin terhis edildiğini Harbiye Nezâreti'ne bildirdi (15 Kasım).

İngilizler'in asıl maksadı Musul petrollerine sahip olmaktı. Bunun için Şeyh Mahmud adındaki Kürt aşiret reisine Kürt hâkimliği adıyla kendilerine bağlı bir hükümet kurdurdular (17 Kasım). Mücadelesini kuzeyde sürdüreceğini açıklayan Ali İhsan Paşa, Harbiye Nezâreti'ne gizli bir rapor

göndererek (27 Aralık) böyle sunî bir yapılanmanın kesinlikle kabul edilmemesini istedi; Musul vilâyetindeki istiklâl heveslerinin kendi kontrolü altındaki bölgelere sıçramaması için mevcut kuvvetleriyle karşı koymaya çalıştığını bildirdi. Altıncı Ordu birliklerinin iâşe merkezi Carablus şehrini İngilizler'den geri alması gerginliği arttırdı. Osmanlı hükümeti İngilizler'in baskısıyla Ali İhsan Paşa'dan Carablus'u hemen terketmesini istedi. Bu emre uymak zorunda kalan paşanın Kürt ve Arap aşiretlerini kışkırtan İngiliz istihbarat kaymakamı Killing'i tutuklatması gerginliği yeniden tırmandırdı. İngilizler, büyük engel saydıkları Altıncı Ordu ile kumandanını ortadan kaldırmak için baskılarını arttırdılar. İstanbul'a giden (7 Şubat 1919) Mısır ve Suriye orduları başkumandanı General Allenby, Osmanlı hükümetine bir ültimatom vererek Ali İhsan Paşa'nın görevden alınmasını, Altıncı Ordu'nun lağvedilerek silâh ve cephanesinin kendilerine teslim edilmesini, bölgedeki Türk jandarmasının dağıtılmasını ve bölge halkının silâhtan arındırılmasını istedi. Baskılar karşısında Altıncı Ordu lağvedildi (9 Şubat). Harbiye Nâzırı Ömer Yâver Paşa, Ali İhsan Paşa'ya yerine bir vekil bırakarak İstanbul'a gelmesi gerektiğini bildirdi. Bu sırada İstanbul basınında Ali İhsan Paşa'nın Harbiye nâzırlığına getirileceğine dair haberler çıkmaktaydı. Ali İhsan Paşa ise nezârete gönderdiği telgrafta İngilizler'in kendisini İstanbul'da tutuklayabilecekleri ihtimalini dile getirmişti. Nitekim Haydarpaşa'da trenden iner inmez (2 Mart 1919) İngilizler tarafından yakalanarak Malta adasına gönderildi. O döneme ait bazı hâtıratta Ali İhsan Paşa'nın Irak Cephesi'n-de başarılar kazandığı, ancak Mütareke'den sonra İngiliz generalinin isteğine uyarak Musul ve Kerkük'ü mukavemet etmeden boşalttığı ileri sürülmektedir. Mustafa Kemal Paşa da Nutuk'ta Musul ve Kerkük'ü mukavemetsiz tesliminden dolayı Ali İhsan Paşa'yı eleştirmektedir.

Ali İhsan Paşa, İttihatçı nâzırlardan Kara Kemal Bey'in hazırladığı bir plan sayesinde on altı arkadaşıyla birlikte Malta'dan kaçarak Kuşadası'na geldi (25 Eylül 1921).

Söke'den Mustafa Kemal Paşa'ya telgraf çekerek görev isteyince Ankara'ya davet edildi. Ali İhsan Paşa, Garp Cephesi Komutanlığı emrinde yeni oluşturulan Birinci Ordu komutanlığına tayin edildi (7 Ekim). Kendisinden kıdemsiz olan İsmet Paşa'nın emrine verilmekten memnun

olmamakla birlikte görevi kabul etti. Sivrihisar'da bulunan Batı Cephesi Komutanlığı'na giderek Birinci Ordu karargâhının teşkili ve Bolvadin'e sevki işlerini halletmeye çalışırken Birinci Ordu'ya verilecek subaylar konusunda İsmet Paşa ile anlaşmazlığa düştü. Oradan Bolvadin'e geçti ve kısa zamanda yeni orduyu kurmayı başardı. Birinci Ordu'yu teftiş eden Mustafa Kemal Paşa (28-31 Mart 1922), birliklerin altı ayda getirildiği safhadan ve gerçekleştirilen diğer faaliyetlerden dolayı memnuniyetini dile getirdi. Fakat Ali İhsan Paşa ile İsmet Paşa arasındaki anlaşmazlık devam ediyordu. İsmet Paşa'nın emrinde çalışmayı bir türlü hazmedemeyen Ali İhsan Paşa'nın askerlikle bağdaşmayan davranışlarda bulunması ve Batı Cephesi Komutanlığı'ndan ayrı başına buyruk hareketlere girişmesi, Büyük Taarruz'dan önce İsmet Paşa'nın talebi üzerine Mustafa Kemal Paşa tarafından Birinci Ordu kumandanlığından azledilmesine yol açtı ve henüz kırk bir yaşında iken emekliye sevkedildi (28 Haziran 1922).

Sivil hayata geçtikten sonra bir ara kömür ticaretiyle meşgul oldu. Soyadı kanunu çıkınca Irak Cephesi'nde İngilizler'e karşı kazandığı Sâbis muharebelerinden dolayı Sâbis soyadını aldı. II. Dünya Savaşı yıllarında gazetelerde askerlik konularıyla ilgili yazılar yazdı ve İsmet Paşa'nın uygulamalarını sert bir dille eleştirdi. Hatta Nazi ordularının ilerleyişi karşısında bunları destekler tarzda demeçler verdi. İmzasız yazılarla Cumhurbaşkanı İsmet İnönü'yü ve hükümet erkânını eleştirmeye devam etti. Suçlamaları cumhurbaşkanlığı makamını rencide eder duruma gelince hükümetin emriyle tutuklandı (24 Şubat 1944) ve sıkıyönetim mahkemesinde yargılanarak on beş ay ağır hapse mahkûm edildi. Hapishaneden çıktıktan sonra Demokrat Parti'ye üye olan Ali İhsan Paşa 1950 seçimlerinde Afyonkarahisar milletvekili olarak meclise girdi. Bu arada hâtıralarını Harp Hatıralarım isimli beş ciltlik kitapta topladı. Eserinin I. cildini 1943'te, II ve V. ciltlerini 1951'de yayımladı; III ve IV. ciltleri yayımlayamadan 7 Aralık 1957'de vefat etti ve İstanbul Zincirlikuyu Mezarlığı'na defnedildi. Hâtıraları daha sonra yeniden neşredilmiştir (I-VI, İstanbul 1990-1993).

## BİBLİYOGRAFYA

BA, BEO, Harbiye giden, nr. 240951, 340987, 341176, 341181, 341308, 341317; BA, DH.ŞFR, nr. 100/77, 107/104; ATASE Arşivi, 1-1, Kls. 1, Ds. 1, F. 19, 25-10, 11, 13, 32, 32-1, Kls. 6, Ds. 26, F. 3, 3-3, Kls. 15, Ds. 59, F. 2-4; ATASE Arşivi, 4-8187, Kls. 249, Ds. H-1, F. 1-1, 1-3, 1-6, Kls. 250, Ds. H-6, F. 1-32, Ds. H-13, F. 4-15; Kemal Atatürk, Nutuk (Ankara 1927), Ankara 1987, II, 667-670; S. I. Aralov, Bir Sovyet Diplomatının Türkiye Hatıraları (trc. Hasan Âli Ediz), İstanbul 1967, s. 84; G. Jaeschke, Kurtuluş Savaşı ile İlgili İngiliz Belgeleri (trc. A. Cemal Köprülü), Ankara 1986, s. 33-34; Türk İstiklal Harbi'ne Katılan Tümen ve Daha Üst Kademelerdeki Komutanların Biyografileri, Ankara 1989 (Genelkurmay Başkanlığı), s. 174-176; Türk İstiklâl Harbi: Mondros Mütarekesi ve Tatbikatı, Ankara 1992 (Genelkurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı), s. 54 vd.; Ali Galip Baltaoğlu, "Ali İhsan (Sabis) Paşa'nın Garp Cephesine Birinci Ordu Komutanı Olarak Atanması ve Buradaki Bazı Faaliyetleri", IV. Afyonkarahisar Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri: 29-30 Eylül 1995, Afyon, ts. (Hazer Ofset), s. 123-132; Harp Tarihi Vesikaları Dergisi, sy. 28, Ankara 1959, vesika 739; sy. 29 (1959), vesika 742; sy. 43 (1963), vesika 1021.

Zekeriya Türkmen

# SÂBİT

(الثابت)

Sahih hadis anlamında terim.

Sözlükte “güvenilir ve sağlam olmak” anlamındaki sebt kökünden türeyen sâbit kelimesi daha çok “sahih veya hasen olduğu kanıtlanmış olan hadis”, sebt şeklinde kullanıldığında ise “adalet ve zabt vasıflarını haiz güvenilir râvi” mânasına gelmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de “el-kavlü’s-sâbit” (sağlam söz) (İbrâhîm 14/27) şeklinde geçen terim, hadisin vasfı olarak ilk dönemlerden itibaren olumlu ve olumsuz halleriyle çeşitli biçimlerde kullanılmıştır. “Sâbitün” (sâbittir) şeklinde müsbet olarak kullanıldığında ceyyid, müstakīm, nebîl, sâlih ve mahfûz terimleriyle aynı anlamdadır ve hadisin sahih olduğunu gösterir. “Lâ yesbütü”, “leyse bi-sâbitin” (sabit değildir), “lem yesbüt” (sâbit olmadı), “lâ yesbütü fîhi şey’ün” (konuya dair hiçbir şey sabit olmamıştır), “gayru sâbitin” (sâbit değildir) ve “ademü’s-sübût” (hadisin sahih olmaması) şeklinde olumsuz anlamda kullanıldığında ise “sahih değildir” (lâ yesıhhu) mânasına gelir ve hadisin sahihten daha düşük bir mertebede bulunduğunu ifade eder. Bu terimlerle değerlendirilip sahih olmadığına hükmedilen hadisle muhaddislerin bir kısmı hasen, bir kısmı zayıf, bir kısmı mevzû hadisi kastetmişse de zamanla zayıf ve mevzû anlamındaki kullanım yaygınlaşmış, hasen anlamındaki kullanım ihmal edilmiştir (Azîmâbâdî, s. 157-160).

Muhammed b. Sîrîn’in güvenilir bir râvi olan Eyyûb es-Sahtiyânî’yi sebt terimiyle değerlendirmesi (İbn Ebû Hâtim, II, 255), Katâde b. Diâme ile İbn Şihâb ez-Zührî’nin buna ta‘dîl lafzı olarak yer vermeleri (Müslim, s. 178), terimin II. (VIII.) yüzyılın başlarından itibaren râvinin vasfı olarak da kullanılmaya başlandığını göstermektedir. Yaygın biçimde güvenilir râvilerin ta‘dîlini ifade eden sebt, özellikle II ve III. yüzyıl boyunca “hadisi yazan kimsenin hadisi sağlam ve hatasız olarak alması” anlamında da kullanılmıştır. Yahyâ b. Saîd el-Kattân güvenilir râvinin özelliğinden bahsederken onun “sebtü’l-ahz” (hadisi sağlam ve hatasız alan) olması gerektiğini söylemiş (İbn Ebû Hâtim, II, 34), Ahmed b. Hanbel de Yezîd b.

Zürey‘ hakkında “kâne ye’huzü’l-hadîse bi-sebtin” (hadisi hatasız olarak alırdı) ifadesine yer vermiştir (Fesevî, II, 140). Bütün bunlar sebt teriminin zabt bakımından sikadan daha üstün olan râvilere işaret ettiğini ortaya koymaktadır.

Sebt terimi ve ondan türeyen ta‘dîl lafızları kendi içinde mübalağaya delâlet edenler, anlamı kuvvetlendirmek maksadıyla tekrar edilenler ve tek başına kullanılanlar olmak üzere üç grupta toplanır. Mübalağaya delâlet edenler “esbetü’n-nâs” (râvilerin en sağlamı ve en güveniliridir), “ileyhi’l-müntehâ fi’t-tesebbüt” (sağlamlığın zirvesindedir) ve “lâ ehade esbetü minhü” (ondan daha sağlamı yoktur); tekrar edilenler “sebtün sebtün”, “sebtün hâfizun”, “sebtün huccetün”, “sikatün sebtün” ve “sebtün sikatün”; tek başına kullanılanı ise sebt lafzı olup bunlar ta‘dîlin en üst mertebesinde yer alan râvilere işaret eder. Bu lafızlardan biriyle adalet sahibi olduğuna hükmedilen râvi her bakımdan güvenilir sayılır ve rivayet ettikleri hadisler dinî konularda delil kabul edilir. Bir hadisin en sağlam senedine işaret etmek için kullanılan “esbetü’l-esânîd” (senedlerin en sağlamı) ile sebtin çoğulu olan “esbât” (güvenilir râviler) aynı kökten türemiş lafızlardır.

## BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “şbt” md.; Müslim, Kitâbü’t-Temyîz (nşr. M. Mustafa el-A‘zamî), Riyad 1402/1982, s. 178, 189, 194, 205, 208, 214; Fesevî, el-Maʿrife ve’t-târîẖ, II, 21-22, 140; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, I, 228, 231; II, 24, 34, 255, 366; III, 297, 610; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu’l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, I, 362-363; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf),

Beyrut 1409/1989, I, 177-178; Leknevî, er-Refʿ ve’t-tekmîl, s. 132-133, 147-148, 155-157; Azîmâbâdî, Ġunyetü’l-elmaʿî (Taberânî, el-Muʿcemü’ṣ-ṣaġîr, II içinde), Beyrut 1403/1983, s. 157-160; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 249; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 83, 104, 194, 196, 332, 353-354, 360.

Mehmet Efendioğlu

# SÂBİT

(ثابت)

(ö. 1124/1712)

Divan şairi.

Bosna'nın Uziçe kasabasında dünyaya geldi. Asıl adı Alâeddin Ali olup "Sâbit" mahlasıdır. Doğum tarihi bilinmemekle birlikte hakkında araştırma yapan Rypka onun 1650 yılı civarında doğmuş olabileceğini söyler. İlk eğitimini Müftü Halil Efendi'den aldıktan sonra İstanbul'a gitti ve Kaptanıderyâ Seydizâde Mehmed Paşa'nın himayesine girdi. 1089'da (1678) paşanın aracılığıyla mülâzım, aynı yıl La'lîzâde ailesine damat oldu. 40 akçe maaşla müderrisliğe başladıktan sonra Çorlu ve Burgaz kadılıklarında bulundu. 1098'de (1687) Kırım Hanı Selim Giray'a bir kaside yazarak ondan görev istedi; ardından hana ithaf ettiği "Zafernâme" adlı manzumesi beğenilince sâniye rütbesiyle Kefe'ye kadı tayin edildi.

Sâbit, 1103'te (1692) Ebûsaidzâde Feyzullah Efendi'nin ikinci şeyhülislâmlığı döneminde günlük 50 akçe maaşla Tekfurdağı (Tekirdağ) müftülüğüne getirildi ve Rüstem Paşa Medresesi'ne hariç itibariyle müderris oldu. Sekiz yıl kaldığı bu görevde iken Edhem ü Hümâ adlı mesnevisini yazmaya başladı, divanını tertip etti ve "Şehrî" mahlaslı bir de şair yetiştirdi. Mûsıle-i Sahn pâyesiyle 1112 (1700) yılında Saraybosna mevleviyetine tayin edildiyse de iki yıl sonra görevden alındı. Önceki yıllarda oğlu İsmail'in Tunca nehrinde boğulması yüzünden büyük üzüntü yaşadığı şiirlerinden anlaşılan Sâbit bu sırada diğer oğlu İbrâhim'i de kaybetti (1115/1703). Râmi Mehmed Paşa'ya yazdığı, duygu ve şikâyetlerle yüklü dokuz kıtalık ünlü terciibendi bu üzüntülü dönemin ürünüdür. Uzun bir mâzuliyetin ardından 1117'de (1705) Konya mevleviyetine gönderilen Sâbit kısa bir müddet sonra bu görevden ayrılıp İstanbul'a döndü. Zilkade 1119'da (Şubat 1708) Diyarbekir mevleviyetine tayin edildi. Bu görevde iki yıl kalıp İstanbul'a dönünce vefatına kadar başka görev almadı. 3 Şâban 1124'te (5 Eylül 1712) vefat etti. Kabri Topkapı Maltepe Kabristanı'nda

Mes̱nevî şârihi Sarı Abdullah Efendi'nin ayak ucundadır.

XVIII. yüzyıl başlarında adından sıkça söz edilen Sâbit'in şiirlerinde yerli ve yeni olma özelliğinin birlikte yürüdüğü, divan şiirinin geleneksel ve duygusal idealizminin kırıldığı, realizm, müstehcenlik ve mizah gibi unsurlara yer verildiği görülmektedir. Sâbit halk ağzındaki kelimeleri atasözleri ve deyimlerle harmanlayarak şahsî bir üslûp oluşturmuştur. Bundan dolayı manzumelerinde onu çağdaşlarından farklı kılan garip bir tarz ve değişik bir haz dünyası vardır. Dikkate değer bulduğu ve zevk aldığı her kelime onun şiirine girmiş, manzumelerindeki renkli ve canlı mısralar Tanzimat'ta kendini gösterecek olan yerli, millî bir edebiyatın müjdecisi olmuştur. Şiirlerinde söz oyunlarıyla birlikte alay ve maddî hazlar önemli bir yer tutar. Konu ve biçim yönünden gelenekleri zorlaması, divan şiirinin alışılagelen konuları arasına günlük hayatı ve olayları katması bir tür yenilik olarak değerlendirilebilir.

Sâbit'in kasidelerinde klasik anlamda olgunluk bulunmasa da bunların şekil ve muhteva bakımından geleneğe bağlı olduğunu söylemek mümkündür. Nâdirî'ye nazîre olan "Mi'râciyye"si son derece samimi ve şairane olup türün önemli bir örneğidir. Didaktik ve realist karakterdeki "Ramazâniyye"si bu aydaki sosyal hayatın anlatıldığı coşkulu bir manzume olarak dikkat çeker. Hikemî tarzda yazarken Nâbî'ye yaklaşırsa da bu alandaki başarısı bazı mazmunları, atasözlerini, deyimleri ve yerli malzemeyi kullanmakla sınırlı kalır. Lafızla fazla meşgul olması yüzünden gazelleri zaman zaman kuru ve donuktur. Seyyid Vehbî, Nedîm, Sünbülzâde Vehbi, Enderunlu Fâzıl, Sürûrî gibi şairleri etkileyen Sâbit'in birçok şiirine Keçecizâde İzzet Molla tarafından nazîre yazılmıştır. Bayrâmiyye tarikatına olan ilgisi La'lîzâde ailesinden, Mevlevîlik'le ilgisi de Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'ye duyduğu sevgiden kaynaklanan şair bunun dışında tasavvufa pek itibar etmemiş görünmektedir.

Eserleri. Sâbit'in bir divanı ile yarım kalmış bir mesnevisi yanında bazı küçük hacimli mesnevileri vardır. Bütün eserlerinin kendi el yazısıyla olan nüshaları Azerbaycan İlimler Akademisi'nde bulunmaktadır (Asiye Mehmedova, Alaeddin Sâbit'in Otograf Külliyatı, Azerbaycan SSR El Yazmaları Fondu, Bakü 1961, nr. M-25/9942). 1. Divan. Klasik divan tertibinde olup bir mi'raciyye, iki na't, otuz dokuz kaside, altı

gazel-i müzeyyel, üç tahmîs, kırk dört tarih, 355 gazel, iki terciibend, kırk beş kıta, yirmi dört rubâî, 182 müfred ve beş lugazdan meydana gelmektedir. Sadece İstanbul kütüphanelerinde otuz sekiz nüshası bulunan divanın sekiz nüsha üzerinden karşılaştırmalı bir neşri Turgut Karacan tarafından gerçekleştirilmiştir (bk. bibl.). Eserin İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki nüshası (TY, nr. 2901) Müstakimzâde hattıyla olup tashih ve ilâveler dolayısıyla değerli bir yazmadır. 2. Zafernâme. II. Süleyman zamanında Avusturya seferine çağrılan Kırım Hanı Selim Giray adına yazılmıştır. Gazânâme ve Selimnâme olarak da anılan eserin bazı kaynaklarda Kaçanik ya da Macar seferiyle ilgili olduğu söylenirse de Selim Giray'ın kazandığı Prekop zaferini anlatır. 426 beyitlik mesnevi Ebüzziyâ Mehmed Tevfik (İstanbul 1299, 1311), ayrıca Turgut Karacan

tarafından incelemeyle birlikte (Sivas 1991) yayımlanmıştır. 3. Edhem ü Hümâ. Yarım kalmış olan bu mesnevide Belh şehrinde sakalık yapan Edhem adındaki gencin hükümdarın kızı Hümâ'ya olan aşkı anlatılır. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'n-de (TY, nr. 2901) Sâbit külliyatı içinde en geniş nüshası yer alır. 4. Derenâme (Hâce Fesâd, Söz Ebesi). Müstehcen bir ilişkiyi konu alan 169 beyitlik mesnevide tasvirler ve benzetmeler çok kabadır. Mesneviyi Turgut Karacan bir broşür halinde yayımlamıştır (Sivas 1990). 5. Berbernâme. Turgut Karacan tarafından neşredilmiş (Çevren, XVII/76 [Mart-Nisan], Priştine 1990) doksan sekiz beyitlik bu müstehcen mesnevide Ali adında bir berber çırağının aldatılarak bir eğlenceye alet edilmesi anlatılır. Şairin Amrü-Leys adlı kırk üç beyitlik manzumesi Amr b. Leys adlı padişahla bir sipahi arasında geçen ilginç konuşmaları içerir (Sivas 1990). Şairin son üç mesnevisi divanının yazma nüshalarında da mevcuttur (İÜ Ktp., TY, nr. 1318, 2901, 3288; TSMK, Hazine, nr. 877, 901, 1620, Bağdat Köşkü, nr. 163; Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa, nr. 522/1). Kaynaklarda Sâbit'in bir hadîs-i erbaîn tercümesi ve şerhi yazıp 1120'de (1708) III. Ahmed'e sunduğu belirtilmektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

Sâbit, Derenâme (ya da) Hâce Fesâd ve Söz Ebesi (haz. Turgut Karacan), Sivas 1990, hazırlayanın girişi; a.mlf., Divan (haz. Turgut Karacan), Sivas 1991, hazırlayanın girişi; a.mlf., Zafername (haz. Turgut Karacan), Sivas 1991, hazırlayanın girişi; a.mlf., Edhem ü Hüma (haz. Turgut Karacan), Sivas 1991, hazırlayanın girişi; Hammer, GOD, IV, 46-49; Gibb, HOP, IV, 14-29; M. Hanciç, Miradziya Sâbitâ Uziçanına, Sarajevo 1940, tür.yer.; Smail Balić, Das Unbekannte Bosnien,

Wien 1992, s. 251-252; Ferid Kam, “Bazı Şairlerimiz Hakkında Tahlîlî İntikādî Mütâlaat”, Peyâm-ı Sabah, sy. 1119, 1126, 1133, 1140, 1146, İstanbul 1922; J. Rypka, “Sâbit’s Ramazânijje: Herausgegeben, Übersetzt und Erklart”, Islamica, III/4, Leipzig 1928, s. 435-478; a.mlf., “Les Müfredát de Sábit”, Ar.O, XVIII (1950), s. 444-478; a.mlf., “Supplément aux Müfredát de Sábit”, a.e., XX (1952), s. 347-350; Alija Bejtic, “Pjesnik Sabit Alauddin Uzıcanın”, Anali GHB, II-III (1974), s. 3-20; Ömer Faruk Akün, “Sabit”, İA, X, 10-14.

Turgut Karacan

# SÂBİT el-BÜNÂNÎ

(ثابت البناني)

Ebû Muhammed Sâbit b. Eslem el-Basrî el-Bünânî (ö. 127/744)

Basralı muhaddis, âbid ve zâhid.

Tercih edilen görüşe göre 41 (661) yılında Basra'da dünyaya geldi. Sa'd b. Lüey b. Gālib oğullarından Sa'd'ın annesi Bünâne'ye nisbet edilen Bünâne kabilesinin Basra'da yerleştiği mahallede doğduğu için Bünânî diye meşhur olmuştur. Küçük yaşta ders halkalarına katılmaya başladı. Abdullah b. Mugaffel, Ebû Berze el-Eslemî, Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm, Abdullah b. Ömer b. Hattâb ve Enes b. Mâlik başta olmak üzere birçok sahâbî yanında Ebü'l-Âliye er-Riyâhî, Mutarrif b. Abdullah, Ebû Osman en-Nehdî ve Ebû Bürde el-Eş'arî gibi pek çok tâbiîden hadis dinledi. Enes b. Mâlik'e kırk yıl talebelik ve arkadaşlık etti. Kendisinden Atâ b. Ebû Rebâh, Katâde b. Diâme, Humeyd et-Tavîl, Ma'mer b. Râşid, Şu'be b. Haccâc, A'meş, Hammâd b. Seleme, oğlu Muhammed b. Sâbit ve daha birçok muhaddis rivayette bulundu. Mizzî onun râvisi ve talebesi konumunda bulunan 100'den fazla isim saymaktadır (Tehẕîbü'l-Kemâl, IV, 344-346).

Tâbiîn tabakasının küçükleri arasında sayılan Sâbit kaynaklarda hüccet, kudve, şeyhülislâm gibi vasıflarla anılmış, ayrıca Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel, İclî, Ebû Hâtim er-Râzî ve Nesâî gibi hadis münekkitlerince sika, sebt, sadûk ve me'mûn terimleriyle değerlendirilmiştir. Enes b. Mâlik'ten rivayet edenler arasında İbn Şihâb ez-Zührî'den sonra en güvenilir iki râviden biridir (İbn Ebû Hâtim, II, 449). Bazı kaynaklarda Sâbit'in hadis rivayeti açısından güvenilir olmadığını çağrıştıran nakiller yer almaktaysa da yapılan araştırmalar bu bilgilerin doğru olmadığını ortaya koymaktadır. İbn Adî, onun hadislerinde görülen zayıf noktaların kendisinden değil hadislerini rivayet eden zayıf ve meçhul râvilerden kaynaklandığını söylemekte, güvenilir râvilerin rivayet ettiği hadislerinde herhangi bir tereddüt bulunmadığını belirtmektedir. Yaşadığı dönemde vaaz ve nasihatleriyle de meşhur olan (kās) Sâbit'in, kussâsın hadisleri yeterince

ezberleyip muhafaza edemedikleri şeklindeki anlayıştan dolayı hadiste zayıf olabileceği de ileri sürülmüştür. Ancak kendisinden en fazla hadis rivayet eden ve ondan gelen rivayetlerde birinci derecede güvenilir kabul edilen talebesi Hammâd b. Seleme, bazı hadisleri birbirine karıştırarak ve kelimelerin yerini değiştirerek hocasının bilgisini sınamış, Sâbit'in bütün değişiklikleri farkederek tashih ettiğini bildirmiştir (Fesevî, II, 99; İbn Ebû Hâtim, II, 449).

Günlerini genellikle oruçlu geçiren ve geceleri çok ibadet eden Sâbit için Bekir b. Abdullah el-Müzenî, "Devrin ibadete en düşkün insanını görmek isteyen Sâbit'e baksın" demiştir. Sâbit namaz ve oruç üzerinde önemle durmuş, bu iki ibadeti insan bedenini canlı tutan et ve kana benzeterek âbid olmanın iki temel vasfı olarak değerlendirmiştir. Enes b. Mâlik ile karşılaştığında elini tutar ve, "Bu el Resûlullah'ın eline dokunmuştur" diyerek onu öperdi. Zühd ve takvâ esasına dayanan hayat anlayışıyla tasavvuf hareketinin öncülerinden sayılan Sâbit el-Bünânî'nin bazı kaynaklarda 123 (741) yılında vefat ettiği nakledilmekteyse de oğlu Muhammed'e isnad edilen, 127'de (744) seksen altı yaşında olduğu halde Basra'da vefat ettiğine dair rivayet daha isabetli görünmektedir. Onun Muâviye b. Ebû Süfyân'ın hilâfeti döneminde doğduğunu söyleyen Zehebî de bu görüşü tercih etmiştir (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, V, 220, 223). Rivayetleri Kütüb-i Sitte'de ve Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde yer alan Sâbit'ten 250 civarında hadis intikal etmiş olup Mâlikî fakihi ve muhaddis Cehdamî, bunları Müsnedü ḥadîs̱i S̱âbit el-Bünânî adıyla bir cüzde toplamış (DİA, VII, 225), ancak bu cüzün günümüze ulaşıp ulaşmadığına dair bir bilgi elde edilememiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 232-233; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, II, 159-160; Fesevî, el-Maʿrife ve't-târîḫ, II, 98-99; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, II, 449; İbn Adî, el-Kâmil, II, 526-528; Ebû Nuaym, Ḥilye, II, 318-333; Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), I, 399-400; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, IV, 342-349; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, V, 220-225; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, I,

362-363; Safedî, el-Vâfî, X, 461; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, II, 2-4; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, Kahire 1978, III, 171-172; Alican Tatlı, "Cehdamî", DİA, VII, 225.

Hasan Cirit

# SÂBİT b. DAHDÂH

(bk. EBÜ’d-DAHDÂH).

# SÂBİT b. EBÛ SÂBİT

(ثابت بن أبي ثابت)

Ebû Muhammed Sâbit b. Ebî Sâbit Saîd el-Kûfî el-Lugavî (ö. III./IX. yüzyılın sonları)

Lugat âlimi.

İbnü'n-Nedîm babasının adını Saîd olarak kaydetmekle birlikte (el-Fihrist, s. 138) diğer kaynaklarda Abdülazîz, Muhammed, Abdullah, Ali ve Amr şeklinde farklı rivayetler yer almaktadır. Oğlunun adının Abdülazîz olması babasının adının da Abdülazîz olma ihtimalini güçlendirmektedir (Kitâbü'l-Farḳ, neşredenin girişi, s. 7). Yâkūt el-Hamevî ve Süyûtî aynı özellikleri ve aynı eserleri izâfe ederek anlattıkları, sadece baba adları farklı iki Sâbit'ten söz etmekteyse de Süyûtî ikisinin aynı şahıs olabileceğini belirtmektedir (a.g.e., a.y.). Sâbit'in, eserlerinde Ali b. Hamza el-Kisâî'den (ö. 189/805) doğrudan nakiller yaptığı (Ḫalḳu'l-insân, s. 8, 86, 143, 274; Kitâbü'l-Farḳ, s. 38, 66, 79, 92) göz önünde bulundurularak 170-180 (786-796) yılları arasında doğduğunu söylemek mümkündür.

Kardeşi Ali ile birlikte Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm'ın en seçkin öğrencilerinden olan Sâbit onun eserlerini kendisinden okudu. Aynı zamanda hattının düzgün olması sebebiyle hocasının eserlerini yazıyordu. Kitaplarında Ali b. Hamza el-Kisâî, Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî, Ebû Ubeyde et-Teymî, Asmaî, Ebû Amr eş-Şeybânî, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Ebû Abdullah İbnü'l-A'râbî, İbn Sellâm el-Cumahî, Ebû Zeyd el-Ensârî, Ahmed b. Hâtim el-Bâhilî ve Seleme b. Âsım'dan doğrudan nakillerde bulundu. Ayrıca fasih bedevîlerden dil ve lugat malzemesi derledi. Kûfe mektebinin dördüncü tabakasını oluşturan lugatçı ve nahivciler arasında yer alan Sâbit fıkıh ve kıraat alanında da kendini yetiştirdi, Hüseyin b. Meyyân ondan kıraatlere dair rivayetlerde bulundu. İbnü's-Sikkît'in kâtibi Abdullah b. Rüstem er-Rüstemî ile ileri gelen öğrencilerinden Dâvûd b. Muhammed el-Mervezî ve kendi oğlu Abdülazîz onun öğrencilerindendir. Sâbit'in, Ferrâ'nın talebesi Seleme b. Âsım'dan (ö. 270/883'ten sonra) rivayet

ettiğine ve kardeşi Ali b. Ebû Sâbit 287 (900) yılında öldüğüne göre III. (IX.) yüzyılın sonlarına doğru vefat ettiği söylenebilir.

Eserleri. 1. Ḫalḳu'l-insân. İnsan vücudundaki organlarla onların özellikleri ve işleyişleriyle ilgili kelime ve ifadeleri içeren bir kavram sözlüğü olup Fîrûzâbâdî bu çalışmanın kendi alanında eşsiz olduğunu belirtir (el-Bülġa, s. 45). En hacimli kavram sözlüğü olan İbn Sîde'nin el-Muḫaṣṣaṣ'ında bu eserden çok miktarda aktarma yer alır. Bir sözlük olmasına rağmen anlatıma katılan edebî çeşni kitaba zevkle okunmasını sağlayacak bir nitelik kazandırmıştır. Eser Abdüssettâr Ahmed Ferrâc tarafından neşredilmiştir (Küveyt 1965, 1985). Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Ḫalḳu'l-insân'ın Hizânetü'l-Karaviyyîn'de (Rabat) nâşirin görmediği ikinci bir nüshasını tesbit etmiş ve bunu bir makaleyle tanıtarak aradaki farkları göstermiştir (MMLADm., LI/2 [1976], s. 359-364). 2. Kitâbü'l-Farḳ (beyne tesmiyeti cevârihi'l-insân ve tesmiyeti cevârihi ġayrihî mine'l-ḥayevân). Ḫalḳu'l-insân'ın tamamlayıcısı niteliğinde olan kitapta insan organlarına karşılık olarak diğer hayvanlarda bulunan organların görevleri ve işleyişleriyle ilgili kelimelerle bunlar arasındaki isimlendirme farkları ve sıfatları açıklanır. İbnü'l-Kıftî, Sâbit'in bu eserini çok başarılı bulduğunu, tertibindeki sistem sayesinde eserden rahatça faydalanıldığını söyler (İnbâhü'r-ruvât, I, 296). Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Hizânetü'l-Karaviyyîn'de (nr. 834/40) bu eserin de Ferrâc'ın görmediği ikinci bir nüshasını tesbit etmiş ve anılan yazıda bu nüsha hakkında bilgi vererek iki eser arasındaki bazı tedâhüllere işaret etmiştir (a.g.e., a.y.). Ḫalḳu'l-insân'da ve bu eserde yer alan kelime ve terimlerden modern tıp ve sağlık bilimlerinde Batı terimlerine Arapça karşılıklar bulmada yararlanılabileceği görülmektedir. Her iki eser birçok sözlüğün temel kaynakları arasında yer almıştır. Kitâbü'l-Farḳ Muhammed el-Fâsî (Rabat 1974) ve Hâtim Sâlih ed-Dâmin (bk. bibl.) tarafından önce el-Mevrid dergisinde, daha sonra Ebû Hâtim es-Sicistânî'nin aynı adı taşıyan eseriyle birlikte Kitâbân fi'l-farḳ adıyla yayımlanmıştır (Beyrut 1407/1987). Muhammed el-Fâsî neşrinin hatalarına dair İbrâhim es-Sâmerrâî bir tenkit yazısı kaleme almıştır (bk. bibl.). Sâbit'in diğer eserleri şunlardır: Ḫalḳu'l-feres, Kitâbü'l-Vuḥûş, Kitâbü'z-Zecri ve'd-duʿâʾ, Kitâbü'n-Nuʿût ve'ṣ-ṣıfât, Kitâbü'l-Ḳırâʾât, Kitâb fi'n-nâsiḫ ve'l-mensûḫ, Kitâbü Tefsîri ġarîbi'l-ḥadîs̱, Kitâb fi'ş-şiʿr, Kitâb fi'l-ʿarûż, Kitâbü Muḫtaṣari'l-ʿArabiyye, Kitâbü Laḥn (el-ʿâmme) ve Kitâbü Feʿale ve efʿale

(Sezgin, VIII, 136-137; IX, 315).

## BİBLİYOGRAFYA

Sâbit b. Ebû Sâbit, Ḫalḳu’l-insân (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Küveyt 1985, neşredenin girişi, s. e-d; a.mlf., Kitâbü’l-Farḳ (nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, el-Mevrid içinde), XIII/1, Bağdad 1984, s. 75-126; XIII/2 (1984), s. 61-102 (ayrı basım, Beyrut 1405/1985, neşredenin girişi, s. 5-12); a.e. (nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Kitâbân fi’l-farḳ içinde), Beyrut 1407/1987, neşredenin girişi, s. 3-10; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. Nâhid Abbas Osman), Devha 1985, s. 138; Ebû Bekir ez-Zübeydî, Ṭabaḳātü’n-naḥviyyîn ve’l-luġaviyyîn (nşr. M. Ebü’l-Fazl İbrâhim), Kahire 1373/1954, s. 225; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, VII, 140-141; İbnü’l-Kıftî, İnbâhü’r-ruvât, I, 296; Abdülbâkī b. Abdülmecîd el-Yemânî, İşâretü’t-taʿyîn fî terâcimi’n-nüḥât ve’l-luġaviyyîn (nşr. Abdülmecîd Diyâb), Riyad 1406/1986, s. 71; Fîrûzâbâdî, el-Bülġa fî terâcimi eʾimmeti’n-naḥv ve’l-luġa (nşr. Muhammed el-Mısrî), Dımaşk 1972, s. 45; Süyûtî, Buġyetü’l-vuʿât, I, 481; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 97; Sezgin, GAS, VIII, 136-137; IX, 315; Muhammed el-Fâsî, “Kitâbü’l-Farḳ”, el-Baḥs̱ü’l-ʿilmî, sy. 12, Rabat 1968, s. 7-14; Ch. Pellat, “Ṣābit b. Ebī Ṣābit, Kitāb al-Farq”, Arabica, XIII/3, Leiden 1975, s. 324-325; İbrâhim es-Sâmerrâî, “Kitâbü’l-Farḳ”, MMMA (Kahire), XXII/1 (1976), s. 147-161; Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, “Kitâbü’l-Farḳ”, MMLADm., LI/2 (1976), s. 359-364.

Zülfikar Tüccar

# SÂBİT b. HAZM

(ثابت بن حزم)

Ebü'l-Kāsım Sâbit b. Hazm b. Abdirrahmân es-Sarakustî el-Endelüsî (ö. 313/925)

Hadis hâfızı ve lugat âlimi.

217 (832) veya 219'da (834) Endülüs'ün Sarakusta (Saragossa) şehrinde doğdu. Arap asıllı olup Gatafân kabilesine mensuptur. Avf b. Gatafân'a nisbetle Avfî nisbesiyle de anılır. 247'de (861) dünyaya gelen oğlu Ebû Muhammed Kāsım'ın yetişmesine özen gösterdi ve onunla birlikte Sarakusta'daki âlimlerin derslerini takip etti. İkisi de Kurtuba'da (Cordoba) İbn Vaddâh, Muhammed b. Abdüsselâm el-Huşenî ve Abdullah b. Meserre gibi âlimlerden ders aldı. 288 (901) yılında diğer İslâm ülkelerine ilmî seyahatlere çıktılar. Mekke'de İbnü'l-Cârûd, Mısır'da Nesâî ve Bezzâr gibi muhaddislerden faydalandılar; daha çok hadis ve lugat ilimlerinde derinleşerek 294'te (907) Endülüs'e döndüler; burada bilinmeyen birçok bilgiyi ülkelerine taşıdılar. Halîl b. Ahmed'in el-ʿAyn adlı lugat kitabını da ilk defa Endülüs'e onların getirdiği belirtilmektedir. Sika bir muhaddis olan Sâbit b. Hazm hadis, nahiv, lugat, garîbü'l-hadîs ve şiirde derinleşti. Endülüs'ün önemli âlimlerinden olan oğlu

Kāsım b. Sâbit'in kendisinden daha bilgili olduğu, teklif edilen Sarakusta kadılığını kabul etmediği, bu görevi kabul etmesi yönünde babası ısrar edince kendisine üç gün izin verilmesini istediği, daha sonra da vefat ettiği (ö. 302/914-15) kaydedilmektedir. Oğlunun kabul etmediği görevi Sâbit b. Hazm kabul etti ve bu görevde iken Ramazan 313'te (Kasım-Aralık 925) Endülüs'te vefat etti. Bu tarih 314 (926) olarak da zikredilmiştir.

ed-Delâʾil fî ġarîbi'l-ḥadîs̱'i (ed-Delâʾil fî tefsîri müşkili'l-eḥâdîs̱i'n-nebeviyye, ed-Delâʾil ʿalâ meʿâni'l-ḥadîs̱ bi'ş-şâhidi ve'l-mes̱el) önce Kāsım b. Sâbit kaleme almaya başlamış, ancak çalışmasını bitiremeden vefat edince eseri babası tamamlamıştır. ed-Delâʾil'in mukaddimesi ve baş

tarafı kayıptır. Esere önce garîb kelimeler ihtiva eden merfû hadisler, ardından sahâbe ve tâbiîn sözleri senedleriyle birlikte alınmış, garîb kelimelerin açıklanmasında Kur'an, hadis ve Arap şiiriyle istişhadda bulunulmuştur. ed-Delâʾil, daha önce telif edilen Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm ve İbn Kuteybe'nin Ġarîbü'l-ḥadîs̱'lerinde zikredilmeyen bilgileri ihtiva ettiği, onların bir tür zeyli kabul edildiği için ed-Delâʾil fî şerḥi mâ aġfelehû Ebû ʿUbeyd ve'bni Ḳuteybe fî Ġarîbi'l-ḥadîs̱ adıyla da anılmıştır (Sezgin, VIII/2, s. 485). Ebû Ali el-Kālî, Endülüs'te ed-Delâʾil'e benzer bir eser ortaya konulmadığını söylemiş, İbnü'l-Faradî de sadece Endülüs'te değil Doğu'da da bu eserin bir benzerinin meydana getirilemediğini kaydetmiştir. ed-Delâʾil ve nüshaları hakkında Şâkir el-Fehhâm geniş bir araştırma yapmış (bk. bibl.), daha sonra eseri Muhammed b. Abdullah el-Kannâs yayımlamıştır (I-III, Riyad 1422/2001).

## BİBLİYOGRAFYA

Kāsım b. Sâbit - Sâbit b. Hazm, ed-Delâʾil fî ġarîbi'l-ḥadîs̱ (nşr. Muhammed b. Abdullah el-Kannâs), Riyad 1422/2001, neşredenin girişi, I, 20-59; İbnü'l-Faradî, Târîḫu ʿulemâʾi'l-Endelüs (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1403/1983, I, 184-185; Humeydî, Cez̠vetü'l-muḳtebis, Kahire 1966, I, 185; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VI, 203; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, III, 213; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIV, 562-563; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 301-320, s. 450-451; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müz̠heb, I, 319-320; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, I, 155; Sezgin, GAS, VIII/2, s. 484-485; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 96; V, 174; Şâkir el-Fehhâm, "Kitâbü'd-Delâʾil fî ġarîbi'l-ḥadîş li-Ebî Muḥammed Ḳāsım b. Şâbit el-ʿAvfî es-Saraḳusṭî", MMLADm., L/1 (1975), s. 75-110; L/2, s. 303-321; L/3, s. 512-527; LI/2 (1976), s. 232-294; LI/3, s. 481-517; Maribel Fierro, "al-Saraḳusṭī", EI² (İng.), IX, 38.

Ayşe Esra Şahyar

# SÂBİT b. KAYS b. HATÎM

(ثابت بن قيس بن الخطيم)

Ebû Ömer (Ebû Mûsâ) Sâbit b. Kays b. el-Hatîm el-Ensârî ez-Zaferî

Sahâbî.

Evs kabilesinin Benî Zafer koluna mensuptur. Babası, Câhiliye devrinin ileri gelen şairlerinden olup İslâmiyet'in ilk yıllarında Mekke'ye geldiğinde Resûlullah onu dine davet etmiş, müslüman olan eşi Havvâ bint Yezîd b. Seken'den uzak durmasını ve ona iyi davranmasını istemişti. Bu konuda Resûl-i Ekrem'e söz veren Kays müslüman olmak için süre isteyerek Medine'ye döndü; fakat müslüman olamadan Evs ile Hazrec arasındaki savaşlarda öldü. Sâbit'in annesi Hz. Peygamber'e biat edenlerdendi. Sâbit b. Kays'ın sahâbîlerden Cemîle bint Sâbit b. Ebü'l-Aklah ile evlendiği, ancak daha sonra onu boşadığı kaydedilmektedir.

Uhud Gazvesi'nde büyük kahramanlıklar gösteren Sâbit b. Kays bu savaşta on iki yerinden yaralandı. Bundan dolayı Resûl-i Ekrem ona "hâsir" (cesur savaşçı) diye seslenerek iltifat etti (İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 394). Resûlullah'ın bu gazvede kendisine "hâsir" diye hitap ettiği sahâbînin Sâbit'in kardeşi Yezîd b. Kays olduğu da rivayet edilmiştir (a.g.e., VI, 670). Sâbit b. Kays daha sonra birçok savaşa katıldı. Hz. Osman'ın hilâfet yıllarında Kûfe Valisi Saîd b. Âs halife ile görüşmek için Medine'ye giderken Sâbit'i yerine vekil bıraktı. Cemel, Sıffîn ve Nehrevan savaşlarında Hz. Ali'nin yanında yer aldı; Hz. Ali de onu Medâin'e vali tayin etti. Muâviye b. Ebû Süfyân'ın Kûfe valisi olan Mugīre b. Şu'be, Hz. Ali taraftarı olması sebebiyle halifenin Sâbit'ten hoşlanmadığını bildiği için onu Medâin valiliğinden azletti. Sâbit'in bu görevinden azlinde Muâviye'ye ağır bir dille yazdığı mektubun da etkisi olmalıdır. Bu mektubunda Muâviye'ye halka zulmettiğini, hukuka saygı göstermediğini bildirmişti. Sâbit b. Kays'ın Muâviye'nin hilâfet yıllarında vefat ettiği kaydedilmekle birlikte ölüm tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Yevmü'l-Cisr'de ölen kardeşi Yezîd ile karıştırıldığı da olmuştur. Sâbit'in üç oğlu Ömer,

Muhammed ve Yezîd Harre Savaşı’nda ölmüştür (63/683). Adî b. Sâbit diye kendisine nisbet edilen ve kızından torunu olan tâbiîn muhaddislerinden Adî b. Ebân b. Sâbit sika bir râvi olarak nitelendirilmektedir (Zehebî, I, 314).

## BİBLİYOGRAFYA

İbn Saʿd, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 259; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, I, 175-177; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 198; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XI, 136-139; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, I, 274-275; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, I, 313-314; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), I, 393-394; VI, 670; VII, 588-590; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb, II, 19-21; Seyyid Mehdî Hâirî, “Şâbit b. Ḳays”, DMT, V, 202; İsmail Durmuş, “Kays b. Hatîm”, DİA, XXV, 92-93.

Mustafa Karataş

# SÂBİT b. KAYS b. ŞEMMÂS

(ثابت بن قيس بن شمّاس)

Ebû Abdirrahmân (Ebû Muhammed) Sâbit b. Kays b. Şemmâs el-Hazrecî (ö. 12/633)

Hatip ve şair sahâbî.

Babası hicretten önce Medine'de Evs ve Hazrec kabileleri arasındaki savaşta öldü. Annesinin Hz. Peygamber'e biat edenlerden Kebşe bint Vâkıd olduğu zikredilmiştir (İbn Sa'd, VIII, 363; İbn Hacer, el-İṣâbe, VIII, 93). Buna göre Sâbit, Abdullah b. Revâha ile anne bir kardeştir. Sâbit hicretten önce müslüman oldu. Hicrette Resûl-i Ekrem'in Medine'ye gelişi sırasında onu karşılarken, "Kendimizin ve çocuklarımızın başına gelmesini istemediğimiz kötülüklerden seni koruyacağımıza söz veriyoruz, buna karşılık bize ne var?" diye sorunca Resûlullah, "Cennet var" buyurmuştur. "Hatîbü'l-ensâr" diye bilinen Sâbit daha sonra bazı heyetlere Hz. Peygamber adına hitap edince "hatîbü'n-nebî" olarak da anıldı. Resûl-i Ekrem onu muhacirlerden Âmir b. Ebü'l-Bükeyr ile kardeş yaptı. Cemîle bint Übey b. Selûl ile evliyken Cemîle'nin eşiyle imtizaç edemediğini Resûlullah'a bildirmesi üzerine Resûlullah'ın mehir olarak aldığı bahçeyi eşine geri vermesi şartıyla onları ayırdığı rivayet edilmiştir (bk. CEMÎLE bint ÜBEY b. SELÛL). Sâbit'in boşandığı eşinin Habîbe bint Sehl b. Sa'lebe olduğu da kaydedilmiştir.

Temîmoğulları eşrafından aralarında Utârid b. Hâcib ve Akrâ' b. Hâbis'in de bulunduğu bir heyet esir edilen yakınlarını geri almak için Medine'ye geldiğinde heyet mensupları evinde istirahat etmekte olan Hz. Peygamber'e kaba bir şekilde seslenmiş, hatip ve şairlerini konuşturarak arzularını dile getirmiş, onların Resûlullah'ın hatip ve şairleriyle yarışmasını istediklerini söylemişlerdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber müslümanlar adına Sâbit b. Kays'ın konuşmasını ve Hassân b. Sâbit'in onların şairlerine cevap vermesini emretti. Sâbit, İslâmiyet'in yüceliğini ve müslümanların

şerefini beliğ bir şekilde ifade etti. Temîm heyeti Resûl-i Ekrem'in hatip ve şairlerinin üstünlüğünü kabul etmek zorunda kaldı. Temîm heyetinin saygısız tutumu üzerine Resûlullah'ın yanında onun sesini bastıracak şekilde konuşmayı yasaklayan âyet inince (el-Hucurât 49/2) Sâbit b. Kays, gür sesli oluşundan dolayı günaha girdiğini ve cehennemlik olduğunu düşünerek bir daha Resûlullah'ın yanına gitmeyeceğine dair yemin etti. Resûl-i Ekrem onu göremeyince rahatsız olup olmadığını sordu; komşusu Sa'd b. Muâz'ın durumu kendisine bildirmesi üzerine de onun cehennemlik değil cennetlik olduğunu söyledi (Müslim, "Îmân", 187).

Hz. Peygamber'in, "Sâbit b. Kays ne güzel adam!" diye övdüğü (Tirmizî, "Menâḳıb", 32), hastalandığı zaman ziyaretine gidip kendisine dua ettiği (Ebû Dâvûd, "Ṭıb", 18), kâtiplerinden olması sebebiyle Eslem kabilesine gönderdiği zekât ve mirasla ilgili mektubu kendisine yazdırdığı Sâbit b. Kays, Bedir Gazvesi'ne katılamadı; fakat Uhud Gazvesi'nde, Bey'atürrıdvân'da ve diğer gazvelerde bulundu. Benî Mustaliḳ Gazvesi'nde ele geçen esirlerden biri ve kabile reisi Hâris b. Dırâr'ın kızı olan

Cüveyriye bint Hâris onun payına düştü ve esaretten kurtulmak için ödeyeceği fidye miktarı üzerinde Sâbit'le anlaştı. Cüveyriye fidyesini ödeyebilmek için Resûlullah'tan yardım isteyince Resûl-i Ekrem de fidyesini Sâbit'e ödeyerek kendisiyle evlendi.

Sâbit b. Kays Yemâme Savaşı'nda (12/633) asker dağılmaya başlayınca okuduğu şiirlerle onları cesaretlendirmeye çalıştı; ardından kefen niyetine giydiği elbisesine güzel koku sürdü ve kahramanca çarpışarak şehid düştü. Kaynaklarda belirtildiğine göre Sâbit'in şehid olması üzerine müslüman askerlerden biri onun giydiği kıymetli zırhı çıkarıp almış, ertesi gün bir arkadaşı Sâbit'i rüyasında görmüş, Sâbit ona zırhını kimin aldığını haber vermiş ve ordu kumandanı Hâlid b. Velîd'in zırhı geri alıp Halife Ebû Bekir'e vermesini, onun da bunu satarak borçlarını ödemesini tembih etmiş ve Sâbit'in arzusu yerine getirilmiştir.

Sâbit b. Kays'ın rivayet ettiği hadisler meşhur dokuz hadis kitabında yer almış, oğulları Muhammed, Kays, İsmâil, Yahyâ, Abdullah ile Enes b. Mâlik kendisinden rivayette bulunmuştur. Oğulları Muhammed, Yahyâ ve Abdullah Harre Savaşı'nda ölmüştür. Velîd el-A'zamî S̱âbit b. Ḳays el-

Enṣârî ḫaṭîbü Resûlillâh ṣallallāhü ʿaleyhi ve sellem adıyla bir eser kaleme almıştır (Bağdat 1979).

## BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 137, 145, 287; Buhârî, "Tefsîr", 49/1; a.mlf., et-Târîḫu'l-kebîr, II, 167; V, 138; Ebû Dâvûd, "Ṭalâḳ", 16-18; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 354; III, 389-390; VIII, 116-117, 363, 445-446; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 192-195; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe (Bennâ), I, 275-276; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, I, 308-314; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), I, 395-396; VII, 576-577; VIII, 93; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, II, 12-13; Şevkânî, Derrü's-seḥâbe (nşr. Hüseyin b. Abdullah el-Ömerî), Dımaşk 1404/1984, s. 413-415, 656; Mehmed Zihni, el-Hakāik, İstanbul 1310-11, I, 191-192; M. Mustafa el-A'zamî, Küttâbü'n-nebî, Riyad 1401/1981, s. 48-49; Ahmed Abdurrahman Îsâ, Küttâbü'l-vaḥy, Riyad 1400/1980, s. 438-447; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 38; Rıza Savaş, "Cüveyriye bint Hâris", DİA, VIII, 146.

Mustafa Karataş

# SÂBİT b. KURRE

(ثابت بن قرّة)

Ebü'l-Hasen Sâbit b. Kurre b. Zehrûn (Mervân) es-Sâbî el-Harrânî (ö. 288/901)

Matematik, astronomi, mekanik ve tıp âlimi, filozof ve mütercim.

221 (836) yılında Harran'da doğdu. İslâm matematiğinin oluşum dönemine katkıda bulunan Harranlı matematikçilerin başında gelmektedir. Çok sayıda âlim yetiştirmiş bir aileye mensuptur. Gençliğinde sarraflık yaptığı nakledilir. Felsefe konularında serbest düşünceleri yüzünden şehrin Sâbiî halkı ile anlaşmazlığa düşünce yargılandı ve görüşlerinden vazgeçmek zorunda kaldı. Ardından Dârâ yakınındaki Kefertûsâ kasabasına çekilip takipten kurtuldu. Rivayete göre, Bizans'tan Bağdat'a dönerken Sâbit b. Kurre ile karşılaşan Ebû Ca'fer Muhammed b. Mûsâ b. Şâkir, Sâbit'in matematikteki yeteneğini ve dille ilgili bilgisini farkederek onu Halife Mu'tazıd-Billâh'a tavsiye etmek üzere beraberinde götürdü. Bazı kaynaklara göre Sâbit, Bağdat'ta Muhammed b. Mûsâ'dan ders almış, matematik, astronomi ve fizik ilimleri tahsil etmiş, daha sonra halifeye takdim edilerek saray astronomları arasında yer almıştır. Diğer bir rivayete göre ise Halife Muvaffak-Billâh oğlu Mu'tazıd'ı hapse atmış ve Sâbit'i de onun hizmetine vermiş, Mu'tazıd halife olunca Sâbit de saraya mensup astronomlar arasına girmiştir. Sâbit Süryânîce ve Grekçe bilmekteydi. Kadrî Hâfız Tûkān, İbrânîce de bildiğini söylemektedir (Türâs̱ü'l-ʿArabi'l-ʿilmî, s. 196). Sâbit b. Kurre, Bağdat'ta felsefî ilimlerle uğraşma imkânı buldu. Grek matematikçilerinin eserlerini Arapça'ya çevirerek şerhetti. Matematik ve astronomi alanında eserler yazdı ve hekimlikle meşgul oldu. Ayrıca kendisinden önce tercüme edilen bazı eserleri tashih etti. 26 Safer 288'de (19 Şubat 901) Bağdat'ta öldü.

Sâbit b. Kurre felsefe, matematik, astronomi, tıp ve tabii bilimler alanında tercüme ve telif eserleriyle ilme katkıda bulunmuştur. Sâlih Zeki'nin tesbitine göre Sâbit'in bu alanlarda 150'ye yakın eseri mevcuttur (Âsâr-ı

Bâkıye, I, 159). Ayrıca Huneyn b. İshak ile beraber İslâm medeniyetindeki en büyük iki mütercimden biri kabul edilmektedir. Kâtib Çelebi, Sâbit b. Kurre'nin tercümeleri olmasaydı hiç kimsenin hikmete dair Yunanca kitaplardan faydalanamayacağının söylendiğini, nitekim onun tercüme etmediği kitapların öylece kaldığını belirtir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1594).

Sâbit'in İslâm matematiğine katkılarını üç aşamada özetlemek mümkündür. Birinci aşama, Yunan matematiğinin önemli eserlerini Arapça'ya çevirmesi veya daha önce yapılan tercümeleri tashih etmesidir. Sâbit özellikle Archimedes'in matematik alanındaki bütün çalışmalarını Arapça'ya çevirmiştir. Bugün Archimedes'in birçok eserinin Yunanca asılları kayıp olduğundan bu eserlerden Sâbit'in tercümeleri sayesinde haberdar olunmaktadır. Sâbit ayrıca Pergeli Apollonios'un Koni Kesitleri ve Nicomachus'un Aritmetiğe Giriş adlı kitaplarını Arapça'ya çevirmiştir. Öklid, Ptolemy ve Theodosios'un eserlerinden tercümeler yapmış veya yapılan tercümeleri düzeltmiştir. İkinci aşama, Sâbit'in tercüme ve tashihleri vasıtasıyla Arapça bir matematik dilinin oluşması konusundaki katkılarıdır. Sâbit matematiğe dair eserleri Yunanca veya Süryânîce'den çevirirken güçlü Arapça bilgisi sayesinde bu dillerdeki kavramlara uygun Arapça karşılıklar bulmuştur. Onun belirlediği kavramların bir kısmı daha sonra gelen İslâm matematikçileri tarafından değiştirilirken büyük bir kısmı kullanılmaya devam etmiştir. Sâbit'in İslâm matematiğine yaptığı üçüncü aşamadaki katkıları ise matematiğin aritmetik (sayılar teorisi), cebir, geometri, koni kesitleri ve trigonometri gibi alanlarında telif ettiği özgün eserlerdir. Bilhassa sayı kavramının pozitif reel sayıları içerecek biçimde genişletilmesi, integral kalkulus, küresel trigonometrinin bazı teoremleri, analitik geometri ve Öklidci olmayan geometri konularındaki çalışmaları kalıcı izler bırakmıştır.

Sayılar Teorisi. Sâbit'in sayılar teorisine en önemli katkılarından biri Yunanlı

matematikçi Nicomachos'un Aritmetiğe Giriş adlı eserini tercüme etmesidir (Kitâbü'l-Medḫal ilâ ʿilmi'l-ʿaded ellez̠î veḍaʿahû Nîḳūmâḫus, nşr. el-Eb Vilhelm Kutş el-Yesûî, Beyrut 1958). Bu tercümeyle beraber İslâm matematiğine Pisagorcu sayı ve aritmetik anlayışının girmesi yanında eser "theologoumenates aritmetikes" anlamında bir sayı mistisizminin

yerleşmesini sağlamıştır. Bu sayı mistisizmi bazı İslâm matematikçileri arasında taraftar bulmakla birlikte bu anlayışı İslâm medeniyetinde sistemli bir şekilde takip eden İhvân-ı Safâ olmuştur (Resâˀilü İḫvâni'ṣ-ṣafâ nşr. Butrus el-Bustânî, Beyrut, ts., I, 48-113). İslâm matematikçileri Pisagorcu aritmetik anlayışını Yunanca aslı ile "ârîtmetîkî" olarak adlandırmış ve bunu "ilmü'l-aded" ismini verdikleri Öklidci geometrik-aritmetik anlayışından ayırmıştır. İbnü'l-Heysem'e göre Pisagorcu aritmetik anlayışının en önemli özelliği tümevarım yöntemini kullanmasıdır. Bu da Pisagorcu aritmetiğin nokta (atom) sayı anlayışına dayanılmasından kaynaklanmaktadır. Öklidci aritmetikte ise tam sayılar doğru çizgilerle temsil edilmekte ve ispatlarda Öklid'in Elementler'indeki geometrik burhan anlayışı esas alınmaktadır.

Sâbit'in Maḳāle fi'stiḫrâci'l-aʿdâdi'l-müteḥâbbe (Kitâbü'l-Aʿdâdi'l-müteḥâbbe, nşr. Ahmed Selîm Saîdân, Amman 1977) adlı eserinde yer alan sayılar teorisindeki ikinci ve özgün katkısı Öklidci aritmetik anlayışından hareket ederek tam, nâkıs ve zâit sayı çeşitlerinin özelliklerini incelemesi, tam bölen parçalar üzerinde çalışması ve bu iki çalışmanın sonucundan hareket ederek dost sayılar için genel bir formül ortaya koymasıdır. Bu araştırmaları esnasında asal sayıların, sayıların özelliklerini incelemedeki rolüne işaret etmesi oldukça önemli sonuçlar doğurmuştur. Sâbit'in verdiği formül şu şekilde özetlenebilir: Eğer n iN'nin tam bölen parçaları veya fiili bölenleri, n sayısının kendisi hariç No (n) ile gösterilirse bölenlerin toplamı (n) = =o (n) + n olarak yazılabilir. Bu durumda n N'i, eğer o (n) > n ise zâit, o (n) < n ise nâkıs ve o (n) = n ise tam olarak isimlendirilir. Bu şartlarda m, n N'nin dost sayı olması demek, o (m) = n ve o (n) = m olması demektir. Sâbit'in bu şartı sağlayan dost sayı çifti formülü ise şöyledir: Pn = 3.2n -1 ve qn= 9.22n-1-1 olduğunu var sayalım; eğer qn, Pn ve Pn-1 asal sayı iseler m= 2nPn-1 Pn ve n= 2nqn dost sayı olur; burada m zâit sayı, n ise nâkıs sayıdır.

Sâbit b. Kurre'nin dost sayılar konusundaki çalışmasının İslâm matematiğinde doğurucu bir etkisi olmuş ve bu çalışma kendisinden sonra gelen matematikçiler tarafından farklı açılımları dikkate alınarak geliştirilmiştir. Kerecî el-Bedîʿ fî aʿmâli'l-ḥisâb, Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî Risâle fi'l-ârîtmetîkî, İbn Sînâ eş-Şifâˀ, Abdülkāhir el-Bağdâdî et-Tekmile fi'l-ḥisâb, Bîrûnî Kitâbü't-Tefhîm, Ebü's-Sakr el-Kabîsî Fî cemʿi envâʿ mine'l-ʿaded, Yaîş b. İbrâhim el-Ümevî Merâsimü'l-intisâb fî meʿâlimi'l-

ḥisâb, İzzeddin ez-Zencânî ʿUmdetü'l-ḥussâb, Cemşîd el-Kâşî Miftâḥu'l-ḥisâb, İbn Fellûs Kitâbü İʿdâdi'l-isrâr fî esrâri'l-aʿdâd ve Muhammed Bâkır Yezdî ʿUyûnü'l-ḥisâb adlı eserlerinde konuyu ele alıp geliştirmişlerdir. Ancak konuyla ilgili en önemli teorik çalışmayı Sâbit b. Kurre'nin bıraktığı yerden alıp geliştiren ünlü optikçi Kemâleddin el-Fârisî yapmıştır. Fârisî, Teẕkiretü'l-aḥbâb fî beyâni't-teḥâb adlı eserinde tam bölen parçalar teorisini yeni bir anlayışla ele almış ve sayı analizinde asal sayıları temele koyarak aritmetiğin temel teoremini formüle etmiştir. Sâbit b. Kurre'nin araştırmaları tercümeler vasıtasıyla Avrupa'ya ulaşmış, Fermat ve Descartes üzerinde etkili olmuştur. Daha sonra Euler, Sâbit'in dost sayılar için geliştirdiği formülü modern Batı Avrupa matematiğinin verdiği yeni imkânlarla genelleştirmiştir (Rüşdî Râşid, s. 299-346; Brentjes, IV/11 [1988], s. 467-483, T trc. Melek Dosay, s. 485-500).

Kitâb fî teʾlîfi'n-niseb adlı eserinde Sâbit, Yunanlılar'ın yalnızca doğal sayıları sayı olarak kabul etmelerinden dolayı geometrik büyüklüklere aritmetik terminolojiyi uygulamaktan sakınarak kurmaya çalıştıkları geometrik niceliklerin oranları teorisini yeniden ele almış, Elementler'in konuyla ilgili "VI, 5" tanımını eleştirerek aritmetik terminolojiyi sistematik bir biçimde geometrik büyüklüklere uygulamıştır. Böylece yalnız doğal sayı anlamına gelen sayı kavramının içeriğini pozitif reel sayılara doğru genişletmiştir. Onun bu çalışması Bîrûnî'nin el-Ḳānûnü'l-Mesʿûdî ve Ömer Hayyâm'ın Risâle fî Şerḥi mâ eşkele min muṣâderâti Kitâbi Öklîdis adlı eserlerinde derinlemesine incelenerek sayı kavramı pozitif reel sayıları kuşatacak biçimde açık bir tanıma kavuşturulmuştur. Sâbit'in sayı konusundaki diğer bir çalışması, öğrencisi İbn Üseyd'in sorularına cevap olarak yazdığı Mesâʾil süʾile ʿanhâ Ṣ̱âbit b. Ḳurre el-Ḥarrânî adlı risâlesidir. Bu risâlede Sâbit sayının soyut özelliğine vurgu yaparak onu sayılan şeyden (mâdud) ayırır; Aristocu bilkuvve sonsuzluk kavramını sayıları örnek gösterip eleştirir ve, "Şeylerin var olması bilfiil sonsuzdur" varsayımında bulunur. Bilfiil sonsuzluk kavramını mekaniğe de uygulayan Sâbit özellikle Kitâb fi'l-ḳarasṭûn adlı eserinde bu düşüncesini kullanır (nşr. ve Fr. trc. Khalil Jaouiche, Le Livre de qarasṭūn, Leiden 1976).

Geometri. III. (IX.) yüzyılda trigonometrik hesaplamalarda Yunanlılar'ın kullandığı kirişler anlayışı bırakılarak sinüslere dayalı bir trigonometrinin temelleri atılmakla birlikte bu adımı ilk atan kişiyi tesbit etmek oldukça

zordur. Ancak en azından Sâbit'in Menelaus problemini ilk çözen kişi olduğunu gösteren deliller mevcuttur. Batlamyus, küresel astronomi problemlerini çözmek için Menelaus'un tam küresel dörtgen teoremini kullanmaktaydı. Sâbit, Risâle fi'ş-şekli'l-ḳaṭṭâʿ adlı eserinde konuyu yeniden ele almış ve Menelaus'un teoreminin mükemmel bir ispatını vermiştir. Ayrıca bu teoremin farklı ve çeşitli formlarını elde etmek için kendi geliştirdiği birleşik oranlar teorisini kullanmıştır. Sâbit'in bu çalışması daha sonra Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Kitâb fî şekli'l-ḳaṭṭâʿ adlı eseriyle tamamlanmış, böylece İslâm matematiğinde düzlemsel ve küresel trigonometri bilim dalı olarak kurulmuştur.

Sâbit b. Kurre'nin İslâm geometrisinde ele alıp çözmeye çalıştığı ve daha sonra gelecek İslâm matematikçilerini, özellikle İbnü'l-Heysem'i Öklid'in el-Uṣûl'ü (Elementler) şerhinde etkilediği problem ünlü beşinci postula problemidir. Sâbit bu postulayı ve dolayısıyla paraleller teoremini ispatlamak için Maḳāle fî burhâni'l-müṣâdereti'l-meşhûre min Öḳlîdis ve Maḳāle fî enne'l-ḫaṭṭayn iẕâ uḫricâ ʿalâ zâviyeteyn eḳal min ḳāʾimeteynilteḳayâ adlı iki risâle kaleme almıştır. Özellikle ikinci risâlede kinematik fikrine dayalı bir teşebbüste bulunarak hareket kavramını geometriye aktarmaya çalışmış, geometrik inşalarda bu kavramı çok az kullandığı için Öklid'i eleştirmiştir. Sâbit, hareket kavramının geometride kullanılamayacağına dair Yunan görüşüyle ilgili eleştirisini felsefî sahaya taşımış ve özellikle Maḳāle fî telḫîṣ mâ etâ bihi Aristutâlis fî Kitâbihi fîmâ baʿde'ṭ-ṭabîʿa adlı çalışmasında hem Eflâtun'u hem Aristo'yu mahiyetin / özün hareketsizliği konusundaki fikirlerinden dolayı tenkit etmiştir. Bu risâlelelerde ileri sürdüğü düşünceler daha sonra özellikle İbnü'l-Heysem'in

konuyla ilgili çalışmaları başta olmak üzere beşinci postula konusunda yapılan ispat çalışmalarını derinden etkilemiş, benzer çalışma ve yaklaşımlar neticede non-Euclidean geometrilerin oluşumuna götürmüştür (Sâbit'in bu iki metni için bk. Naẓariyyetü'l-mütevâziyyât fi'l-hendeseti'l-İslâmiyye, s. 58-84; bu iki metnin değerlendirmesi için bk. Rosenfeld - Youschkevitch, s. 58-74).

Yunan matematiğinde, öncüleri Eudoxos ve Archimedes olan tüketme (exhaustion, ifnâ) yöntemiyle cisimlerin hacimlerini hesaplama usulü İslâm matematikçileri tarafından ele alınıp geliştirilmiş, özellikle bir parabolün

kendi ekseni etrafında dönmesinden ortaya çıkan cismin hacmi problemiyle birçok matematikçi uğraşmıştır. Bu ve benzeri problemleri İslâm matematiğinde ilk defa Sâbit, Kitâb fî misâḥati ḳaṭʿ i'l-maḫrûṭ elleẕî yüsemmâ bi'l-mükâfî ve Maḳāle fî misâḥati'l-mücessemâti'l-mükâfiye adlı eserlerinde ele almış ve bir parabolün ekseninde dönmesinden ortaya çıkan cismin hacmini hesaplamıştır. Ancak yöntemi oldukça uzun ve karmaşıktı. Sâbit'in tekniği daha sonra Ebû Ca'fer el-Hâzin ve Ebû Sehl el-Kûhî tarafından tekrar ele alınmıştır. Sâbit'in torunu İbrâhim b. Sinân meseleyi yeniden gündeme getirmiş, ardından İbnü'l-Heysem, kendisinden önce yapılan problemle ilgili bütün çalışmaları eleştirerek Sâbit'in yöntemini geliştirmiştir. Sâbit, bu hesaplama esnasında modern "calculuste" kullanılan integral hesap tekniğine benzer bir teknik kullanmıştır. Dolayısıyla Sâbit, Smith tarafından Stevin ile beraber calculus hesabın ilk kurucuları arasında gösterilmektedir.

Cebir. Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî ve İbn Türk'ün çalışmalarından sonra İslâm matematikçileri, "quadratic" denklemlerin cebirsel çözümleri için gerekli olan geometrik temellerin antik gelenekten çok Öklid geometrisine dayanması gerektiğini kararlaştırmıştır. Bunu ilk defa uygulayan ve muhtemelen ilk çalışmaları Ḳavl fî taṣḥîḥ mesâʾili'l-cebr bi'l-berâhini'l-hendesiyye adlı risâlesinde gerçekleştiren Sâbit b. Kurre olmuştur. Sâbit bu fikrini öncelikle ×2 + b× = c denklemi için hayata geçirmiş ve bu denklemin çözümünde Öklid'in takip ettiği geometrik yol ile Hârizmî'nin izlediği cebirsel yol arasındaki benzerliklere dikkat çekmiştir. Daha sonra bu yöntemini katışık denklemlerin ×2 = b× + c ve ×2 + c = b× şeklindeki diğer iki türüne uygulamıştır. Sâbit'in açtığı bu yolu takip eden Ebû Kâmil Şücâ' b. Eslem, Kitâbü'l-Cebr ve'l-muḳābele adlı eserinde bütün cebiri Öklid geometrisi üzerinde yeniden kurmuş, ancak Hârizmî'nin başlattığı cebirsel tavır içinde sayısal örneklendirmeyi de ihmal etmemiştir. Sâbit, ikinci derece denklemlerin yanında daha sonra Ömer Hayyâm'ın kübik denklemlerin pozitif köklerini bulmak için geliştireceği yönteme benzer bir yaklaşımla bir daire ile bir hiperbolün kesişme noktalarını tesbit ederek kübik bir denklemi çözmeyi başarmıştır. İlginç olan, Sâbit'in, Mesʾele fî ʿameli'l-mütevaṣṣıṭayn ve ḳısmetü zâviyetin maʿlûme bi-s̱elâs̱eti aḳsâmin mütesâviye adlı eserinde bu yöntemi matematik tarihinde meşhur, dar açıyı üç eşit parçaya bölme ve orta oran inşa etme problemlerini çözerken kullanması, yönteminin de Archimedes'in konuyla ilgili benzer

yöntemine eşdeğer olmasıdır.

Astronomi. Astronomi tarihinde Batlamyus sisteminde düzeltme yapmaya kalkışan ilk reformistlerden biri kabul edilen Sâbit özellikle Latince'ye tercüme edilen, Arapça'sı günümüze ulaşmamış De motu octave sphere ile Risâle ilâ İsḥâḳ b. Ḥuneyn adlı eserlerinde kinematik varsayımını ileri sürer ve hareket olgusunu sekizinci felekle açıklamaya çalışır. Ekinoksların trepidasyonunu dokuzuncu felek yardımıyla izah eden Sâbit'in bu çalışmasıyla trepidasyon teorisi ilk defa İslâm astronomisinde ortaya çıkmaya başlar. Sâbit, astronomide ayrıca Kitâb fî ṣanʿati'ş-şems'de güneşin, Ḳavl fî îżâḥi'l-vech elleẕî ẕekere Baṭlamyus'da ayın görünen hareketleriyle Fî Ḥisâbi rüʾyeti'l-ehille'de yeni ayın görülmesi konusunda çalışmalar yapmıştır.

Fizik ve Mekanik. Mekanik biliminde statiğin kurucusu sayılan Sâbit, Kitâb fî ṣıfati'l-vezn ve iḫtilâfihî'de ağırlıklar konusunu ele alır ve Aristo'nun dinamik ilkesini yeniden formüle eder, denge sorununu inceler. Kitâb fi'l-ḳarasṭûn'da ise mekanik konularını gözden geçirir, yine dinamik ilkesini uygulayarak çeşitli aletlerde denge konusunu ayrıntılı biçimde işler; çözümlerde özellikle matematikte geliştirdiği tüketme yöntemiyle en alt ve en üst entegral toplamlarını kullanır. Fizik alanında deniz suyunun tuzlu olması ile dağların oluşmasının sebeplerini inceleyen iki risâle kaleme alan Sâbit müzik konusunda da iki çalışma yapmıştır.

Tıp sahasında da henüz incelenmeyen pek çok eseri bulunan Sâbit genel tıp, hastalıklar, embriyoloji, kan dolaşımı, kuşların anatomisi, veteriner hekimlik konularını ele almış, kaynakların zikrettiği, ancak pek çoğu zamanımıza ulaşmayan felsefî metinler de yazmıştır. Aristo'nun mantık kitapları üzerine kaleme aldığı şerhler yanında mantık, psikoloji, ahlâk ve bilimlerin sınıflandırılması konuları ile Süryânî dili ve Sâbiîlik hakkında da çalışmalar yapmıştır. Sâbit b. Kurre'nin oğlu Ebû Saîd Sinân b. Sâbit tıp, matematik ve özellikle geometri alanında bilinirken torunlarından İbrâhim b. Sinân b. Sâbit daha çok bir matematikçi ve mühendis, Sâbit b. Sinân ise tarihçi olarak tanınmıştır.

Eserleri. Sâbit b. Kurre'nin eserlerinin tam bir dökümünü yapmak zordur. Bunların önemli bir kısmı neşredilmiş; Rusça, Almanca, Fransızca ile diğer

Batı dillerine tercümeleri yapılmıştır. Sâbit'in pek çok Yunanca matematik eserini, özellikle Archimedes'in bütün eserleriyle Pergeli Apollonios'un Konikler'ini Arapça'ya çevirdiği, Öklid'in el-Uṣûl'ü ile Batlamyus'un el-Mecisṭî'sini şerhettiği bilinmektedir. Metinde atıf yapılan eserleri dışında yaygın kullanılan bazı çalışmaları şunlardır: 1. Kitâbül'Mefrûżât. Sâbit, Nasîrüddîn-i Tûsî'nin tahrir ederek mutavassitâtına eklediği bu eserinde otuz altı geometri ve geometrik cebir önermesi yanında on iki inşâî geometri problemiyle çözümü quadratik bir denkleme eşit bir geometri sorusunu çözer (Nasîrüddîn-i Tûsî, Mecmûʿu'r-resâʾil, Haydarâbâd 1940 içinde). 2. Kitâb fî misâḥati'l-eşkâli'l-müsaṭṭaḥa ve'l-mücesseme. Bu eserde düzlem ve cisimlerin alan ve hacimlerine ilişkin formüller yer alır. 3. Kitâb ilâ İbn Vehb fi't-teʾettî li'stiḫrâci ʿameli'l-mesâʾili'l-hendesiyye. Bu eserinde geometri problemlerini inşa, ölçme ve ispat biçiminde üç yöntemle çözer. 4. Risâle fi'l-ḥücceti'l-mensûbe ilâ Suḳrâṭ fi'l-murabbaʿ ve ḳuṭrihî (nşr. Aydın Sayılı, "Sâbit İbn Kurra'nın Pitagor Teoremini Temini", Belleten, XXII/88, 1958, s. 527-549). Bu çalışmada Pisagor teoremi diye bilinen dik açılı bir üçgende iki dik kenarla hipotenüs arasındaki ilişkinin ele alındığı teoremin üç farklı ispatı verilir; ayrıca bu teoreme ilişkin ispat genelleştirilir. 5. eẕ-Ẕaḫîre fî ʿilmi'ṭ-ṭıb. Otuz bir bölümden (makale) oluşan eserde hıfzıssıhha hakkında genel bilgiler verilmekte, değişik organlarla ilgili hastalıklar ve çareleri ele alınmaktadır (nşr. Corcî Subhî, Kahire 1928; nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut 1419/1998; eserlerinin listesi, neşirleri ve üzerlerinde yapılan

çalışmalar için bk. Sezgin, III, 260-263, 377; V, 264-272, 402; VI, 163-170; VII, 151-152, 268-270, 404-405; DSB, XIII, 292-295; Rosenfeld - İhsanoğlu, s. 48-56; matematiğe dair eserlerinin dökümü için bk. Ebü'l-Kāsım Kurbânî, s. 204-210). Francis J. Carmody, Sâbit'in astronomiye dair eserlerinin Latince tercümeleri üzerine bir çalışma yapmış (The Astronomical Works of Thabit b. Qurra, Berkeley 1941, 1960), Régis Morelon da astronomiyle ilgili dokuz Arapça risâlesini Fransızca tercüme ve açıklamalarıyla birlikte neşretmiştir (Thābit Ibn Qurra, Oeuvres d'astronomie, Paris 1987).

## BİBLİYOGRAFYA

İbn Cülcül, Ṭabaḳātü'l-eṭıbbâʾ (nşr. Fuâd Seyyid), Beyrut 1405/1985, s. 75; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. Nâhid Abbas Osman), Devha 1985, s. 548-550; Bîrûnî, Taḥdîdü nihâyâti'l-emâkin (nşr. Muhammed b. Tâvît el-Tancî), Ankara 1962, s. 27, 72, 203; Sâid el-Endelüsî, Ṭabaḳātü'l-ümem, s. 41, 42; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 295-300, 307; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ, s. 42-43, 80-85, 130-133, 300-304; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 313-315; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, I, 270, 374; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1594; Suter, Die Mathematiker, s. 34-38, 51-52, 53-54; Sâlih Zeki, Âsâr-ı Bâkıye, İstanbul 1329, I, 157-159; D. E. Smith, History of Mathematics, New York 1953, II, 685; Sarton, Introduction, I, 599-600, 631-632, 641; Kadrî Hâfız Tûkān, Türâs̱ü'l-ʿArabi'l-ʿilmî fi'r-riyâżiyyât ve'l-felek, Beyrut, ts. (Dârü'ş-şark), s. 195-205; Sezgin, GAS, III, 260-263, 377; IV, 163-170, 193-195; V, 264-272, 291, 292-295, 402; VI, 151-152, 163-170, 269-270, 274-275, 329-339; VII, 151-152, 268-270, 404-405; B. A. Rosenfeld - A. T. Grigorian, "Thabit b. Qurra", DSB, XIII, 288-295; Aydın Sayılı, Abdülhamid İbn Türk'ün Katışık Denklemlerde Mantıkî Zaruretler Adlı Yazısı ve Zamanın Cebri, Ankara 1985, s. 74; Naẓariyyetü'l-mütevâziyyât fi'l-hendeseti'l-İslâmiyye (nşr. Halîl Çâvîş), Tunus 1988, s. 58-84; B. A. Rosenfeld - A. P. Youschkevitch, Naẓariyyetü'l-ḫuṭûṭi'l-mütevâziyye fi'l-meṣâdiri'l-ʿArabiyye (trc. Sâmî Şelhûb - Kemâl Necîb Abdurrahman), Halep 1989, s. 58-74; Rüşdî Râşid, Târîḫu'r-riyâżiyyâti'l-ʿArabiyye beyne'l-cebr ve'l-ḥisâb (trc. Hüseyin Zeynüddin), Beyrut 1989, s. 279, 299-346; a.mlf. - R. Morelon, "Thābit b. Ḳurra", EI² (İng.), X, 428-429; Ebü'l-Kāsım Kurbânî, Zindegînâme-i Riyâżîdânân-ı Devre-i İslâmî, Tahran 1365 hş., s. 204-210; Victor J. Katz, A History of Mathematics: An Introduction, New York 1993, s. 233-234, 252-253; Ilias Fernini, A Bibliography of Scholars in Medieval Islam: 150-1000 A.H. (750-1600 A.D.), Abu Dhabi 1998, s. 424-435; B. A. Rosenfeld - Ekmeleddin İhsanoğlu, Mathematicians, Astronomers and Other Scholars of Islamic Civilization and Their Works (7th-19th c.), İstanbul 2003, s. 48-56; Sonja Brentjes, "The First Perfect Numbers and Three Types of Amicable Numbers in a Manuscript on Elemantary Number Theory by Ibn Fallûs", Erdem, IV/11, Ankara 1988, s. 467-483 (Türkçe tercümesi: Melek Dosay, s. 485-500); J. Ruska, "Sâbit", İA, X, 14-15.

İhsan Fazlıoğlu

# SÂBİT b. SİNÂN

(ثابت بن سنان)

Ebü'l-Hasen Sâbit b. Sinân b. Sâbit b. Kurre es-Sâbî (ö. 365/975-76)

Tarihçi, hekim ve matematikçi.

Bağdat'ta, Abbâsîler döneminde ilme yaptığı katkıları ve tıp alanındaki hizmetleriyle tanınan Harranlı İbn Kurre ailesinin bir ferdi olarak dünyaya geldi; babası Sinân b. Sâbit, dedesi Sâbit b. Kurre'dir. Aklî ilimleri ve tıbbı babasından tahsil ederek Bağdat'ın önde gelen hekimleri arasında yer aldı ve Büveyhî Emîri Muizzüddevle'ye Hipokrat ve Câlînûs'un (Galen) eserlerini okuttu. Babasıyla birlikte Halife Râzî-Billâh'ın sarayında bulundu, daha sonra Müttakī-Lillâh, Müstekfî-Billâh ve Mutî'-Lillâh'ın özel hekimliğini yaptı. 313 (925) yılında Vezir Muhammed b. Ubeydullah el-Hâkānî tarafından Bağdat'taki Derbü'l-mufazzal Hastahanesi'nin başhekimliğine tayin edilen Sâbit b. Sinân, yolsuzluk yaptığı için zindana atılan Vezir İbn Mukle'nin Halife Râzî-Billâh tarafından önce elinin, daha sonra dilinin kestirilmesi hadisesine şahit oldu; onun çektiği ıstırabı ve kendisini nasıl tedavi ettiğini bütün ayrıntılarıyla anlattı (İbn Ebû Usaybia, s. 304-307). Bazı kaynaklar Sâbit b. Sinân'ın 363 (974) yılında öldüğünü yazarsa da (a.g.e., s. 307) yeğeni Hilâl b. Muhassin es-Sâbî dayısının ölüm tarihini 365 (975-76) olarak vermektedir (İbnü'l-Kıftî, s. 78). Kaynaklarda Sâbit b. Sinân'ın daha çok tarihçiliği üzerinde durulmakta, tıp ve riyâzî ilimler alanında herhangi bir eserinden söz edilmemektedir.

Eserleri. Sâbit b. Sinân'ın günümüze ulaşan tek eseri Kitâbü't-Târîẖ'tir. Bir vak'anüvis titizliğiyle kaleme alınan ve yazıldığı dönemde meşhur olan eser 295-365 (908-976) yılları arasındaki olayları anlatır ve Taberî'nin yazdığı tarihin bir zeyli mahiyetindedir. Hilâl b. Muhassin es-Sâbî dayısının bu kitabına yazdığı zeyille olayları 447 (1055) yılına kadar getirmiştir. İbn Miskeveyh, Hemedânî, İbnü'l-Esîr, Zehebî ve başkalarının geniş ölçüde iktibasta bulunduğu eserin Karmatîler hakkında en orijinal kaynak niteliğindeki bölümü günümüze ulaşmış ve Süheyl Zekkâr tarafından

Târîẖu aẖbâri’l-Ḳarâmiṭa içinde yayımlanmıştır (Beyrut 1391/1971, s. 1-68). Sâbit b. Sinân’ın ayrıca Müfred fî aẖbâri’ş-Şâm ve Mıṣr ile Vefeyâtü men tüvüffiye fî külli sene min sene s̱elâs̱e miʾe ile’s-seneti’lletî tüvüffiye fîhâ adlı eserleri olduğu belirtilmektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Kıftî, İẖbârü’l-ʿulemâʾ, s. 77-78; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü’l-enbâʾ, s. 304-307; Brockelmann, GAL Suppl., I, 559; Kemâl es-Sâmerrâî, Muẖtaṣaru târîẖi’ṭ-ṭıbbi’l-ʿArabî, Bağdad 1404/1984, I, 494-495; M. S. Khan, “Miskawaih and Ṯābit ibn Sinān”, ZDMG, CXVII (1967), s. 303-317; F. C. de Blois, “Sābiʾ”, EI² (İng.), VIII, 673; Züheyr el-Bâbâ, “Şabit b. Sinân”, el-Mevsûʿatü’l-ʿArabiyye, Dımaşk 2003, VII, 277.

Mahmut Kaya

# SÂBİÛN

(bk. SÂBİÎLİK).

# SABRÎ

(صبری)

(ö. 1055/1645)

Divan şairi.

Edirne’de doğdu. Çağdaşlarından Riyâzî ve Rızâ adını Mehmed, Kafzâde Fâizî Alizâde Şerif Sabrî diye kaydeder. Safâyî de adını Mehmed olarak verirken, “Şerîf Sabrî demekle karîn-i iştihâr olmuştur” der. Bu ilk kaynakların aksine Müstakimzâde adını Seyyid Ahmed diye zikreder. Babası, Kınalızâde Ali Efendi’nin mülâzimlerinden Edirneli kadı ve şair İlmî Ahmed Çelebi’dir. Sabrî öğrenimini Edirne’de tamamlayıp ilmiye mesleğine girdi. Rumeli sadâreti görevinde bulunan Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi’nin mülâzimi olarak çeşitli yerlerde kadılık yaptı. IV. Murad’ın nedimleri arasında yer aldı. Hoşsohbet ve sempatik kişiliğiyle sevilip sayılan biri olarak tanındı. İstanbul’da vefat etti; Edirnekapı dışında bulunan, Vezîriâzam Bayram Paşa tarafından tekrar yaptırılmasına tarih düşürdüğü Emîr Buhârî Tekkesi civarında defnedildi. Mehmed Süreyyâ mezarının Eyüp’te olduğunu söyler.

XVII. yüzyılın münşîlerinden ve güçlü şairlerinden sayılan Sabrî’nin aynı zamanda âlim bir kişi olduğu belirtilir. Benzersiz mazmunlar kullandığı, aşırı heyecanlardan uzak bir söyleyişin hâkim olduğu şiirleri âhenkli kabul edilmiş, bazı kasideleri özellikle beğenilmiştir. Gerçek hayatta gördüklerini tasvir etmesiyle dikkat çeken Sabrî’nin sade bir üslûpla yazdığı gazellerinde deyimler ve atasözleri yanında döneminin cirit vb. oyunları da yer almıştır. Ağır, fakat akıcı bir dille kaleme aldığı kasidelerinde takipçisi olduğu Nef‘î’nin, gazellerinde ise Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi’nin etkisi görülmektedir. Şairliği zor beğenen Nef‘î tarafından takdir edilmiştir. Nef‘î’nin

tazmin ettiği bir şiirinde adı “Sabrî-i şâkir” şeklinde geçtiğinden Nâmık Kemal Tahrîb-i Harâbât’ta “şâkir” kelimesini şairin ikinci ismi olarak

kaydetmiş ve divanı da Dîvân-ı Sabrî-i Şâkir adıyla basılmıştır. Ziyâ Paşa'nın Sabrî'yi Harâbât'ta çok övmesine karşılık Nâmık Kemal Tahrîb-i Harâbât'ta onu tenkit ederek şiirlerinin Nef'î'ninkilere başarılı bir nazîre olmaktan çok uzak olduğunu söylemiştir.

Sabrî yaygın geleneğin aksine divanına tevhid, münâcât ve na'tla değil IV. Murad, Şeyhülislâm Yahyâ, Kırım Hanı Mehmed Girây, Kemankeş Mustafa Paşa, Silâhdar Mustafa Paşa, Hüsrev Paşa ve Güzelce Ali Paşa'ya sunduğu kasidelerle başlar. Divanın birçok nüshası günümüze ulaşmıştır (meselâ, bk. İstanbul Arkeoloji Müzesi Ktp., nr. 49; İÜ Ktp., TY, nr. 307, 309, 759, 1710, 1877, 2859, 2895, 2903, 2936, 3038, 3070, 3779, 3966, 5560, 5564, 9809; Köprülü Ktp., Mehmed Âsım Bey, nr. 432/2; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Manzum, nr. 245, 246; Millî Kütüphane, FY, nr. 226, 253; Süleymaniye Ktp., Hafîd Efendi, nr. 348/2, Esad Efendi, nr. 2597, Lala İsmâil, nr. 447/2, 455, 456, Reşid Efendi, nr. 782; TSMK, Hazine, nr. 962, Revan Köşkü, nr. 787, 795). Dîvân-ı Sabrî-i Şâkir adıyla basılan nüshada (İstanbul 1296) on bir kaside, 156 gazel, beş rubâî, iki mesnevi, on beş kıta, dört müseddes ve elli üç müfred yer almaktadır. Divan üzerine bir yüksek lisans tezi hazırlayan Hasan Ali Kasır'ın beş nüshaya dayanarak oluşturduğu metinde ise (bk. bibl.), yirmi kaside, 185 gazel, bir mesnevi, altı müseddes, on nazım, üç kıta, kırk üç metâli' ve on müfred bulunmaktadır. Sabrî'nin ayrıca Hüsn ü Dil adlı bir mesnevisinin olduğu belirtilmektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

Beyânî, Tezkire (nşr. İbrahim Kutluk), Ankara 1997, s. 177-178; Kınalızâde, Tezkire, II, 642-645; Kafzâde Fâizî, Zübdetü'l-eş'âr, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2726, vr. 84b-85a, 104a; Riyâzî, Riyâzü'ş-şuarâ, Süleymaniye Ktp., Lala İsmail, nr. 314, vr. 86b, 98b-99a; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 797; Abdurrahman Hibrî, Enîsü'l-müsâmirîn, İÜ Ktp., TY, nr. 451, vr. 80b-81a; Rızâ, Tezkire (nşr. Ahmed Cevdet), İstanbul 1316, s. 59-60, 74; Safâyî, Tezkire (haz. Pervin Çapan), Ankara 2005, s. 336-338; Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, Mecelletü'n-niṣâb, Süleymaniye Ktp.,

Hâlet Efendi, nr. 628, s. 291; Sicill-i Osmânî, III, 221, 490; Osmanlı Müellifleri, II, 281-282; Nâmık Kemal, Tahrîb-i Harâbât, İstanbul 1304, s. 72-76; Nâmık Kemâl'in Türk Dili ve Edebiyatı Üzerine Görüşleri ve Yazıları (haz. Kâzım Yetiş), İstanbul 1989, s. 56, 99, 100, 101, 108, 119, 209, 268, 274, 288, 299, 300, 333; Köprülü, Eski Şairlerimiz Divan Edebiyatı Antolojisi, İstanbul 1934, s. 331-335; Mehmet Nâil Tuman, Tuhfe-i Nâilî (haz. Cemâl Kurnaz - Mustafa Tatcı), Ankara 2001, II, 544-545, 694; Faruk K. Timurtaş, Tarih İçinde Türk Edebiyatı, İstanbul 1981, s. 227-228; Hasan Ali Kasır, Sabri Mehmed Şerif Dîvânı: İnceleme-Karşılaştırmalı Metin (yüksek lisans tezi, 1990), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Rıdvan Canım, Başlangıçtan Günümüze Edirne Şâirleri, Ankara 1995, s. 280-283; Yılmaz Öztuna, "Sabrî, Mehmed Şerîf Efendi", TA, XXVII, 502; "İlmî Ahmed Çelebi", TDEA, IV, 370; "Sabrî Mehmed Şerif", a.e., VII, 389.

Sadık Erdem

# SABRİ PAŞA

(bk. EYÜP SABRİ PAŞA).

# SABÛHÎ

(صبوحى)

(ö. 1057/1647)

Mevlevî şeyhi, şair.

992’de (1584) Tokat’ta doğdu. Adı Ahmed’dir. Küçük yaşlarda ailesiyle birlikte İstanbul’a gitti. İlk tahsilini ve dinî bilgileri Eyüp Camii’nin hatibi olan babası Tokadî Mehmed Efendi’den ve babasının yakın çevresinden aldı. Gençlik yıllarında Eyüp’te aynı mahallede oturan Bektaşî şeyhi Kasım Baba’nın dervişi oldu. 1012’de (1603) Konya’ya giderek Bostan Çelebi’ye intisap etti. Çilesini tamamlayıp dede olmasının ardından 1015 (1606) yılı civarında gönderildiği Şam Mevlevîhânesi’nde Hamza Dede’den feyiz aldı. Daha sonra bu mevlevîhâneye şeyh tayin edildi. İhtiyârât-ı Mesnevî adlı eserini 1027’de (1618) burada tamamladı. 1035 (1626) yılında hac farîzasını yerine getirdi. Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi Toganî Ahmed Dede’nin vefatının (1040/1630) ardından dönemin ileri gelenlerinin ısrarları üzerine III. Ârif Çelebi tarafından Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhliğine tayin edildi. On sekiz yıla yakın şeyhlik makamında kaldığı Yenikapı Mevlevîhânesi’nde vefat etti.

Sabûhî, Mevlevî olmakla birlikte Mevlevîliğe yakın olan diğer tarikatlara da ilgi göstermiş ve mensuplarıyla dostluk kurmuştur. Yaşadığı dönemde şairliğinden çok âlim kişiliği ve İhtiyârât-ı Mesnevî adlı eseriyle tanınmıştır. Sabûhî’nin şiirlerinde esas itibariyle tasavvufî neşve hâkimdir. Terciibendinde, Sâkīnâme’sinde ve bazı gazellerinde vahdet-i vücûd anlayışını başarıyla yansıttığı görülür. Şiirleri genellikle rindâne ve âşıkanedir. Özellikle gazellerindeki dili sade ve akıcı olan Sabûhî Türkçe şiirlerinde Rûhî-i Bağdâdî, Fuzûlî ve Yûsuf Sîneçâk’in, Farsça şiirlerinde ise İranlı şair Örfî-i Şîrâzî’nin tesiri altında kalmıştır. Sabûhî Nef‘î, Nâilî ve Fehîm gibi şairlere de hocalık yapmıştır.

Eserleri. 1. Divan. 761 beyitlik bu küçük divanda münâcât, na‘t, mersiye,

terciibend, müseddes, tarih, gazel, mesnevi, kıta ve beyit şeklinde Türkçe şiirlerle bazı Farsça manzumeler yer almaktadır. Kasidenin bulunmadığı divanda gazellerin bir kısmı nazîredir. Divan, önce şairin Sâkīnâme'siyle birlikte iki nüshası esas alınmak suretiyle (İÜ Ktp., TY, nr. 3552; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Manzum, nr. 249) Sadettin Nüzhet Ergun tarafından eksik ve hatalı olarak yayımlanmış (İstanbul 1933), daha sonra Mehmet Sarı bu iki nüshaya ilâveten diğer iki nüshaya (Millî Ktp., FB, nr. 321/3; TSMK, Hazine, nr. 952) daha dayanarak tenkitli neşrini doktora tezi olarak hazırlamıştır (bk. bibl.). 2. Sâkīnâme. Divan nüshalarının başında ve bazı mecmualarda (İÜ Ktp., TY, nr. 4097/7; Nuruosmaniye Ktp., nr. 4959; TSMK, Hazine, nr. 1074) bulunan eser, türünün en güzel örneklerinden biridir. 113 beyitlik bu mesnevide şairin tasavvufî düşüncelerini başarıyla aktardığı görülmektedir. 3. İhtiyârât-ı Mesnevî. İlmî Dede'nin

Şerh-i Cezîre-i Mesnevî'sine nazîre olarak kaleme alınmış olup altı cilttir. Sabûhî'nin Meṣnevî'den seçtiği beyitlerin şerhini ihtiva eder (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1310; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 606; Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 2084-2086; Pertev Paşa, nr. 228; İÜ Ktp., TY, nr. 1495).

## BİBLİYOGRAFYA

Sabûhî Şeyh Ahmet Dede: Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divânının Tenkitli Metni (haz. Mehmet Sarı, doktora tezi, 1992), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 99b; Riyâzî, Riyâzü'ş-şuarâ, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 765, vr. 57a; Belîğ, Nuhbetü'l-âsâr, s. 260; Sâkıb Dede, Sefîne, II, 76; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi‘, II, 228; Esrar Dede, Tezkire-i Şuarâ-yı Mevleviyye, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, Mülhak, nr. 109, vr. 60b; Sahih Ahmed Dede, Mecmûatü't-tevârîhi'l-Mevleviyye, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 1462, vr. 68a-73a; Mehmed Tevfik [Mesnevihan], Mecmûatü't-Terâcim, İÜ Ktp., TY, nr. 192, s. 41; Ali Enver, Semâhâne-i Edeb, İstanbul 1309, s. 120; Osmanlı Müellifleri, II, 282; Sadettin Nüzhet Ergun, Sabûhî: Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1933; Gölpınarlı, Katalog, II, 143-144; a.mlf., Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1983, s. 209; Mehmet Sarı,

“Sabûhî’nin Türkçe Sâkînâmesi”, Nihal Atsız ve Nejdet Sançar Armağanı (haz. İsmail Aka v.dğr.), Afyon 1995, s. 101 vd.; a.mlf., Osmanlıca Örnek Metinlerle Edebiyat Araştırmaları, Ankara 2007, s. 93-124; “Sabûhî, Ahmed Dede”, TDEA, VII, 389.

Mehmet Sarı

# SABUNCUOĞLU ŞEREFEDDİN

(ö. 873/1468'den sonra)

Osmanlı hekimi, cerrah.

870 (1465) yılında yazdığı Cerrâhiyye-i İlhâniyye'de seksen üç ve 873'te (1468) kaleme aldığı Mücerrebnâme'de seksen beş yaşında olduğunu belirtmesinden hareketle 788 (1386) yılında doğduğu söylenebilir. Bugün Amasya'da Sabuncuoğlu (Hacı İlyas) denilen bir mahallede adı yaşayan ünlü bir hekim ailesine mensup olup Çelebi Sultan Mehmed'in hekimbaşısı Sabuncuoğlu Mevlânâ el-Hâc İlyas Çelebi Bey'in torunudur. Amasya Dârüşşifâsı'nda muhtemelen Burhâneddin Ahmed en-Nahcuvânî'den eğitim görmüş, orada on dört yıl hekimlik yaptıktan sonra Candaroğlu İsfendiyar Bey zamanında (1385-1440) bir süre Kastamonu'da bulunmuş, Cerrâhiyye-i İlhâniyye'yi yazdığında İstanbul'a giderek kitabını Fâtih Sultan Mehmed'e sunmuş, dönüşünde de Bolu, Gerede ve Tosya'ya uğramıştır (Mücerrebnâme, vr. 44b). Son eseri Mücerrebnâme'yi 873'te (1468) yazdığına göre bu tarihten sonra vefat etmiş olmalıdır.

Osmanlı bilim dünyasında yeterince tanınmayan Sabuncuğlu'nun adına ilk defa cerrah İbrâhim b. Abdullah'ın 911 (1505) tarihli Alâim-i Cerrâhîn adlı eserinde rastlanmaktadır. İbrâhim b. Abdullah, burada onun adını vererek Mücerrebnâme'den aldığı kadın hastalıklarında kullanılan bir süpozituvarın formülünü açıklamaktadır. Sabuncuoğlu'nun öğrencilerinden Gıyâs b. Muhammed İsfahânî de II. Bayezid'e ithaf ettiği Mirʾâtü'ṣ-ṣıḥḥa adlı kitabında hocasının tıptaki başarılarını överek onu örnek aldığını belirtmiştir. Amasya'da yaşamış olması ve eserlerini o günün bilim dili olan Arapça yerine Türkçe yazması Sabuncuoğlu'nun yeteri kadar tanınmamasının başlıca sebepleridir.

Eserleri. 1. Akrâbâzîn Tercümesi. Şehzade Bayezid'in ikinci Amasya valiliği sırasında onun isteği üzerine İsmâil b. Hasan el-Cürcânî'nin Farsça Ẕaḫîre-i Ḫârizmşâhî adlı kitabının "Akrâbâzîn" başlıklı son bölümünden 1444 yılında yaptığı tercümedir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3536; Kılıç

Ali Paşa, nr. 761/1). Sabuncuoğlu otuz bir bab olan bu bölümü ilâveler yaparak otuz üç baba çıkarmıştır. İlâçların hazırlanma usulleriyle başlayan kitap daha sonra müfred ve mürekkeb ayırımıyla ve macun, eyâriç, cevâriş, ıtrıfil, kurs, süfûf, laûk, şurup, perverde, gargara, yağ ve merhem sıralamasıyla ilâçların formüllerini verir. Kenan Süveren GATA Tıp Fakültesi'nde bu eserle İbn Sînâ'nın aynı adlı eserini tıp ve bilim tarihi açısından karşılaştırdığı bir doktora çalışması hazırlamıştır (Ankara 1991). 2. Cerrâhiyye-i İlhâniyye* (Cerrâhiyyetü'l-Hâniyye). Kitabın en önemli özelliği, tıp tarihinde ilk defa cerrahî müdahaleleri gösteren minyatür tekniğinde yapılmış çeşitli resimler içermesi ve sade bir Türkçe ile kaleme alınmış olmasıdır. Bu sebeple hakkında tıp tarihi, Türk dili ve resim sanatı açısından pek çok çalışma yapılmıştır. Eserin tıpkıbasımı ve transkripsiyonu İlter Uzel tarafından geniş açıklama ve notlarla birlikte iki cilt halinde yayımlanmıştır (Ankara 1992). 3. Mücerrebnâme (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3619). Sabuncuoğlu 873'te (1468) yazdığı eserin önsözünde kitabını Amasya'daki hekim çevresinin isteği üzerine kaleme aldığını söyler. İlk defa Rusçuklu Hakkı tarafından 1920 yılında İkdam gazetesinde tanıtılan kitapta çeşitli hayvanlar, insanlar ve müellifin kendi üzerinde denemiş olduğu ilâçların hazırlanışı ve kullanılışı anlatılmaktadır. Bugünkü vak'a takdimlerine benzer ifadelerin yer aldığı eser on yedi bölüm olup bölümler ilâçların etki ve kullanım alanlarına göre düzenlenmiştir; bu sebeple ilâçlar çok kullanılandan az kullanılana doğru sıralanmıştır. Eser Türk tıp tarihinde bir hekimin kendi buluşu ilâç ve tedavi metotlarını anlattığı ilk monografi olması bakımından önemlidir. Bursalı Mehmed Tâhir, ayrıca Müfîd (Nazmü't-teshîl) adlı bir eserin Sabuncuoğlu'na ait olduğunu bildirmekteyse de (Osmanlı Müellifleri, III, 220) yapılan incelemeler sonunda kitabın Sabuncuoğlu'nun öğrencisi Muhyiddin Mehî'ye ait olduğu anlaşılmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

Sabuncuoğlu Şerefeddin, Mücerrebnâme, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3619, vr. 44b; Osmanlı Müellifleri, III, 220; Blochet, Catalogue, II, 34; A. Süheyl Ünver, Şerefeddin Sabuncuoğlu Kitâbül Cerrahiyei İlhâniye,

İstanbul 1939; P. Huard - M. D. Grmek, Le premier manuscrit chirurgical turc, rédigé par Charaf ed-din (1465) et illustré de 140 miniatures, Paris 1960; Sarton, Introduction, IV, 1216-1217; Gönül Güreşsever, "Kitâb al-Cerrâhiyet al-Hâniye (İstanbul Tıp Tarihi Enstitüsü Nüshası) Minyatürleri", I. Milletlerarası Türkoloji Kongresi (İstanbul 15-20 Ekim 1973): Tebliğler, İstanbul 1979, III, 771-794; Nuran Yıldırım, "Alâ'im-i Cerrâhîn Üzerine Bazı Yeni Bilgiler", I. Uluslararası Türk-İslâm Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi 14-18 Eylül 1981 (Bildiriler), İstanbul 1981, II, 169-181; Abdülhak Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim (haz. Aykut Kazancıgil - Sevim Tekeli), İstanbul 1984, s. 51-52, 57; Şerafeddin Sabuncuoğlu (1386-1470) Kongresi Tebliğleri (14 Mart 1985 Kayseri), Kayseri, ts.

(EÜ Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü); Fuat Kamil [Beksan], "Die Urologie in der Türkei vor 5 jahr hunderten. Bes prechung des Handbuches der chirurgie von Scherefeddin Sabuncuoğlu", Zeitcshrift für Urologie, V/29, Berlin-Leipzig 1935, s. 423-434; a.mlf., "Sabuncuoğlu Şerefeddin", Türk Üroloji Kliniği, sy. 3, İstanbul 1935, s. 206-211; a.mlf., "Cerrah Şerefeddin Sabuncuoğlu Eserinin Abülkasım Zahravî Eseri ile Mukayesesi", Türk Tıp Tarihi Arkivi, III/11, İstanbul 1939, s. 96-101; Veli Lök, "Onbeşinci Asırda Anadolu Türklerinde Kırık Çıkık Tedavisi", Ege Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi, XIV/1, İzmir 1974, s. 117-122; İlter Uzel, "Sabuncuoğlu Şerefeddin ve Cerrahiyet al-Haniye Eserindeki Dişhekimliği Bilgileri", TK, XIII/47 (1975), s. 172-180; a.mlf., "Tanımadığımız Bilim Adamı ve Hekimimiz-Şerefeddin Sabuncuoğlu", Bilim ve Teknik, XIX/223, Ankara 1986, s. 42-44.

Nuran Yıldırım

# SÂBÛNÎ, İsmâil b. Abdurrahman

(إسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني)

Ebû Osmân İsmâîl b. Abdirrahmân b. Ahmed b. İsmâîl es-Sâbûnî en-Nîsâbûrî (ö. 449/1057)

Hadis âlimi, hatip ve vâiz.

373 (983) yılında Herat bölgesindeki Bûşenc kasabasında dünyaya geldi. Bazı kaynaklarda doğum yerinin Nîşâbur olarak gösterilmesinin sebebi muhtemelen doğumundan hemen sonra babasının oraya gitmiş olmasıdır. Tabakat kitaplarında şeyhülislâm, muhaddis, müfessir, hatip, vâiz olarak nitelendirilir. Sübkî, şeyhülislâm lakabının kendisine Horasan bölgesindeki Ehl-i sünnet çevreleri tarafından verildiğini ve o yörede şeyhülislâm denilince Sâbûnî'nin kastedildiğini belirtir (Ṭabaḳāt, IV, 271). Künyesi Ebû Osman olmakla birlikte Osman adında bir oğlunun olduğu bilinmemektedir. Sâbûnî nisbesi, büyük ihtimalle dedelerinden birinin sabunculukla uğraşmasına bağlıdır; zira Nîşâbur'da Sâbûniyye diye anılan büyük bir aileden bahsedilmiştir (Sem'ânî, VIII, 5). Nîşâbur'un meşhur vâizlerinden olan babası, İsmâil henüz yedi veya dokuz yaşında iken mezhepler arasındaki çatışmalarda öldürülmüştür. İsmâil'in o yaştan itibaren babasının yerine getirildiği yolundaki haberler doğru görünmemektedir. Sübkî'nin verdiği bilgiye göre İsmâil'in yetişmesiyle Ebü't-Tayyib Sehl b. Muhammed es-Su'lûkî ilgilendi. Ayrıca Ebû İshak el-İsferâyînî ve İbn Fûrek gibi âlimler onun vaaz ve sohbet meclislerine katkıda bulundu. Sohbetlerine katılan âlimler Sâbûnî'nin zekâsını, hadisleri ezberlemesini, Arapça ve Farsça'ya olan vukufunu takdirle karşılıyordu (Ṭabaḳāt, IV, 274).

İsmâil es-Sâbûnî fazlasıyla istifade ettiği Ebü't-Tayyib es-Su'lûkî dışında dedesi Ahmed b. İsmâil, Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Tâhir Muhammed b. İshak b. Huzeyme, Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed eş-Şeybânî, Ebü'l-Hasen Muhammed el-Mâsevcisî, Ahmed b. Muhammed el-Herevî gibi âlimlerden faydalandı. Sem'ânî'nin belirttiğine göre birçok talebe yetiştirdi. Hint kıtası, Cürcân, Taberistan, Harran, Şam, Kudüs, Hicaz ve Azerbaycan

bölgelerinde Sâbûnî'den hadis dersi alanların sayısı epeyce kabarıktır (el-Ensâb, VIII, 6). Tabakat kitaplarında bunlar arasında Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Abdürrahîm b. Abdülkerîm el-Kuşeyrî, Ebü'l-Kāsım Ali b. Ebü'l-Alâ es-Sülemî, Ebû Sâlih el-Müezzin ve Ebû Ali İsmâil b. Ahmed el-Beyhakī gibi şahsiyetler zikredilmektedir (ʿAḳīdetü's-selef, s. 31-35). Hayatının büyük bir kısmı Nîşâbur'da geçen Sâbûnî zaman zaman Hicaz, Şam, Kudüs, Serahs, Herat, İsfahan, Cürcân ve Kazvin gibi yerlere gidip oradaki hadis âlimlerinden istifade etti. Tabakat kitaplarında onun tefsir ilmine olan vukufundan da bahsedilmektedir (Süyûtî, s. 36; Dâvûdî, I, 109-110). Ayrıca şiir yazdığı bazı kaynaklarda belirtilmektedir (Yâkūt, VII, 18-19; Bedrân, III, 30-34). Kardeşi Ebû Ya'lâ İshak b. Abdurrahman da hadis ilminde yetişmiş bir kişi olup vaaz ve sohbet meclislerinde zaman zaman ona vekâlet etti. Sâbûnî'nin hacca gittiği ve bu yolculuğu esnasında Horasan, Azerbaycan ve Irak'taki ulemâ meclislerinde konuşmalar yaptığı, vaazlar verdiği kaydedilmektedir. 3 Muharrem 449 (12 Mart 1057) tarihinde Nîşâbur'da vefat eden Sâbûnî, babasının medfun bulunduğu Sikketülharb mevkiindeki medresesinde defnedildi. Sem'ânî kabrini birkaç defa ziyaret ettiğini söylemektedir. Sâbûnî'nin iki oğlundan Abdullah babası hayatta iken hac yolculuğu sırasında Azerbaycan'da vefat etti. Talebeleri arasında yer alan diğer oğlu Abdurrahman hadis alanında meşhur olup Azerbaycan'da kadılık görevinde bulundu.

Saygın bir kişiliğe sahip bulunan Sâbûnî'nin akaid konularında ehl-i hadîsin görüşlerini benimsediğini bizzat kendisi belirtir (ʿAḳīdetü's-selef, s. 160, 316). Şâfiî tabakat kitaplarında zikredilmesi, eserlerinde yer verdiği âlimlerin başında Şâfiî'yi kaydetmesi ve İbnü'l-İmâd tarafından Şâfiî olarak belirtilmesi (Şeẕerât, V, 213) fıkıhta Şâfiî mezhebini benimsediğini gösterir. Eserlerinden anlaşılacağı üzere Sâbûnî hadis ilminde yetişkin bir kimse olup uzun yıllar Nîşâbur'daki merkez camide ders vermiş, ayrıca bölgesinde mutasavvıf âlim olarak saygı görmüştür. Oldukça iddiasız ve mütevazi bir hayat yaşadığı için eserleri fazla şöhret bulmamış ve nüshaları sonraki asırlara intikal etmemiştir. Akaid konusunda dönemindeki Müşebbihe ve Mücessime fırkaları karşısında Sünnî akaidin savunucusu olmuştur. İbn Teymiyye ondan şeyhülislâm diye bahsetmiş, İbn Kayyim el-Cevziyye kendisini dönemindeki hadis, fıkıh ve tasavvuf ehlinin imamı olarak tanıtmıştır (İctimâʿu'l-cüyûşi'l-İslâmiyye, s. 227).

Eserleri. 1. ʿAḳīdetü’s-selef ve aṣḥâbi’l-ḥadîs̱. Sekiz yazma nüshası tesbit edilen (ʿAḳīdetü’s-selef, s. 47-50) eserin adı Kitâbü’l-Fuṣûl fî beyâni’l-uṣûl ve es-Sünne ve iʿtiḳādü’s-selef olarak da kaydedilmiştir (Kahire 1325, 1343; Küveyt 1397). Ayrıca basit bir çalışma ile de neşredilmiş (nşr. Bedr el-Bedr, Küveyt 1404), ardından Nâsır b. Abdurrahman tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanarak yayımlanmıştır (Riyad 1415). 2. el-Vaṣiyye. Sekiz sayfadan ibaret bir risâledir. Sübkî, müellifin hacca giderken Dımaşk’ta bıraktığı (belki de yazdığı) nüshadan vasiyetin metnini nakletmiştir (Ṭabaḳāt, IV, 285-292). Risâlenin bizzat müellif tarafından değil imlâ yoluyla kaleme alındığı anlaşılmaktadır. 3. el-Erbaʿûn fi’l-ḥadîs̱. Nevevî eserinin mukaddimesinde bu kitaptan söz etmiş (Şerḥu’l-Erbaʿîne ḥadîs̱en, s. 54), Kâtib Çelebi ve Bağdatlı İsmâil Paşa tarafından da zikredilmiştir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 53; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 210). 4. Kitâbü’l-Miʾeteyn. İbn Hacer 200 hadis, 200 hikâye ve 200 şiirden ibaret olduğunu kaydetmiştir (el-Muʿcemü’l-müfehres, s. 347-348). Brockelmann, eserin bir yazma nüshasının Medine’deki bir kütüphanede 102 numarada kayıtlı olduğuna işaret etmişse de yapılan araştırmada böyle bir eserin mevcudiyeti tesbit edilememiştir (ʿAḳīdetü’s-selef, neşredenin girişi, s. 36; GAL Suppl., I, 618). 5. Kitâbü’l-İntiṣâr. Müellif tarafından ʿAḳīdetü’s-selef içinde iki yerde “hacimli bir kitap” nitelemesiyle zikredilmiştir (s. 210, 264). 6. Kitâbü’d-Daʿavât. Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, eserin müellif hattı bir nüshasını okuduğunu belirtmiş ve ondan alıntı yapmıştır (el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, II, 200-201). Ömer Rıza Kehhâle, İsmâil es-Sâbûnî’ye Ẕemmü’l-kelâm, el-Fârûḳ fi’ṣ-ṣıfât, Kitâbü’l-Erbaʿîn ve Menâzilü’s-sâʾirîn adında dört eser daha nisbet etmişse de (Muʿcemü’l-müʾellifîn, I, 368) bu kitaplar ona değil Hâce Abdullah-ı Herevî-i Ensârî’ye aittir (DİA, XVII, 226). Tâceddin es-Sübkî de Herat Mücessimesi’nin Sâbûnî’nin şeyhülislâm lakabı ile

yörede şöhret bulmasından yararlanarak, tecsîm ve teşbihe temayül gösteren Abdullah-ı Ensârî’ye aynı unvanı nisbet ettiğini belirtmiş ve sözü edilen dört eserin Ensârî’ye ait olduğunu kaydetmiştir (Ṭabaḳāt, IV, 272).

## BİBLİYOGRAFYA

İsmâil b. Abdurrahman es-Sâbûnî, ʿAḳīdetü’s-selef ve aṣḥâbi’l-ḥadîs̱ (nşr. Nâsır b. Abdurrahman), Riyad 1415, tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 36; Beyhakī, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât (İmâdüddin), II, 200-201; Semʿânî, el-Ensâb, VIII, 5-6; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, Kahire, ts. (Îsâ el-Bâbî el-Halebî), VII, 16-19; Nevevî, Şerḥu’l-Erbaʿîne ḥadîs̱en, Beyrut 1411/1990, s. 54; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVIII, 40-44; İbn Kayyim el-Cevziyye, İctimâʿu’l-cüyûşi’l-İslâmiyye (nşr. Fevvâz Ahmed ez-Zemerlî), Beyrut 1408/1988, s. 227; Safedî, el-Vâfî, IX, 143-144; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), IV, 271-292; İsnevî, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, II, 137-138; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, Ṭabaḳātü’l-fuḳahâʾi’ş-Şâfiʿiyyîn (nşr. Ahmed Ömer Hâşim - M. Zeynühüm M. Azeb), Kahire 1413/1993, I, 407-409; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, I, 223-224; İbn Hacer el-Askalânî, el-Muʿcemü’l-müfehres (nşr. M. Şekkûr el-Meyâdînî), Beyrut 1418/1998, s. 56, 347-348; Süyûtî, Ṭabaḳātü’l-müfessirîn (nşr. Ali Muhammed Ömer), Kahire 1396/1976, s. 36-37; Dâvûdî, Ṭabaḳātü’l-müfessirîn (Lecne), I, 109-110; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 53; İbnü’l-İmâd, Şe̱zerât (Arnaût), V, 212-214; Bedrân, Tehẕîbü Târîḫi Dımaşḳ, III, 30-34, 449; Brockelmann, GAL Suppl., I, 618; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 210; Nüveyhiz, Muʿcemü’l-müfessirîn, I, 90; Cezzâr, Medâḫilü’l-müʾellifîn, II, 825-826; Ömer Rızâ Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, Beyrut 1414/1993, I, 368; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 317; Muhsin Demirci, “Herevî, Ahmed b. Muhammed”, DİA, XVII, 220-221; Tahsin Yazıcı - Süleyman Uludağ, “Herevî, Hâce Abdullah”, a.e., XVII, 222, 226.

Muhammed Aruçi

# SÂBÛNÎ, Nûreddin

(نور الدين الصابوني)

Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî el-Buhârî (ö. 580/1184)

Mâtürîdî kelâmcısı.

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Tabakat kitaplarında "İmam, Nûreddin, Nûreddin el-İmâm, Şeyh el-İmâm" lakaplarıyla zikredilir. Fahreddin er-Râzî, Buhara'da ona Nûr es-Sâbûnî denildiğini kaydeder. Kendisine "sabun imal eden veya satan" anlamındaki Sâbûnî nisbesinin (Kureşî, II, 322-323) veriliş sebebi bilinmemektedir. Buhara'da yetişip orada vefat ettiği için Buhârî olarak da anılır. Adının Ahmed, oğlununki Muhammed, babasının Mahmud olması sebebiyle "Ebü'l-Mehâmid" diye de zikredilmiştir. Kaynaklarda devamlı şekilde Buhara'ya nisbet edilmesine ve hac dışında başka bir yere gittiğine dair kayıt bulunmamasına bakılarak Buhara'da doğup yetiştiği söylenebilir. Fahreddin er-Râzî'nin Münâẓarât adlı eserinde, Sâbûnî'nin hac yolculuğu esnasında Horasan ve Irak'taki ulemâ meclislerinde ilmî konuşmalar yapıp vaazlar verdiği kaydedilmektedir. Buhara'da ve Mâverâünnehir ilim çevrelerinde tanınmış bir Hanefî ve Mâtürîdî âlimi olduğu, ayrıca zengin bir aileden geldiği belirtilmektedir.

Bazı kaynaklarda Şemsüleimme el-Kerderî'nin Sâbûnî'nin hocası olduğu ve Sâbûnî'nin kendisinden fıkıh dersleri aldığı zikredilmektedir (İbn Kutluboğa, s. 10; Temîmî, II, 102). Kâtib Çelebi, bu bilgiye Sâbûnî'nin Sedîdüddin Muhammed el-Esedî'den rivayette bulunduğunu da ilâve eder (Süllemü'l-vüṣûl, vr. 38a). En eski kaynaklardan biri olan el-Cevâhirü'l-muḍıyye'de ise Şemsüleimme Muhammed el-Kerderî'nin Sâbûnî'den fıkıh öğrendiği belirtilmekte ve Sâbûnî onun hocaları arasında zikredilmektedir (I, 124; II, 82). Bu bilgiler Kefevî ve Leknevî tarafından doğrulanmaktadır (Ketâʾibü aʿlâmi'l-aḫyâr, vr. 138b; el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 42). Şemsüleimme el-Kerderî ile Şemsüleimme Muhammed el-Kerderî arasında ilk bakışta göze çarpan çelişkiye "tefekkahe aleyhi" ([falan] kendisinden

fıkıh vb. dersler okudu) ve “tefekkahe alâ” (kendisi [falandan] fıkıh vb. dersler okudu) ibareleri arasındaki bir hata sebebiyet vermiş olabilir. Ancak büyük bir ihtimalle bu iki zatın birincisi olan Abdülgafûr b. Lokmân b. Muhammed Şemsüleimme el-Kerderî (ö. 562/1167) Sâbûnî’nin hocası, Muhammed b. Abdüssettâr b. Muhammed Şemsüleimme Muhammed el-Kerderî ise (ö. 642/1244) onun öğrencisidir (krş. Kureşî, I, 322-323; II, 82; Ziriklî, IV, 158). Kaynaklar, Sâbûnî’nin 16 Safer 580 (29 Mayıs 1184) tarihinde vefat ettiği ve Buhara’daki Kudâtüsseb‘a Kabristanı’na defnedildiği hususunda ittifak etmektedir. Bu durumda Bağdatlı İsmâil Paşa’nın verdiği 508 tarihinin yanlış olduğu ortaya çıkmaktadır (Îzâḥu’l-meknûn, I, 169; II, 371).

Nûreddin es-Sâbûnî ile Fahreddin er-Râzî arasında geçen münazaralar Sâbûnî’nin Mâtürîdî mezhebinin samimi bir savunucusu olduğunu belgelemektedir. Bu münazaradan biri rü’yetullah ve vücûd delili, diğeri tekvîn ve mükevven, üçüncüsü de bekā sıfatının bâkīnin zâtı üzerine zâit bir mâna olup olmadığı konularında olmuştur. Râzî gibi güçlü bir cedelcinin karşısında Sâbûnî’nin yenilgiye uğramaması mümkün değildi (Münâẓarât, s. 7-14). Onun hayatından bahseden tabakat kitaplarında bu münazaraların zikredilmeyişi büyük ihtimalle Hanefîlik-Mâtürîdîlik gayreti sebebiyledir. Sâbûnî’nin diğer bir münazarası ma‘dûmun görülebilme niteliği taşıyıp taşımadığı hususunda olup Şeyh Reşîdüddin ile yapılmıştır. Bu münazara Farsça’dan Arapça’ya çevrilerek Ebü’l-Berekât en-Nesefî’nin el-İʿtimâd fi’l-iʿtiḳād adlı eserinde nakledilmiştir (vr. 35a-37a).

Sâbûnî’nin ilmî şahsiyetinde Mâtürîdiyye doğrultusundaki kelâmcılık yönü ağır basar. Eserlerinde girift meseleleri ve tartışmaları sağlam ve anlaşılır bir dille anlatmış, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Ebü’l-Muîn en-Nesefî’nin görüşlerini genel anlamda benimseyip temellendirmiş, Mâtürîdiyye’nin sistemli bir mezhep haline gelip yayılmasında önemli hizmetler ifa etmiştir. Kelâm ilminden başka sahalarda eser verdiği bilinmemesine rağmen kitaplarının bir kısmının fazlaca istinsah edilmesi, bilhassa Teftâzânî, Beyâzîzâde Ahmed Efendi ve Râgıb Paşa (ondan da Abbas Mahmûd el-Akkād) gibi âlimlerin kendisinden nakillerde bulunması Sâbûnî’nin hüsnükabul gördüğüne işaret etmektedir. İddiasız ve mütevazi bir hayat yaşadığı için fazla şöhret bulmamış, kaynaklarda kendisine yeterince yer verilmemiştir. Sâbûnî’nin, Fahreddin er-Râzî ile yaptığı münazaraların

sonunda Ebü’l-Muîn en-Nesefî’nin Tebṣıratü’l-edille’sinin üstünde bir eserin bulunmadığını belirtmesi onun düşüncesi üzerinde bu eserin etkisini göstermektedir. Sağlam ve anlaşılır bir dil kullanması yanında tarafların fikirlerini kısaca nakletmeyi bilen Sâbûnî’nin Arapça ve Farsça’dan başka Buhara’da doğup yetiştiğine bakılarak Türkçe’yi de bildiği, hatta Türk asıllı olduğu söylenebilir.

Eserleri. 1. el-Kifâye* fi’l-hidâye. Müellifin el-Bidâye adlı eserinin aslını teşkil eden el-Kifâye hacim itibariyle onun dört katına yakındır, iki eserin ihtiva ettiği bahisler ise hemen hemen birbirinin aynıdır. Kitap üzerinde Muhammed Aruçi yüksek lisans çalışması yapmıştır (1406/1986, Câmiatü’l-Kahire külliyyetü dâri’l-ulûm). 2. el-Bidâye fî uṣûli’d-dîn. Sâbûnî’nin mukaddimede bildirdiğine göre öğretimde kolaylık sağlamak amacıyla el-Kifâye fi’l-hidâye’den ihtisar edilerek meydana getirilmiştir. Önce Fethullah Huleyf tarafından yayımlanmış (İskenderiye 1969), ardından Bekir Topaloğlu tahkikli neşrini gerçekleştirmiş (Dımaşk 1399/1979) ve eseri Mâtürîdiyye Akaidi ismiyle Türkçe’ye çevirmiştir (Ankara 1979). 3. el-Münteḳā* min ʿiṣmeti’l-enbiyâʾ. Kaynaklarda Sâbûnî’ye

nisbet edilmemekle beraber müellifin kendisi el-Kifâye’nin nübüvvet bahsinde bu eseri zikretmiştir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2271, vr. 45b). Ebü’l-Hüseyin Muhammed b. Yahyâ el-Beşâgarî’ye ait Keşfü’l-ġavâmiż fî aḥvâli’l-enbiyâʾ adlı kitabın muhtasarı olan eseri Mehmet Bulut Peygamberlerin Ismeti ve “el-Müntekâ min ‘ısmeti’l-enbiyâ” adıyla yayımlamıştır (İzmir 2000-2001).

Kaynaklarda Sâbûnî’ye iki eser daha nisbet edilmektedir. Bunlardan biri İbn Kutluboğa tarafından usûlü’d-dîne ait bir çalışma olarak zikredilen el-Muġnî’dir (Tâcü’t-terâcim, s. 10). Buna istinaden eser diğer kaynaklarda da zikredilmektedir (Temîmî, II, 102; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 1751; Kâtib Çelebi, Süllemü’l-vüṣûl, vr. 38a; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 87). Ancak C. Brockelmann’da ve kütüphane fihristlerinde Sâbûnî’ye ait böyle bir eser kaydedilmemiş, araştırmacılar da böyle bir kitaba ulaşamamıştır. Adı geçen eserin Nûreddin es-Sâbûnî’ye nisbeti, Kureşî’den kaynaklanan yanlış bir tesbitin (el-Cevâhirü’l-muḍıyye, I, 398; II, 322-323) diğer kaynaklarda devam ettirilmesinden dolayıdır (Mâtürîdiyye Akaidi, s. 25-27). Sâbûnî’ye

atfedilen bir başka eser de el-Hidâye olup Kâtib Çelebi (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 2040), ondan naklen Leknevî ve Bağdatlı İsmâil Paşa tarafından zikredilmiştir (el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 42; Îżâḥu'l-meknûn, I, 169; II, 371; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 87). Kâtib Çelebî el-Hidâye'nin kelâma dair bir eser olduğunu, müellifin bu eseri ihtisar ederek el-Bidâye'yi meydana getirdiğini belirtir; aynı eseri el-Kifâye fi'l-kelâm ve el-Kifâye fi'l-hidâye isimleriyle de kaydeder (krş. Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1499-1500, 2040). Bu şekilde başlayan hata kitabın tam ismine dikkat edilmeden sürdürülmüştür.

## BİBLİYOGRAFYA

Nûreddin es-Sâbûnî, el-Kifâye, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2271, vr. 45b; a.mlf., el-Bidâye fî uṣûli'd-dîn (nşr. Bekir Topaloğlu), Dımaşk 1399/1979, s. 16; a.mlf., Mâtürîdiyye Akaidi (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 1979, s. 19-36; Fahreddin er-Râzî, Münâẓarât, Haydarâbâd 1355, s. 7-14; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, el-İʿtimâd fi'l-iʿtiḳād, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3085, vr. 35a-37a; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, Haydarâbâd 1332, I, 124, 322-323, 398; II, 82, 322-323; Teftâzânî, Şerḥu'l-ʿAkāʾid, İstanbul 1315, s. 45, 74, 141, 160; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim fî ṭabaḳāti'l-Ḥanefiyye, Bağdad 1962, s. 10, 31, 64; Taşköprizâde, Ṭabaḳātü'l-Ḥanefiyye, Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 7367, vr. 87a; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, Ketâʾibü aʿlâmi'l-aḫyâr min fuḳahâʾi meẕhebi'n-Nuʿmâni'l-muḫtâr, Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 690, vr. 138b, 218b; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye, II, 102; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 1751; II, 1499-1500, 2040; Kâtib Çelebi, Süllemü'l-vüṣûl ilâ ṭabaḳāti'l-fuḥûl, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1887 (Mikrofilm Arşivi, nr. 12/357), vr. 38a; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, İşârâtü'l-merâm min ʿibârâti'l-İmâm (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire 1368/1949, s. 156, 157, 329; Muhammed Râgıb, Sefînetü'r-Râğıb ve defînetü'l-meṭâlib, Bulak 1255, s. 24-25; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 42; Brockelmann, GAL Suppl., I, 643, 657; II, 262; III, 1221; Îżâḥu'l-meknûn, I, 169; II, 371; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 87; Abbas Mahmûd el-Akkād, Allāh, Kahire 1964, s. 243; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 158.

Muhammed Aruçi

# SABÛR

(الصبور)

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte “tahammül etmek, kendini tutmak, sızlanmamak” anlamındaki sabr kökünden mübalağa ifade eden bir sıfat olan sabûr “çok sabırlı” demektir. Sabır terim olarak “aklın ve dinin yapılmasını gerekli gördüğü şeyleri yerine getirebilmek, yapılmamasını istediklerinden uzak durmak için nefsi kontrol altında tutma” diye açıklanmıştır. Sabûr Allah’a nisbet edildiğinde “günahkârları cezalandırma konusunda acele etmeyip lutfuyla muamele eden” mânasına gelir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ṣbr” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ṣbr” md.; Kāmus Tercümesi, “ṣbr” md.).

Sabır kavramı Kur’ân-ı Kerîm’de sık sık geçer. İbnü’l-Cevzî, Kur’an’da yer alan sabır kavramının anlamlarını üç noktada özetlemiştir. Birincisi ve en çok kullanılanı “kendini tutma”dır. İkincisi, “Sabır ve namazla Allah’tan yardım isteyin” meâlindeki âyette olduğu gibi (el-Bakara 2/45) “oruç”, üçüncüsü de, “Onlar cehennem ateşine karşı ne kadar sabırlıdır!” (el-Bakara 2/175) âyetinde yorumlandığı üzere “cüret”tir (Nüzhetü’l-aʿyün, s. 387-388). Kur’an’da sabır başta Resûlullah olmak üzere peygamberlere ve insanlara nisbet edilmiş, erdemli bir davranış olarak emredilmiş, çeşitli mükâfatlar, dünyaya ve âhirete yönelik iyi sonuçlar sabra bağlanmıştır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ṣbr” md.), ancak Allah’a izâfe edilmemiştir. Bununla birlikte çeşitli âyetlerde başta zalimler olmak üzere kötü insanların davranışlarından Allah’ın asla gāfil olmadığı (İbrâhîm 14/42), bozguncuların fiillerine hemen mukabelede bulunmayı murat etseydi yeryüzünde bir tek canlı bile bırakmayacağı, ancak onları belli bir zamana kadar ertelediği belirtilmekte, böylece sabır kavramının içeriği dolaylı olarak Allah’a nisbet edilmektedir (en-Nahl 16/61; el-Kehf 18/58; Fâtır 35/45). Sabûr, Ebû Hüreyre’den nakledilen esmâ-i hüsnâ listesinde sadece Tirmizî tarafından zikredilmiştir (“Daʿavât”, 82). Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’den rivayet edilen bir hadiste Hz. Peygamber şöyle demektedir: “Başkalarından duyduğu eziyete Allah’tan daha çok sabreden bir kimse yoktur. İnsanlar

Allah’a ortak koşup denginin ve çocuğunun bulunduğunu söyledikleri halde O yine de insanları rızıklandırmakta, kendilerine sıhhat ve âfiyet vermektedir” (Müsned, IV, 395; Buhârî, “Edeb”, 71, “Tevḥîd”, 3; Müslim, “Münâfiḳīn”, 49-50).

Kādî Abdülcebbâr, sabır kavramında “belâ ve meşakkatlere göğüs germe” gibi beşerî mânalar bulunduğu gerekçesiyle sabûr isminin Allah’a nisbet edilmesini doğru bulmaz (el-Muġnî, XX/2, s. 224). Abdülkāhir el-Bağdâdî ise Mu‘tezile’nin bu titizliğine değindikten sonra İslâm âlimlerinin çoğunun yukarıda sözü edilen hadislere dayanarak sabûru ilâhî isimlerden saydığını belirtir (el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, vr. 128b).

Gazzâlî, esmâ-i hüsnâ içinde yer alan isim ve sıfatların çoğunun gerçek anlamda Allah’a ait olup mecazi mânada kula nisbet edildiğini, sabûr ve şekûr gibi bazı sıfatların ise Allah’a mecazen izâfe edildiğini söylemek suretiyle iki görüşü telif eder (el-Maḳṣadü’l-esnâ, s. 84). Âlimler, “günahkârları cezalandırmada acele etmeyen” anlamındaki sabûr ile “sabırlı ve temkinli olup kızgınlıkla muamele etmeyen” anlamındaki halîm isminin muhtevalarında yakın bir ilişki görmüştür. Ancak sabûr, günahkârın ileride cezalandırılmayacağı hususunu kesinlik derecesinde içermediği halde halîm bu mânayı ifade etmektedir (Hattâbî, s. 97-98; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “ṣbr” md.). Kuşeyrî ve Gazzâlî gibi mutasavvıf âlimler kişinin sabır alıştırmaları yapmak suretiyle halîm mertebesine ulaşabileceğini söyler. Sabûr insanla ilgili kevnî isim ve sıfat grubunda yer almakta ve halîm ismiyle anlam yakınlığı içinde bulunmaktadır (ayrıca bk. HALÎM; SABIR).

## BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 395; Hattâbî, Şeʾnü’d-duʿâʾ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Dımaşk 1404/1984, s. 97-98; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XX/2, s. 224; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 497, vr. 128a-129a; Kuşeyrî, et-Taḥbîr fi’t-teẕkîr (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 95-97; Gazzâlî, el-Maḳṣadü’l-esnâ (Fazluh), s. 84, 161-162;

İbnü'l-Cevzî, Nüzhetü'l-aʿyün, s. 387-388; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu'l-beyyinât (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Beyrut 1404/1984, s. 353-354.

Bekir Topaloğlu

# SÂBÛR b. ERDEŞÎR

(سابور بن أردشير)

Ebû Nasr Bahâüddevle Sâbûr b. Erdeşîr (ö. 416/1025)

Büveyhî veziri, Bağdat'ta Dârülilim'in kurucusu.

336'da (947-48) Şîraz'da doğdu. Fars Büveyhî Devleti'nde kâtip olarak göreve başladı. Fars Büveyhî Emîri Şerefüddevle'nin Irak Büveyhî topraklarını ele geçirmek için sefere çıktığı yıl vezir nâibi tayin edildi (375/985-86), ardından Dîvânü'l-hazâin başkanlığına getirildi. Vezir İbn Sâlihân'ın azledilmesi üzerine Irak Büveyhî Emîri Bahâüddevle tarafından vezirliğe getirildi (380/990). Ertesi yıl Deylemli askerlerin maaşlarıyla ilgili tepkisi yüzünden azledilerek tutuklandı. Bir süre sonra yeni vezir Ebü'l-Kāsım Ali b. Ahmed el-Eberkûhî onu Sakyülfürat bölgesinde müşrif olarak görevlendirdi; çok geçmeden İbn Sâlihân ile birlikte müşterek vezir tayin edildi (382/992). Sâbûr bu dönemde de ciddi sıkıntılarla karşılaştı. Sarayı maaşlarının gecikmesini bahane eden Deylemli askerler tarafından yağmalanınca canını kurtarmak için görevini bırakıp kaçmak zorunda kaldı. Ancak bir süre sonra Deylemli askerlerle ilişkilerini düzeltip görevine döndü (383/993).

Bahâüddevle tarafından malî kaynak bulması için Vâsıt'a gönderilen Sâbûr bu konuda başarılı olamayacağını söyleyerek görevinden kendi isteğiyle ayrıldıysa da ardından yeniden vezirliğe getirildi; üç yıl sonra tekrar görevinden ayrılmak zorunda kaldı (386/996). Bahâüddevle'nin Fars'ı ele geçirip Şîraz'ı devlet merkezi yaptığı dönemde Irak bölgesine vezir nâibi tayin edildi. Sâbûr'un yaklaşık dört yıl süren Irak nâibliği de siyasal ve ekonomik sebeplerle ortaya çıkan istikrarsızlık ve karışıklıklarla geçti. Bağdat'ta pamuk ve ibrişimden yapılan mâmullere onda bir oranında vergi koyması halkın isyanına sebep oldu ve ortaya çıkan kargaşa güçlükle bastırıldı. Sarayı maaş olarak aldıkları gümüş dirhemlerin saf olmadığını ileri süren Deylemli askerlerin saldırısına uğradı (390/1000). Ertesi yıl bu

defa Türk askerleri maaşlarına ilişkin isteklerinin yerine getirilmemesi yüzünden isyana teşebbüs etti. Türk askerlerinin bu tavrı Bağdat'ın Sünnî-Şiî kesimleri arasında çatışmalara yol açtı. Bağdat'tan kaçıp Batîha'ya sığınan Sâbûr, Emîr Bahâüddevle'ye bir mektup yazarak çıkan olaylardan Hasan b. Yahyâ ve taraftarlarının sorumlu olduğunu bildirdi. Ardından Şîraz'a çağrıldı ve tekrar Irak nâibliğine getirildi; ancak yine başarı sağlayamadı. Bu başarısızlık Sâbûr'un Büveyhî hükümdarı nezdindeki itibarını tamamen yitirmesine sebep oldu. Rakiplerinin de kışkırtmasıyla görevinden azledilip tutuklandı. Bir süre sonra kaçıp Batîha'ya çekildi (392/1002). Hayatının bundan sonraki dönemi hakkında bilgi bulunmayan Sâbûr Bağdat'ta vefat etti.

Şîa'nın Zeydiyye koluna mensup olan Sâbûr b. Erdeşîr'in dürüst, hayırsever, dindar, âlim ve şairleri himaye eden bir kişi olduğu kaydedilmektedir. Ebû Mansûr es-Seâlibî, Yetîmetü'd-dehr'in ona methiye yazan şairlere ayırdığı bölümünde (III, 124-131) on beş kadar şairin ismini vermektedir. Bunlar arasında Muhammed b. Abdullah es-Selâmî, Bebbegā, İbn Bâbek, Muhammed b. Bülbül, Ahmed b. Ali el-Müneccim gibi devrin önemli şairleri de bulunmaktadır.

Sâbûr'un kültür alanındaki en önemli hizmeti Bağdat'ın batı yakasında Şiîler'in yoğun olarak yaşadığı Kerh'te inşa ettiği Dârülilim'dir. 381 (991) veya 383'te (993) kurulduğu belirtilen bu müesseseden kaynaklarda Hizânetü'l-kütüb, Dârü'l-kütüb, Dârü'l-kütübi'l-kadîme şeklinde de bahsedilmektedir. İlmî araştırma ve tartışmaların da yapıldığı bu kurum Sâbûr tarafından geniş vakıflarla desteklenmiştir. Dârülilim'in kütüphanesinin dinî ve müsbet ilimlere dair 10.400 kitap ihtiva ettiği kaydedilmektedir. Bu sayı, muhtemelen Sâbûr'un Dârülilim'e kuruluş aşamasında vakfettiği kitapları ifade etmektedir. Değişik alanlardaki ilim adamlarınca yönetilen bu müessese kapılarını farklı düşünce ve mezheplere mensup ilim adamlarına açık tutmuştur. Şair ve düşünür Ebü'l-Alâ el-Maarrî Dârülilim'de çalışmalar yapmış ve eserlerinde buradan söz etmiştir. Dârülilim yetmiş yıla yakın bir zaman hizmet verdikten sonra 447 (1055) veya 451 (1059) yılında Sünnîler'le Şiîler arasında meydana gelen çatışmalar sırasında yanmıştır (ayrıca bk. DÂRÜLİLİM).

## BİBLİYOGRAFYA

Şerîf er-Radî, Dîvân, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), I, 61 vd., 292 vd.; Ebû Mansûr es-Seâlibî, Yetîmetü'd-dehr, Mekke 1399/1979, III, 124-131; Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, et-Târîḫ (nşr. H. F. Amedroz - D. S. Margoliouth, The Eclipse of the Abbasid Caliphate, III içinde), Oxford 1921, tür.yer.; Ebü'l-Alâ el-Maarrî, Saḳṭü'z-zend (nşr. Ahmed Şemseddin), Beyrut 1410/1990, s. 284, 290, 301; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, III, 93; VI, 203; XI, 58; Rûzrâverî, Ẕeylü Tecâribi'l-ümem (nşr. H. F. Amedroz - D. S. Margoliouth, The Eclipse of the Abbasid Caliphate, III içinde), tür.yer.; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VII, 172, 212-213, 240; VIII, 22, 23, 205; IX, 42-43, 101; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, IV, 6; VI, 358, 359; XIV, 98; XVII, 267-269; a.mlf., Muʿcemü'l-büldân (nşr. F. Wüstenfeld), Leipzig 1866, I, 779; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX, 101, 350; X, 7-8; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 354-356; VII, 73; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 387; H. Busse, Chalif und Grosskönig: Die Buyiden im Iraq (945-1055), Beirut 1969, s. 240 vd., 252, 286, 310 vd., 425, 431, 490, 510 vd., 525-527; M. Mâhir Hamâde, el-Mektebât fi'l-İslâm: Neşʾetühâ ve teṭavvüruhâ ve meṣâʾiruhâ, Beyrut 1401/1981, s. 129-133; C. Avvâd, Ḫazâʾinü'l-kütübi'l-ḳadîme fi'l-ʿIrâḳ, Beyrut 1406/1986, s. 140-145; R. S. Mackensen, "Four Great Libraries of Medieval Baghdad", The Library Quarterly, II, Chicago 1932, s. 288-293; Mafizullah Kabir, "Libraries and Academies During the Buwayhid Period-946 A.D. to 1055 A.D.", IC, XXXIII (1959), s. 32-33; G. Makdisi, "Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad", BSOAS, XXIV (1961), s. 7-8; Ahmet Güner, "Sâbûr b. Erdeşîr ve Dâru'l-ilm'i", DÜİFD, sy. 13 (2001), s. 65-92; K. V. Zetterstéen, "Sâbûr", İA, X, 15-16; C. E. Bosworth, "Sābūr b. Ardas̱ẖīr", EI² (İng.), VIII, 694.

Ahmet Güner

# SÂCÎ, Mü’temen b. Ahmed

(المؤتمن بن أحمد الساجي)

Ebû Nasr el-Mü’temen b. Ahmed b. Alî es-Sâcî (ö. 507/1113)

Hadis âlimi.

Safer 445’te (Haziran 1053) doğdu. Bağdat köylerinden birine nisbetle Deyr‘âkûlî, ayrıca Rabaî, Bağdâdî ve Makdisî nisbeleriyle de anılır. Henüz çocukken Ebû İshak eş-Şîrâzî’den fıkıh öğrenmeye başladı. Bağdat’ta Ebü’l-Kāsım Abdülazîz b. Ali el-Enmatî, İbnü’n-Nakūr Ebü’l-Hüseyin Ahmed b. Muhammed, İbnü’l-Hallâl Ebü’l-Kāsım Abdullah b. Hasan, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed ez-Zeynebî, İbnü’l-Büsrî Ebü’l-Kāsım Ali b. Ahmed gibi âlimlerden ilim tahsil etti. Ardından hadis öğrenimi için seyahate çıktı ve Sûr şehrinde Hatîb el-Bağdâdî, İsfahan’da Ebû Amr İbn Mende ve İbn Şekrûye Muhammed b. Ahmed, Basra’da Ebû Ali b. Ahmed et-Tüsterî, on yıl kaldığı Herat’ta Hâce Abdullah el-Herevî’den faydalandı. Bağdat’a döndükten sonra bir daha oradan ayrılmadı. Kendisinden İbn Nâsır es-Selâmî, Sa‘dü’l-Hayr b. Muhammed el-Endelüsî, Ebû Tâhir Muhammed b. Ebû Bekir es-Sencî, Ebû Sa‘d el-Bağdâdî, Ebû Tâhir es-Silefî, Muhammed b. Mansûr es-Sem‘ânî gibi âlimler hadis rivayet etti. Ömrünün sonlarına doğru zühd hayatı yaşadığından ilim meclislerinden uzaklaştı.

Yazdığı ve naklettiği bilgileri sağlam şekilde kaydettiği belirtilen Sâcî hadis öğrenimi için yaptığı seyahat sırasında Bağdat’ta Şâfiî fakihi İbnü’s-Sabbâğ’ın Şâfiî fıkhına dair eş-Şâmil’ini ve İbn Adî’nin el-Kâmil fi’ḍ-ḍuʿafâ’sını, Basra’da Ebû Dâvûd’un es-Sünen’ini istinsah etti. Herat’ta Tirmizî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’ini altı defa yazdı. İsfahan’da Ebû Abdullah İbn Mende’nin Maʿrifetü’ṣ-ṣaḥâbe, Kitâbü’t-Tevḥîd, el-Emâlî, ʿAvâlî İbn ʿUyeyne ve Ġarâʾibü Şuʿbe adlı eserlerini onun oğlu Ebü’l-Kāsım İbn Mende’den dinledi. Ancak sonuncu eserin semâını tamamlayamadan hocası Ebü’l-Kāsım İbn Mende vefat etti. Talebesi Ebû Tâhir es-Silefî, Sâcî’nin hadis hâfızı ve mütkın olduğunu belirtmiş, uzun süre hadis okusa bile

dinleyenleri bıktırmadığını, Râmhürmüzî'nin el-Muḥaddiṡü'l-fâṣıl'ını kendilerine bir mecliste okuduğunu söylemiştir. Bir diğer talebesi Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî onun Irak'ta hadis ilmini en iyi anlayan iki kişiden biri olduğunu ifade etmiş, İbn Nâsır da Sâcî'nin güvenilir bir ilim adamı olduğunu belirtmiştir. Hâce Abdullah-ı Herevî'nin Sâcî yaşadığı sürece hiç kimsenin Hz. Peygamber adına hadis uyduramayacağını söylemesi, onun hadis ilmindeki titizliğini göstermesi bakımından önemlidir. Kanaatkâr, alçak gönüllü ve takvâ sahibi olduğu nakledilen Mü'temen b. Ahmed es-Sâcî 17 Safer 507'de (3 Ağustos 1113) Bağdat'ta vefat etti ve Ahmed b. Hanbel Kabristanı'na defnedildi.

## BİBLİYOGRAFYA

Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIX, 308-311; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 501-520, s. 191-194; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, IV, 1246-1248; Ahmed b. Aybek ed-Dimyâtî, el-Müstefâd min Ẕeyli Târîḫi Baġdâd (nşr. M. Mevlûd Halef), Beyrut 1406/1986, s. 399-401; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), VII, 308-309; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 178; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, VI, 109-110; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VII, 318.

Ayşe Esra Şahyar

# SÂCÎ, Zekeriyyâ b. Yahyâ

(زكريّا بن يحيى الساجي)

Ebû Yahyâ Zekeriyyâ b. Yahyâ b. Abdirrahmân ed-Dabbî es-Sâcî (ö. 307/920)

Basralı muhaddis ve fakih.

220 (835) yılı civarında Basra'da doğduğu tahmin edilmektedir. Dabbe adlı atasına nisbeten Dabbî, ailece kereste ticaretiyle meşgul olmaları dolayısıyla Sâcî nisbeleriyle anılır. İlk eğitimini babasından aldıktan sonra ilmî seyahatlere başladı; Kûfe, Hicaz ve Mısır'ı dolaştı. Buralarda Ebü'r-Rebî' Süleyman b. Dâvûd ez-Zehrânî, Abdüla'lâ b. Hammâd en-Nersî, Ubeydullah b. Muâz el-Anberî, Hüdbe b. Hâlid el-Kaysî, Halîfe b. Hayyât, Muhammed b. Abdülmelik b. Ebü'ş-Şevârib el-Ümevî, Bündâr diye anılan Muhammed b. Beşşâr, Dâvûd ez-Zâhirî, Ebû Dâvûd es-Sicistânî gibi âlimlerden hadis dinledi. Bu arada fıkıhla ilgilendi ve Şâfiî âlimlerinden Müzenî ile Rebî' b. Süleyman el-Murâdî'nin etkisiyle bir Şâfiî âlimi olarak yetişti.

Hadis münekkitlerinin imam, hâfız, sika ve sebt gibi lafızlarla övdüğü Sâcî, Basra muhaddisi ve müftüsü diye tanındı. İbnü'l-Kattân el-Mağribî bazı kimselerin onu zayıf kabul ettiğini ileri sürmüşse de bu değerlendirme doğru bulunmamıştır (Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, II, 79). Sâcî seyahatlerini tamamladıktan sonra Basra'ya yerleşti ve hadis rivayet etmeye başladı. Kendisinden İbn Hibbân, Râmhürmüzî, Taberânî, İbnü's-Sünnî, İbn Adî, Ebü'ş-Şeyh, Ebû Bekir el-İsmâilî ve Gıtrîfî gibi muhaddisler hadis nakletti. Önceleri bir Mu'tezile âlimi iken Selef akîdesini benimseyen ve bu konuda derinleşen Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Selef âlimlerinin hadis anlayışı ile Allah'ın sıfatları ve diğer itikadî konulardaki görüşlerini Zekeriyyâ es-Sâcî'den almış, eserlerinde bu konuları işlerken ona dayanmıştır (Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, II, 709).

Sâcî, hadis rivayeti konusunda titiz davranan ve gördüğü yanlışları hemen

düzeltmeye çalışan bir kişiliğe sahipti. Basra'da talebelerine ders verdiği sırada orada bulunan İbrâhim b. Muhammed b. Yahyâ b. Mende elindeki notlardan iki hadisi senediyle birlikte okudu, ancak hadis talebeleri senedin doğru olmadığını söyleyerek ona itiraz etti. Sâcî de sözü edilen hadislerin yanlış olduğunu gördü ve onları kimden aldığını sordu. İbrâhim b. Muhammed'in "Basralı biri" diye kapalı bir ifade kullanması üzerine Sâcî onu emniyet güçlerine teslim etmek istedi, ancak araya girenler yanlış bilgi ihtiva eden notların imha edilmesi şartıyla onu kurtardı (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIV, 199). Basra'da vefat eden Sâcî'nin Yahyâ ve Ahmed adında iki oğlu olduğu bilinmektedir.

Eserleri. 1. Kitâbü'ḍ-Ḍuʿafâʾ ve'l-mensûbîn ile'l-bidʿati mine'l-muḥaddis̱în ve'l-ʿilel (eḍ-Ḍuʿafâʾ, el-ʿİlel, ʿİlelü'l-ḥadîs̱). Zayıf râvileri konu alan eserler arasında önemli bir yere sahip olan kitabın günümüze ulaştığına dair bilgi bulunmamaktadır. İbn Hazm el-Muḥallâ'da, Beyhakī es-Sünenü'l-kübrâ'da, Hatîb el-Bağdâdî Târîḫu Baġdâd'da ve İbn Adî el-Kâmil'de ondan alıntılar yapmıştır. Bu alıntılardan anlaşıldığına göre Sâcî eserini Basralılar, Kûfeliler, Şamlılar şeklinde bölgelere ayırıp nisbeleri esas alarak telif etmiş, eserde cerh ve ta'dîl âlimlerinin görüşlerine, zayıf râvilerin rivayetlerine yer vermiş, kendileriyle görüştüğü râviler hakkında şahsî değerlendirmelerde bulunmuştur. İbn Hibbân el-Büstî'nin Kitâbü'l-Mecrûḥîn'i üzerine Dârekutnî tarafından yazılan Taʿlîḳāt'ı yayıma hazırlayan Halîl b. Muhammed el-Arabî (Kahire 1414/1994), Târîḫu Baġdâd ve el-Kâmil'de yer alan nakilleri "Nüḳūlât min Kitâbi'd-Ḍuʿafâʾ li's-Sâcî" adıyla dipnota koymuştur. 2. Uṣûlü'l-fıḳh. Fıkıh mezhepleri arasındaki ihtilâfları konu alan bu eserin bir nüshasına sahip olduğunu söyleyen Tâceddin es-Sübkî müellifin bu konuda önce hacimli bir kitap kaleme aldığını ve daha sonra bunu ihtisar ettiğini belirtmiştir (Ṭabaḳāt, III, 300). Sâcî'ye nisbet edilen İḫtilâfü'l-ʿulemâʾ, İḫtilâfü'l-fuḳahâʾ, İḫtilâfü'l-ḥadîs̱'in de bu

eser olduğu tahmin edilmekte, Sâcî'nin Aḥkâmü'l-Ḳurʾân adlı bir eserinin daha olduğu bildirilmektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, III, 601; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 266; Dârekutnî, Taʿlîḳāt ʿale'l-Mecrûḥîn li'bn Ḥibbân el-Büstî (nşr. Halîl b. Muhammed el-Arabî), Kahire 1414/1994, neşredenin girişi, s. 27-33; Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ, s. 104; İbn Hayr, Fehrese, s. 210; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, II, 90, 261; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIV, 197-200; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, II, 709-710; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, II, 79; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), III, 299-301; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 94-95; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, II, 488-489; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 32; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât (Arnaût), IV, 36; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, IV, 184; Necm Abdurrahman Halef, İstidrâkât ʿalâ Târîḫi't-türâs̱i'l-ʿArabî, Cidde 1422, IV, 482; M. Ebû Bekir b. Ali v.dğr., İstidrâkât ʿalâ Târîḫi't-türâs̱i'l-ʿArabî, Cidde 1422, V, 214.

Mehmet Efendioğlu

# SÂCOĞULLARI

Azerbaycan'da hüküm süren bir Türk-İslâm hânedanı (889-929).

Adını, Mâverâünnehir'in Üsrûşene (Uşrûsana) bölgesinden Bağdat'a gelmiş asil bir Türk ailesine mensup olan Ebü's-Sâc Dîvdâd b. Yûsuf Dîvdest'ten alır. Ebü's-Sâc önce Haydar b. Kâvûs el-Afşin'in, ardından Abbâsî Devleti'nin hizmetine girdi. Azerbaycan'da Bâbek, Taberistan'da Kārinîler, Basra'da Zencî köle isyanlarının bastırılmasında etkin rol oynadı; Tarîkimekke, Diyârımudar, Kınnesrîn, Avâsım, Halep, Ahvaz valiliği gibi önemli görevlerde bulundu. Ahvaz valiliğinden azledilince Saffârîler'e katıldı. Kısa bir süre sonra tekrar Abbâsî Devleti'ne hizmet etmek üzere Bağdat'a gitmek için buradan ayrıldı. Ancak yolculuğu sırasında uğradığı Cündişâpûr'da vefat etti (266/879).

Ebü's-Sâc'ın ölümünün ardından oğlu Muhammed, Abbâsî Devleti'nde Tarîkimekke, Haremeyn, Enbâr ve Rahbe valiliği gibi görevlerde bulundu. 276 (889) yılında hilâfet nâibi Muvaffak-Billâh tarafından Azerbaycan valiliğine tayin edilen Muhammed merkezî yönetimin zayıflamasından faydalanarak bağımsız hareket etmeye başladı. Böylece Sâcoğulları hânedanı kurulmuş oldu. Muhammed'in Üsrûşene hâkimlerinin taşıdığı "Afşin" unvanını kullanması onun bağımsızlığının bir işareti olarak gösterilmektedir (Madelung, CHIr., IV, 229). Merâga'yı ele geçirip (280/893) kendisine idare merkezi yaptı. Bölgenin ve idaresindeki merkezlerin güvenliğini sağladıktan sonra İrmîniye'deki gelişmeleri yakından takip etmeye başladı.

Bu sırada merkezi Ani'de bulunan Ermeni Bagratuni hânedanı İrmîniye'de en güçlü dönemini yaşıyordu. Ermeniler, I. Aşot gibi kralların gayretiyle büyük ölçüde birliğini sağlamış ve İslâm hâkimiyetinden çıkma yönünde adım atmıştı. Bu amaçla Abbâsî hilâfetiyle dostane münasebetler kuran Kral I. Simbat, 893 yılında Bizans İmparatoru VI. Leon'a bir elçi göndererek aralarındaki ittifakın yenilenmesini sağladı. Öteden beri bölgedeki Abbâsî valilerini istemeyen Ermeniler, Muhammed b. Ebü's-Sâc el-Afşîn'i halifenin gözünden düşürmek ve Bizans'tan alacakları destekle

onu bölgeden uzaklaştırmak istiyordu. I. Simbat 30 bin kişilik bir orduyla Azerbaycan sınırına dayandı. İki ordu burada karşı karşıya geldi, ancak barış sağlanarak savaş önlendi. Bu olayın ardından bölgedeki müslüman merkezlerine saldırı başlatan Simbat, Duvîn (Dvin) üzerine yürüyüp şehri ele geçirdi (281/894). Daha sonra müslüman yerleşim merkezlerine geniş çaplı saldırılar düzenleyen Ermeni orduları kuzeyde Kafkas dağlarına, doğuda Azerbaycan sınırına kadar yayıldı. Gürcistan ve Arrân, Ermeniler'in hâkimiyetine girdi (282/895).

Muhammed b. Ebü's-Sâc vasıtasıyla durumdan haberdar olan Halife Mu'tazıd-Billâh, onun İrmîniye'nin kendi valiliğine bağlanması şartıyla Simbat'ı bertaraf edebileceğine dair teklifini olumlu karşılayarak Ermeniler üzerine yürümesini emretti. Muhammed önce Nahcıvan'a girdi, ardından Duvîn önlerine gelerek fazla bir mukavemetle karşılaşmadan şehri yeniden İslâm hâkimiyetine kattı (Grousset, s. 402). Bu arada Simbat da Muhammed'in üzerine yürüdü. Alagöz dağı eteğinde meydana gelen savaşta Muhammed yenilgiye uğradı ve barış teklifinde bulundu (Pasdermaciyan, s. 184). Simbat, İslâm ordularından gelebilecek zararı önlemek için (F. Macler, IV, 160) bu teklifi benimsedi. Daha sonra Vaspurakan bölgesindeki (merkezi Van) Ermeni Ardzruni hânedanıyla temas kuran Muhammed, Ardzruniler'i yanına çekmek suretiyle Simbat'ı zaafa uğratmayı düşünüyordu. Ardzruni Hükümdarı Sergis Aşot, Simbat'ın işgalinden korunmak amacıyla Muhammed'e tâbi olmayı kabul etti (Grousset, s. 405).

el-Cezîre Valisi Ahmed b. Îsâ eş-Şeybânî'nin Kral Simbat'ı yenilgiye uğratması Muhammed b. Ebü's-Sâc'a yeniden İrmîniye'ye baskın düzenleme fırsatı verdi. Muhammed, Bagratuni merkezinin bulunduğu Şirak bölgesine yürüdü, Kars'ı bir süre kuşattıktan sonra ele geçirdi (285/898). Simbat'ın karısını, gelinini ve bazı önemli şahsiyetleri yanına alarak ele geçirdiği hazineyle birlikte Duvîn'e döndü (Pasdermaciyan, s. 184). Ailesini kurtarma çarelerini aramaya başlayan Simbat, Muhammed'e itaatini bildirerek esirleri bırakması talebinde bulundu. Muhammed, Simbat ile akrabalık kurdu ve onunla bir anlaşma yaptı. Ancak Simbat anlaşma şartlarına uymayıp Gürcistan Kuropolatı II. Adarnase ile birlikte hareket etmeye başladı.

Kuzey İrmîniye'yi kontrol altına aldıktan sonra Vaspurakan bölgesine âni bir baskın düzenleyen Muhammed b. Ebü's-Sâc bölgede sürdürdüğü mücadeleler sonucu Güney İrmîniye'ye hâkim oldu. Halife Mu'tazıd-Billâh, Muhammed'in Azerbaycan ve İrmîniye bölgesindeki hâkimiyetini tanıdı (285/898). Muhammed de halifeye bağlılığını göstermek üzere oğlu Ebü'l-Müsâfir Feth'i kıymetli hediyelerle birlikte Bağdat'a rehine olarak yolladı (7 Muharrem 286 / 23 Ocak 899). Azerbaycan'a dönmesinin ardından veba salgınında hayatını kaybetti (Rebîülevvel 288 / Mart 901) ve yerine oğlu Dîvdâd geçti. Dîvdâd'ın amcası Ebü'l-Kāsım Yûsuf birkaç ay sonra yeğenini yenilgiye uğratarak (Şâban 288 / Ağustos 901) Sâcoğulları'nın yeni hükümdarı oldu (Taberî, X, 638). Gençlik yıllarını Mekke'de geçiren ve iyi bir öğrenim gören Yûsuf b. Ebü's-Sâc'ın Sâcoğulları'nın başına geçmesi Simbat'ı rahatsız etmeye başladı. Halife Müktefî-Billâh'a bir elçi göndererek Yûsuf'a karşı mücadelede kendisine yardım etttiği takdirde tam bir itaat içinde olacağına ve yıllık vergisini doğrudan hazineye göndereceğine dair söz verdi. Merkezî idareden kopmalar yüzünden sıkıntı içinde bulunan halife bu teklifi kabul etti. Krallık tacı, hil'at ve kıymetli eşyalar göndererek Simbat'ı ödüllendirdi. Durumu öğrenen Yûsuf, İrmîniye'ye yürüdüyse de kışın yaklaşması dolayısıyla Duvîn'e dönmek zorunda kaldı. 292 (905) yılında isyan eden Yûsuf'a karşı mücadelede başarılı olamayacağını düşünen halife Simbat'a bir mektup göndererek Sâcoğulları üzerine yürüme teklifinde bulundu. Simbat bu teklifi fırsat bilerek Sâcoğulları'nı ortadan kaldırmak istedi, ancak bu arada Yûsuf halife ile anlaşınca zor durumda kaldı. Yûsuf, Simbat'a gözdağı vermek amacıyla yıllık vergilerini gecikmiş olanlarıyla birlikte hemen ödemesini istedi. Simbat'ın bu vergileri ödemeye kalkması ülkede büyük bir kargaşa ve sıkıntıya yol açtı. Bu durum Nahcıvan'ı yeniden ele

geçirmek isteyen Ardzruniler'i harekete geçirdi. Ardzruniler'in yardım isteğini olumlu karşılayan Yûsuf, Ardzruni Prensi Haçik Gagik'le anlaşıp kendisine kral unvanı verdi ve taç giydirdi (295/908). Simbat bu birleşik kuvvetle savaşmayı göze alamadı.

Halife Muktedir-Billâh döneminde Azerbaycan'ın yanı sıra İrmîniye'nin idaresi de Yûsuf b. Ebü's-Sâc'a verildi. İrmîniyye topraklarına akınlara başlayan Sâcoğulları, Nahcıvan'da Haçik Gagik ve kardeşi Gurgen

kumandasındaki Ardzruni Ermenileri ordusuyla birleşti. Bu arada bir müslüman birliği de Karabağ bölgesine girdi. Bölgeyi elinde bulunduran Simbat, Sâcoğulları'na karşı giriştiği savaşta yenilgiye uğradı. Yûsuf böylece Karabağ'ı da hâkimiyeti altına almış oldu. 297'de (910) kuzeydoğu İrmîniye, Sâcoğulları'nın eline geçti. IV. (X.) yüzyılda Derbend de bir süre Sâcoğulları'nın hâkimiyetinde kaldı. Yûsuf, Bagratuni merkezlerine karşı başlattığı akınlarını Şirak bölgesine kadar sürdürdü. İyice sıkıştırılan Simbat barış teklifinde bulunarak teslim olmak zorunda kaldı (300/913). Bir süre sonra Şirak bölgesine kaçan Simbat, Haçik Gagik tarafından yakalanarak Yûsuf'un yanına götürüldü ve ertesi yıl idam edildi. Simbat'ın oğlu II. Aşot Erkat kurduğu çetelerle Bagrevan (Eleşkirt), Arşarunik, Şirak ve Gugark bölgelerini ele geçirdi; kuzeye yönelerek Taşir bölgesini ve Tiflis'i zaptetti (Grousset, s. 442).

Bizans İmparatoru VII. Konstantinos'un daveti üzerine İstanbul'a giden II. Aşot Erkat yanına verilen bir Bizans birliğiyle İrmîniye'ye döndü ve İrmîniye'deki kalelerin büyük bir bölümünü ele geçirdi. Ancak rakiplerinden çekinerek anlaşma ihtiyacını duydu. Azerbaycan'a gelip Sâcoğulları'na itaat arzetti. Yûsuf, Aşot'u İrmîniye kralı olarak tanıdı ve kendisine krallık tacıyla birlikte kıymetli hediyeler verdi. Halife Muktedir-Billâh da 310 (922) yılında Aşot'a "şâhinşah" unvanı vererek onun İrmîniye krallığını tanımış oldu (Vardan, I/2 [1937], s. 161). İrmîniye'nin idaresini II. Aşot Erkat'a bırakan Yûsuf halifenin onayı ile Sâmânîler'in idaresinde bulunan Rey'e yürüdü ve hiçbir mukavemetle karşılaşmadan 304 (916) yılında şehre girdi. Ardından Kazvin üzerine yürüdüyse de Esfâr b. Şîreveyh saldırıyı püskürterek kendisini Kazvin hâkimi ilân etti.

Hilâfet merkezinde Ali b. Îsâ İbnü'l-Cerrâh'ın vezirlikten azledilip yerine İbnü'l-Furât el-Âkülî'nin getirilmesi (8 Zilhicce 304 / 2 Haziran 917) Yûsuf'un aleyhine oldu. Halife Muktedir-Billâh onun etkisiyle Yûsuf'un Rey valiliğini kabul etmedi ve Hâkān el-Müflihî kumandasındaki orduyu onun üzerine sevketti, ancak Yûsuf bu orduyu yenilgiye uğrattı (Arîb b. Sa'd, s. 67). Halife yenilgiden sonra Mûnis el-Muzaffer'i Azerbaycan'a gönderdi. Mûnis'in 305 (918) yılının ilkbaharında harekete geçtiği haberini alan Yûsuf, Rey valiliği kendisine verildiği takdirde hazineye 700.000 dinar ödemeyi teklif etti. Halife bunu kabul etmeyip kendisini Bağdat'a çağırdı. Fakat Yûsuf, Rey'in haracını toplayarak Erdebil'e döndü. Mûnis de Rey,

Kazvin ve Ebher valiliğini Vasîf el-Begtemürî'ye verdi. Bunun üzerine Yûsuf, yeniden halifeye başvurarak Azerbaycan ve İrmîniye valiliğinde kalması durumunda Rey'den vazgeçeceğini bildirdi. Ancak halife ısrarla Bağdat'a gelmesini istedi. Halifenin bu ısrarının kendisi için bir tuzak olduğunu düşünen Yûsuf, Erdebil'de gerekli tedbirleri almaya başladı. Bu durumda Hemedan'dan hareket eden Mûnis el-Muzaffer, Tebriz'le Erdebil arasındaki Serat'ta Yûsuf'un ordusuyla karşılaştı (306/918). Yenilgiye uğrayan Mûnis yardımcı kuvvetler gelinceye kadar Zencan'a çekildi. Bu arada Yûsuf'un barış teklifi kabul görmedi. Ebü'l-Heycâ Abdullah b. Hamdân ve Ebü'l-Alâ Saîd kumandasındaki yardımcı kuvvetlerin katıldığı Abbâsî ordusu Erdebil yakınlarında Sâcoğulları ordusuyla karşılaştı (Muharrem 307 / Haziran 919). Savaşı Abbâsî ordusu kazandı. Yûsuf, Ebü'l-Heycâ'nın adamları tarafından yakalanıp Mûnis'in karargâhına getirildi, buradan Bağdat'a götürülerek sarayda hapsedildi (Mes'ûdî, Mürûcü'z̠-z̠eheb, IV, 219; İbn Miskeveyh, I, 48). Azerbaycan valiliği Muhammed b. Ubeydullah el-Fârûkī'ye verildi. Ancak Yûsuf'un gulâmı Sebük dağılmış olan orduyu bir araya getirerek Muhammed b. Ubeydullah'ın ordularını yenilgiye uğratıp Azerbaycan'ın bir kısmına hâkim oldu ve yıllık 220.000 dinar vergi karşılığında halifeden Azerbaycan valiliğinin kendisine verilmesini istedi. Halife Muktedir-Billâh, Sebük'ün bu isteğini yerine getirmek zorunda kaldı (İbn Miskeveyh, I, 50).

Muktedir-Billâh, Azerbaycan'daki siyasî sıkıntılar yüzünden ve Mûnis el-Muzaffer'in araya girmesiyle Yûsuf'u serbest bırakıp yılda 500.000 dinar vergi ödemesi şartıyla Rey, Kazvin, Ebher, Zencan ve Azerbaycan valiliğine tayin etti (Muharrem 310 / Mayıs 922). Yûsuf, halifenin emri üzerine Vasîf el-Begtemürî kumandasındaki birlikle Musul'a girdi, buradaki işleri yoluna koyarak Erdebil'e döndü. Daha sonra Rey'e yürüdü. Ebher ile Zencan arasında meydana gelen savaşta Sâmânî Valisi Ahmed b. Ali'yi yenilgiye uğratarak şehre hâkim oldu (8 Zilhicce 311 / 18 Mart 924). Yerine gulâmı Müflih'i bırakıp Hemedan'a gitmek için buradan ayrıldı. Ancak isyan eden Rey halkının Müflih'i şehri terketmeye mecbur bırakması üzerine geri dönmek zorunda kaldı ve burayı yeniden itaat altına aldı (Cemâziyelâhir 313 / Eylül 925).

Bu sırada Karmatî isyanları tehlikeli boyutlara ulaşmış, Ahsâ bölgesinde bağımsız bir devlet konumuna gelen Karmatîler, Kûfe ve Bağdat'ı tehdit

etmeye başlamıştı. Yûsuf b. Ebü's-Sâc'ı 314'te (926) Azerbaycan ve İrmîniye'nin yanı sıra bütün doğu bölgelerinin valiliğine tayin eden Muktedir-Billâh, Karmatîler'e karşı savaşmak için Irak'a gelmesini emretti. Yûsuf 315 yılı başında (927) Vâsıt'a geldi. Bu arada Ebû Tâhir el-Cennâbî el-Karmatî'nin Kûfe üzerine yürüdüğü öğrenildi. Yûsuf, Vâsıt'tan hareketle Kûfe önlerine geldiğinde Karmatîler şehri ele geçirmişti. Kûfe'yi terketme çağrılarını reddeden Karmatîler, Yûsuf'la savaşa tutuştu (9 Şevval 315 / 7 Aralık 927). Beklemediği bir mukavemetle karşılaşan Yûsuf mağlûp olarak esir düştü (İbn Miskeveyh, I, 174). Bu olay Bağdat'ta büyük bir paniğe yol açtı. Mûnis kumandanlarından Yelbak'ı Karmatîler'i takip ve Yûsuf'u kurtarmakla görevlendirdi. Ancak Ebû Tâhir el-Cennâbî, Yûsuf'u ve diğer esirleri öldürdü (a.g.e., I, 178; Arîb b. Sa'd, s. 131).

Yûsuf'un yeğeni Ebü'l-Müsâfir Feth b. Muhammed el-Afşîn, Muktedir-Billâh tarafından Azerbaycan ve İrmîniye valiliğine tayin edildi (Zilhicce 315 / Şubat 928). Ebü'l-Müsâfir'in iki yıl kadar devam eden valiliği döneminde Azerbaycan'daki gelişmelerle ilgili kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Onun Şâban 317 (Eylül 929) tarihinde öldürülmesinin ardından Sâcoğulları'nın Azerbaycan'daki hâkimiyeti sona ermiş oldu. Oğlu Ebü'l-Ferec'in adı Emîrü'l-ümerâ İbn Râiḳ'in önde gelen kumandanları arasında zikredilmektedir. Sâcoğulları'nın en önemli icraatının Azerbaycan ve İrmîniye'de huzurun sağlanması ve müslüman varlığının korunması olduğu söylenebilir. Azerbaycan, Sâcoğulları'ndan sonra savaş meydanı haline gelmiş, huzursuzluğa ve kargaşaya sürüklenmiştir. Abbâsî ordularında yer alan ve Yûsuf b. Ebü's-Sâc'a bağlı olarak hizmet gören gulâm kıtalarına Sâciyye denilirdi.

## BİBLİYOGRAFYA

Ya'kūbî, Târîḫ, II, 473, 477-478, 486, 497; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), bk. İndeks; Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb (Abdülhamîd), I, 202-206; IV, 179, 219, 220; Arîb b. Sa'd, Ṣılatü Târîḫi'ṭ-Ṭaberî

(Taberî, Târîḫ [Ebü'l-Fazl], XI içinde), s. 67, 71, 81, 130-131; İbn Miskeveyh, Tecâribü'l-ümem, I, 16, 45, 47-48, 50, 82, 146-147, 174-176, 178; Muhammed b. Abdülmelik el-Hemedânî, Tekmiletü Târîḫi'ṭ-Ṭaberî (Taberî, Târîḫ [Ebü'l-Fazl], XI içinde), s. 224, 249, 254-257; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VII, 362, 373, 396, 464, 473, 509; VIII, 54, 100-103, 136, 145, 170-173; F. Macler, "Ârmenia", The Cambridge Medieval History, Cambridge 1927, IV, 153-161; R. Grousset, Histoire de l'Arménie, Paris 1947, s. 402, 405, 430-439, 442-446, 450; H. F. B. Lynch, Armenia Travels and Studies, Beirut 1969, I, 339-347; E. Honigmann, Bizans Devletinin Doğu Sınırı (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1970, s. 145-146; Edîb es-Seyyid, İrmîniyye fi't-târîḫi'l-ʿArabî, Halep 1972, s. 147-171; Sâbir Muhammed Diyâb, İrmîniyye mine'l-fetḥi'l-İslâmî ile'l-müstehilli'l-ḳarni'l-ḫâmis el-hicrî, Kahire 1978, s. 155-190; W. Madelung, "Minor Dynasties Northern Iran", CHIr., IV, 228-231; a.mlf., "Banū Sāj", EIr., III, 718-721; Hakkı Dursun Yıldız, "Sâcoğulları", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul l989, VI, 81-136; a.mlf., "Azerbaycan'da Hüküm Sürmüş Bir Türk Hânedânı Sâc Oğulları I", TD, sy. 30 (1976), s. 109-118; a.mlf., "Azerbaycan'da Hüküm Sürmüş Bir Türk Hânedânı Sâc Oğulları II", TED, sy. 9 (1978), s. 107-128; a.mlf., "Azerbaycan'da Hüküm Sürmüş Bir Türk Hânedânı Sâc Oğulları III", TD, sy. 32 (1979), s. 29-70; Hrant Pasdermaciyan, Târîḫ-i Ermenistân (trc. Muhammed Kādî), Tahran 1369, s. 184; M. F. Brosset, Gürcistan Tarihi (trc. H. D. Andreasyan, haz. Erdoğan Merçil), Ankara 2003, s. 235 vd.; Vardan, "Türk Fütuhatı Tarihi" (trc. H. D. Andreasyan), Tarih Semineri Dergisi, I/2, İstanbul 1937, s. 159-161; Süleyman Harâbişe, "İmâretü Beni's-Sâc fî Aẕerbaycân ve İrmîniyye", Ebḥâṡü'l-Yermûk, XVII/4, İrbid 2001, s. 797-849; Ali İpek, "Azerbaycan'da Hüküm Sürmüş Bir Türk Hanedanı Sâcoğulları-Ermeni Münasebetleri: Muhammed el-Afşîn Dönemi (889-901)", EKEV Akademi Dergisi, VIII/21, Ankara 2001, s. 203-214; a.mlf., "Azerbaycan'da Hüküm Sürmüş Bir Türk Hanedanı Sâcoğulları ile Ermenilerin Münasebetleri: Ebu'l-Kasım Yusuf Dönemi (901-927)", a.e., IX/25 (2005), s. 189-200; A. Zeki Velidi Togan, "Azerbaycan", İA, II, 94, 100; M. Streck, "Dvin", a.e., III, 682-683; a.mlf., "Ermeniye", a.e., IV, 319-320; Cl. Huart, "Sâcîler", a.e., X, 16-17; C. E. Bosworth, "Sāḏjids", EI² (İng.), VIII, 745-746; Faruk Sümer, "Muhammed b. Ebü's-Sâc", DİA, XXX, 524-526.

Ali İpek

# SACY, Antoine Isaac Silvestre de

(1758-1838)

Fransız şarkiyatçısı.

Paris'te doğdu. Yedi yaşındayken babası öldüğü için annesi tarafından yetiştirildi ve en iyi öğretmenlerden ders aldı. Napolyon devri aristokratlarındandır. Kendisine 1809'da İmparatorluk şövalyesi, 1813'te İmparatorluk baronu unvanları verilmiştir. Grekçe ve Latince'yi çocukken öğrendi. Daha sonra bir Benedikten rahibinden İbrânîce ve Arapça dersleri almaya, aynı zamanda Doğu bilimlerine âşinalık kazanmaya başladı; bu dillerin ardından Türkçe ve Farsça öğrendi. 1789 Fransız İhtilâli öncesindeki yıllarda yaşanan karışıklıklara rağmen kendini bilim ve edebiyat çevrelerine tanıttı. 1785'te Académie des Inscriptions et Belles Letres'e serbest üye, 1792'de olağan üye ve 1803'te başkan seçildi (başkanlığa 1822 yılına kadar dört defa daha seçilmiştir). 1795'te Ecole des Langues Orientales kurulduğunda Arapça kürsüsünün, 1806'da Collège de France'ta Farsça kürsüsünün başına getirildi. 1808'de Seine milletvekili seçilerek siyasete atıldıysa da ilimden hiçbir zaman kopmadı. 1815'te Paris Üniversitesi'ne, 1823'te Collège de France'a rektör oldu. 1832'de senato üyeliğine seçildi; ayrıca Dışişleri Bakanlığı ile sürekli ilişki içinde bulundu. Uzun zaman eğitim şûrası üyeliği yaptı. 1833 yılında Bibliothèque Impériale'in (Bibliothèque Nationale) Doğu yazmaları onun sorumluluğuna verildi. Öldüğünde üçüncü dereceden Légion d'Honneur nişanı sahibi idi. Silvestre de Sacy başta dil bilimi, tarih, edebiyat, coğrafya, epigrafi ve nümismatik olmak üzere çeşitli alanlarda pek çok kitap ve Journal asiatique, Journal des savants, Repertorium für biblische und morgenländische Literatur gibi dönemin en önemli dergilerinde birçok makale yazmış, pek çok Arapça ve Farsça yazmayı neşretmiş, birçoğunu Fransızca'ya çevirmiştir. Bir ara Mısır hiyerogliflerinin çözümüyle de uğraşmış, fakat başarı sağlayamamıştır.

Eserleri. Telifleri: Mémoires sur divers événements de l'histoire des arabes avant Mahomet (Paris 1785), Mémoires sur l'origine et les anciens

monuments de la littérature parmi les arabes (Paris 1785), Principes de grammaire générale (Paris 1799), Chrestomathie arabe ou extraits de divers écrivains tant en prose qu'en vers (I-III, Paris 1806; I-II, Paris 1826-1827), Grammaire arabe (I-II, Paris 1810), Discours sur les traductions d'ouvrages écrits en langues orientales (Paris 1810), Premier mémoire sur la nature et les révolutions du droit de propriété territoriale en Egypte (Paris 1815), Poème d'Ascha (Paris 1816), Livre de Calila et Dimna ou fables de Bidpai (Paris 1816), Mèmoire sur l'origine du culte que les druzes rendent à la figure d'un veau (Paris 1818), Mémoire sur la dynastie des assassins et sur l'étymologie de leur nom (Paris 1818), Second mémoire sur la nature et les révolutions du droit de propriété territoriale en Egypte (Paris 1821), Les séances d'al-Harīrī (Paris 1822), Troisième et dernier mémoire sur la nature et les révolutions du droit de propriété territoriale en Egypte (Paris 1824), Anthologie grammaticale arabe ou morceaux choisis de divers grammairiens et scoliastes arabes (Paris 1829), Traité élémentaire de prosodie et de l'art métrique des arabes (Paris 1831), Alfyya d'Ibn-Mālik ou la quintessence de la grammaire arabe (Paris 1833), Exposé de la religion des druzes (I-II, Paris 1838).

Neşirleri: İbn Ebü's-Sürûr el-Bekrî, el-Kevâkibü's-sâʾire fî aḫbâri Mıṣr ve'l-Ḳāhire ("Les livres des étoiles errantes qui continent l'histoire l'Egypte et du Caire", Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale, Paris 1787, I, 165-280); Tyanalı Apollonios, Kitâbü Sırri'l-ḫalîḳa ("Le livre du secret de la créature", a.g.e., Paris 1799, IV, 107-158); Devletşah, Teẕkiretü'ş-şuʿarâʾ ("Histoires des poètes", a.g.e., IV, 220-272); Nehrevâlî, el-Berḳu'l-Yemânî fi'l-fetḥi'l-ʿOs̱mânî ("La faudre du Yemen ou conquête du Yemen par les othomans", a.g.e., Paris 1799, IV, 412-504); Nehrevâlî, el-İʿlâm bi-aʿlâmi beledi'llâhi'l-ḥarâm ("La livre qui apprend à connaitre la ville sainte de Dieu ou histoire de la Mecque", a.g.e., Paris 1799, IV, 538-591); Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, et-Tenbîh ve'l-işrâf ("Le livre de l'indication et de l'admonition ou l'indicateur et le moniteur", a.g.e., Paris 1810, VIII, 132-199); Dânî, el-Muḳniʿ fî maʿrifeti ḫaṭṭı meṣâḥifi'l-emṣâr ("Traité sur l'orthographe primitive de l'Alcoran", a.g.e., Paris 1810, VIII, 290-332); Kelîle ve Dimne'nin Ebü'l-Meâlî Nasrullah b. Muhammed el-Gaznevî tarafından yapılan Farsça çevirisi (a.g.e., Paris 1818, X, 94-196, 265-268); Seyyid Şerîf el-Cürcânî, et-Taʿrîfât ("Définitions", a.g.e., Paris

1818, X, 1-93); Abdurrahman-ı Câmî, Nefeḥâtü'l-üns min ḥażarâti'l-ḳuds ("Les haleines de la familiarite provenant

des personnages eminents en saintete", a.g.e., Paris 1831, XII, 287-436).

Tercümeleri: Demîrî, Ḥayâtü'l-ḥayevân'dan seçmeler (Extraits de la grande histoire des animaux, Strasburg 1787); Makrîzî, Şüẕûrü'l-ʿuḳūd fî ẕikri'n-nüḳūd (Traité des monnaies musulmanes, Paris 1797); Abdüllatîf el-Bağdâdî, el-İfâde ve'l-iʿtibâr (Relation de l'Egypte par Abd al-Latif, Paris 1810); Kelîle ve Dimne (Livre de Calila et Dimna ou fables de Bidpai, Paris 1816; Arapça metinle birlikte); Ferîdüddin Attâr, Pendnâme (Le livre des conseils, Paris 1819); İbn Hişâm en-Nahvî, el-İʿrâb ʿan ḳavâʿidi'l-iʿrâb (Paris 1829).

## BİBLİYOGRAFYA

G. de Lagrange, Bibliothèque de M. le baron Silvestre de Sacy: Catalogue des manuscrits, Paris 1842; G. Salmon - P. Casanova, Silvestre de Sacy (1758-1838), Le Caire 1923; H. Dehérain, Orientalistes et antiquaires: Silvestre de Sacy, ses contemporains et ses disciples, Paris 1938; Jean-Baptiste Chabot, Silvestre de Sacy et les études araméennes, Paris 1938; J. Fück, Die Arabischen Studien in Europa, Leipzig 1955, s. 140-158; Gabriel Silvestre de Sacy - Alfred Baudrillart, Le baron Antoine-Isaac Silvestre de Sacy (1758-1838). Hommage à sa mémoire et célébration de son centenaire par sa famille, 26 février 1938, Poitiers, ts. (Imprimerie Texier); Sh. Inayatullah, "Baron Silvestre de Sacy (1758-1838)", IC, XII/2 (1938), s. 241-242; Amjad Ali, "Antoine Isaac Silvestre de Sacy (1758-1838)", Bulletin of the Institute of Islamic Studies, sy. 8-9, Aligarh 1964-65, s. 31-48.

Faruk Bilici

# SAÇ

İnsan başının yüz hatları dışında kalan bölümünü kaplayan saçlar (Arapça şa‘r), tarih boyunca sağlık ve estetik yönünden özel bir öneme sahip olduğu gibi şekillendirilişine göre toplum içinde farklı mânalar ifade etmiş; insanlar inançların, geleneklerin ve modanın etkisiyle saçlarını çeşitli biçimlerde şekillendirmiş; saçları uzatma, boyama, kesme, kısaltma, kısmen veya tamamen örtme, peruk takma gibi uygulamalar farklı zaman ve mekân şartlarında yaygınlık kazanmıştır.

İslâmiyet’ten önce Türk kültüründe kadın ve erkekler arasında uzun ve örgülü saçlar yaygındı. Yahudilik’te başın yan taraflarında şakak ve favori bölgesinde bulunan saçların kesilmesi (Levililer, 19/27), bazı yorumlara göre saçların boyanması (Levililer, 19/32), evli kadınların saçlarını kocalarından başkasına göstermesi (Sayılar, 5/18) yasaklanmıştır. Hıristiyanlık’ta erkeğin başı açık, kadının başı örtülü dua etmesi, kadının uzun saçlı, erkeğin ise kısa saçlı olması öğütlenmiştir (Korintoslular’a Birinci Mektup, 11/3-16). Hint kültüründe de saçla ilgili sıkı kurallara rastlanmaktadır. Budist rahipleri saçlarını kazıtır veya kısa kestirirken Hindu ve Sihler’de vücuttan hiçbir kılı kesmeye veya koparmaya izin verilmeyip bu işlemler yaratılışa müdahale olarak görülmüştür.

Kur’ân-ı Kerîm’de doğrudan saçla ilgili bir hüküm bulunmamakla birlikte kadınların başörtüsüyle ilgili âyet (en-Nûr 24/31) sonuç itibariyle kadının saçını mahrem olmayan erkeklere göstermemesi gerektiği şeklinde anlaşılmıştır (bk. TESETTÜR). Hadis kaynaklarında ise saç bakımı, saçların boyanması ve saç ekleme gibi hususlarda Hz. Peygamber’in uygulamaları ve tavsiyelerini anlatan çok sayıda rivayet bulunmaktadır. Resûl-i Ekrem ahlâkî özelliklerin yanında dış görünüşün de önemli olduğunu belirtmiş, bu bağlamda saçların temiz ve bakımlı olmasını teşvik etmiştir (Ebû Dâvûd, “Tereccül”, 3; el-Muvaṭṭaʾ, “Şaʿr”, 6-7; Nesâî, “Zînet”, 60). Kendisi de saçlarını temiz tutmaya özen göstererek o dönemde kullanılan yağ ve kokulardan saçına sürmüş (Buhârî, “Libâs”, 74), kuvvetli rivayete göre -henüz boyama ihtiyacı hissettirecek kadar ağarmamış olan- saçını boyamamıştır (İbn Mâce, “Libâs”, 35). Saçlarını bazan kulaklarının

üzerine ve omuzlarına kadar uzattığı, bazan örgü yaptığı (Tirmizî, “Libâs”, 39), bazan da kısa kestirdiği, ortadan veya yandan ayırıp sağdan başlayarak taradığı belirtilen Resûlullah’ın bu konudaki tercihlerinde diğer din mensuplarından farklı olmaya çalışmanın da etkili olduğu anlaşılmaktadır (Buhârî, “Libâs”, 70; Müslim, “Feżâʾil”, 90; Ebû Dâvûd, “Tereccül”, 10; Nesâî, “Zînet”, 62; bu konudaki rivayetler için bk. Tirmizî, s. 36-47). Hz. Peygamber, çocukların saçlarının bir kısmının tıraş edilip bir kısmının perçemler halinde bırakılmasını yahudilere benzeme endişesiyle uygun bulmamıştır (Buhârî, “Libâs”, 72; Ebû Dâvûd, “Tereccül”, 14-15). Öte yandan Resûl-i Ekrem, süslenmeye aşırı düşkünlüğü hoş görmeyip saç taramayla gerektiğinden fazla meşgul olmamayı tavsiye etmiştir (Ebû Dâvûd, “Tereccül”, 1). Kadın ve erkeklerin kendilerine özgü farklılıklarını korumalarını isteyen Hz. Peygamber, toplumsal kabul doğrultusunda kadınların saçlarını kısaltmalarında sakınca görmemekle birlikte saçlarını kazıtmalarını uygun bulmamıştır (Müslim, “Ḥayıż”, 42; Tirmizî, “Ḥac”, 75; Nesâî, “Zînet”, 4). Diğer bir hadiste, görünüşte tesettüre uysa da dikkat çekmek amacıyla saçlarını “deve hörgücü gibi” toplayıp örtünmenin anlamına aykırı davranan kadınların uhrevî cezaya mâruz kalacağı bildirilmiştir (Müslim, “Libâs”, 125).

Yaşlanmanın tabii karşılanması gerektiğini belirten rivayetlerde ağaran saçların koparılmaması tavsiye edilerek Allah yolunda ağaran kılların kıyamet günü kişi için nur olacağı haber verilirken (Ebû Dâvûd, “Tereccül”, 17) beyazlayan saçların boyanmasını emir veya tavsiye eden hadisler de vardır (Müslim, “Libâs”, 78-79). Öte yandan bazı rivayetlerde genel anlamda saçları boyama emrinin gerekçesinin yahudi ve hıristiyanlardan farklı davranma olduğu belirtilmiştir (Buhârî, “Libâs”, 67). İslâm âlimleri boyama yönündeki emirleri genellikle boyamaya izin verme şeklinde yorumlamış, siyah renkten kaçınılmasını isteyen hadisler konusunda ise farklı değerlendirmelerde bulunmuştur. Saçı siyaha boyamaya olumsuz yaklaşan âlimlerin bir kısmı, Allah’ın yarattığı şekli değiştirmeye ve insanları aldatmaya yol açtığı gerekçesiyle bunu mutlak biçimde haram sayarken diğer bir kısmı bu gerekçelerin söz konusu olmadığı durumlarda yasağın kalkacağını, meselâ genç yaşta saçları ağaranların ve yaşlıların saçlarını siyaha boyamasının câiz olduğunu ifade etmiştir. Karşı görüş sahiplerince yaratılışı değiştirme iddiasının isabetli olmadığı, saçın aslı siyahsa siyaha boyamanın yaratılışa dönüş sayılacağı, yaşlılar için beyaz

saçın normal olduğu kabul edilse dahi bu durumda saçı siyah dışındaki renklere boyamanın da sakıncalı sayılması gerekeceği, halbuki bunun bütün âlimlerce câiz görüldüğü, dolayısıyla saçı siyaha boyamanın da sakıncalı olmaması gerektiği belirtilir. Sahâbe ve tâbiînin önde gelenlerinden birçoğunun saçını siyaha boyamış olduğunun nakledilmesi ve İmam Mâlik'in saçı siyaha boyama konusunda yasaklayıcı bir şey işitmediğini belirtmesi (el-Muvaṭṭaʾ, "Şaʿr", 8) bu yaklaşımı destekleyen deliller arasında zikredilir. Öte yandan ilgili hadislere binaen (İbn Mâce, "Libâs", 33; Ebû Dâvûd, "Tereccül", 18-20) savaşa gidenlerin heybetli görünmek amacıyla saçlarını siyaha ve evli kadınların eşlerine daha güzel görünmek için siyah dahil istedikleri renge boyamalarında sakınca görülmemiştir.

Hz. Peygamber'in saça saç ekletmeyi lânetlediğine ve hastalık sebebiyle saçı dökülen bir kimsenin peruk takmasına izin vermediğine dair rivayetlerdeki (Buhârî, "Libâs", 83; Müslim, "Libâs", 33) yasağın amacı da yaratılışı değiştirmek ve üçüncü şahısların aldatılmasını önlemek olarak

görüldüğü için sunî maddelerden yapılan perukların kullanımı fakihlerin bir kısmına göre câiz görülür. Bununla beraber insan saçının bir mal olarak kullanılmasının câiz olmadığı düşüncesi ve Resûl-i Ekrem döneminde saç ekletmenin kötü anlamlar taşıması ihtimali bazı âlimlerce söz konusu yasağın sebepleri arasında düşünülmüştür. Günümüzde saçsızlık yüzünden rahatsızlık duyan kimseler bakımından saç ektirme, saç yapıştırma gibi yollar bir nevi tedavi sayılarak bu yola başvurmanın câiz olduğu yönünde fetva verilmektedir. Literatürde yer alan, vücuttan ayrılmış saç vb. insana ait parçaların toprağa gömülmesi tavsiyesi, bir ölçüde bu atıklarla büyü yapıldığı endişesiyle ilişkili olmakla birlikte daha çok çevre temizliğini hedeflediğinden günümüzde bunların usulüne uygun biçimde imha yerlerine ulaştırılması bu amacı sağlamaya yeterli görülmektedir.

Saçla ilgili fıkhî meselelerden biri de gusül abdesti alırken saçtaki boyanın gusle mani olup olmadığıdır. Geleneksel boya maddesi olarak kullanılan kınanın saçın ıslanmasını engelleyen bir tabaka oluşturmadığından gusle mani olmayacağı fakihlerce kabul edilmiş olup günümüzde kullanılan kimyasal boyaların da aynı gerekçeye dayanılarak bu hükme tâbi olacağı çağdaş bilginlerce belirtilmektedir. Saçla ilgili hükümlerin bir kısmı hac ve umreyle ilgilidir. Hz. Peygamber döneminde, ihramlı iken saçın temiz ve

düzgün kalması için ihrama girmeden yapıştırıcı bir madde sürülerek saçı toplama uygulamasının yapıldığı bilinmektedir (Buhârî, “Libâs”, 79). Buna karşılık ihramlı iken saçın kesilmesi, kısaltılması, koparılması, kınalanması ve yağlanması yasak olduğu gibi ihramdan çıkmak için saçların tamamen ya da kısmen tıraş edilmesi gerekmektedir (bk. HAC; İHRAM; UMRE).

## BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaṭṭaʾ, “Câmiʿ”, 52-55; Buhârî, “Libâs”, 65-71, 81-82; Müslim, “Libâs”, 24-34, “Feżâʾil”, 24, 29; İbn Mâce, “Libâs”, 32-38; Ebû Dâvûd, “Tereccül”, 2-17; Tirmizî, “Ḥac”, 74, “Libâs”, 19-21, 24, 38, “Edeb”, 31-32, 54; Nesâî, “Zînet”, 3-5, 7-18, 21-23, 58-64, 67-70; Tirmizî, eş-Şemâʾilü’l-Muḥammediyye (Bâcûrî, el-Mevâhibü’l-ledünniyye içinde), Kahire 1375/1956, s. 36-47; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü’l-Meâd: Resulullah’ın Yolu (trc. Şükrü Özen v.dğr.), İstanbul 1988-90, I, 160-163; II, 273-275; V, 86; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî (Sa‘d), XXII, 123; Buhûtî, Keşşâfü’l-ḳınâʿ, I, 77; Mübârekfûrî, Tuḥfetü’l-aḥveẕî (nşr. M. Abdülmuhsin el-Ketebî), Kahire 1384/1964, V, 433; Ahmet Davudoğlu, Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi, İstanbul 1974, IX, 474; Mahmûd Şeltût, el-Fetâvâ, Kahire 1403/1983, s. 403; Özden Süslü, “Tasvirlere Göre Anadolu Selçuklularında Giyim ve Kuşam”, Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, VII, 766; Abdülkerîm Zeydân, el-Libâs ve’z-zîne fi’l-İslâm, Beyrut 1425/2004, s. 67; Abdülkadir Donuk, “Eski Türklerde Saç Şekilleri Hakkında”, Saç Kitabı (ed. Emine Gürsoy Naskali), İstanbul 2004, s. 3-11; Oktay Aslanapa, “Türk Tarihinde Saç Biçimleri”, a.e., s. 59-62; Muhittin Uysal, Peygamber Günlerinde Giyim Kuşam ve Süslenme, Konya 2004, s. 213; Yusuf el-Kardâvî, İslâm’da Helâl ve Haram (trc. Ramazan Nazlı), İstanbul 2005, s. 98-100; Jale Şimşek, Hanım Hanıma Fetvalar, İstanbul 2005, s. 167; G. H. A. Juynboll, “Dyeing the Hair and Beard in Early Islam: A Hadith Analytical Study”, Arabica, XXXIII/1, Leiden 1986, s. 49-75; M. Osman Şibbîr, “Ṣabġu’ş-şaʿr fi’l-fıḳhi’l-İslâmî”, Dirâsât, XXV/2, Amman 1419/1998, s. 304-321; J. Sadan, “Shaʿr”, EI² (İng.), IX, 311-312; Menderes Gürkan, “Saç-Sakal-Bıyık”, İslamda İnanç, İbadet ve Günlük

Yaşayış Ansiklopedisi (ed. İbrahim Kâfi Dönmez), İstanbul 2006, IV, 1709-1711; Ali Bardakoğlu, “Süslenme”, a.e., IV, 1844-1848.

İsmail Yalçın

# SAÇAKLIZÂDE MEHMED EFENDİ

(ö. 1145/1732)

Osmanlı âlimi.

1070-1080 (1660-1670) yılları arasında Maraş'ta doğdu. Ailesine nisbetle Saçaklızâde, doğum yeri dolayısıyla Mar'aşî olarak tanınır. Babası Ebûbekir Efendi'nin Maraş'ta imamlık yaptığı kaydedilmektedir. Maraş'ta yerleşmiş eski bir aile olan Saçaklızâdeler'in menşei yörenin fethine yönelik menkıbevî rivayetlerde Hz. Ömer dönemine kadar götürülür. Bu aileye mensup Osman Efendi'nin (ö. 960/1553) Of'un Paçan (Çaykara'nın Maraşlı) köyüne giderek bölgenin İslâmlaşması sürecine katkı sağladığı ve burada vefat ettiği nakledilir. İlk öğrenimine memleketinde başlayan Saçaklızâde Mehmed'in hocaları arasında Hasan Mar'aşî, Dârendeli Hamza Efendi ve Tibyân Tefsiri'nin mütercimi Ayıntâbî Mehmed Efendi gibi isimler yer almaktadır. Bazı kaynaklarda Tibyân mütercimi Mehmed Efendi ile dönemin şeyhülislâmı Debbağzâde Mehmed Efendi birbirine karıştırılarak (Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 307; Ziriklî, VII, 89) Saçaklızâde'nin İstanbul'a gidip Şeyhülislâm Debbağzâde'den ders aldığı kaydedilirse de (Saçaklızâde, Cühdü'l-muḳıl, neşredenin girişi, s. 16) bu bilgi yanlıştır. Saçaklızâde, Şam'da Abdülganî en-Nablusî'den tefsir, hadis ve tasavvuf tahsil etti; Kādiriyye ve Nakşibendiyye hilâfeti aldı. Onun Maraş'a döndükten sonra tedrîs ve telif çalışmaları yanında Maraş ve çevresinde irşad faaliyetleriyle meşgul olduğu bilinmekte, resmî görev aldığına dair bilgi bulunmamaktadır. Ancak Gaziantep Şer'iyye Sicilleri'nde yer alan bir kayıttan (Defter, nr. 67, s. 364) Saçaklızâde'nin, Maraş'ta imamlık yaptığı caminin bitişiğindeki medresede ders verdiği anlaşılmaktadır. Saçaklızâde'nin öğrencileri arasında onun Taḳrîrü'l-ḳavânîn adlı eserinin şârihi olan Hüseyin b. Haydar Bertezî Mar'aşî ile Abdurrahman b. Ali Ayıntâbî ve Mehmed b. Ömer Dârendevî gibi isimler yer alır. Saçaklızâde'nin Maraş'ta 1145 (1732) yılında vefat ettiği, kabrinin de şehrin Şeyh Âdil (halk arasında Şahadil) Mezarlığı'nda bulunduğu kabul

edilir. Vefatına “eş-Şeyh Saçaklî” ve “Tâcü’l-mürşidîn” gibi ibarelerle tarih düşürülmüştür. Ancak bazı kaynaklarda, onun irşad amacıyla Kilis’e giderken Gaziantep yakınlarında vefat edip şehrin Saçaklıtepesi denilen mevkiine defnedildiği kaydedilmektedir. Mezarının Üsküdar’da olduğuna dair bilginin (Sicill-i Osmânî, IV, 234) bir zühul eseri olması gerekir. Ölümü için 1150 (1737), 1154 (1741) ve 1155 gibi tarihler de verilmektedir.

Eserleri. Çeşitli alanlarda çok sayıda eseri bulunan Saçaklızâde’nin başlangıçta daha çok kelâm sahasında yoğunlaştığı, ancak Şam’a gidişinden sonra hocası Nablusî’nin etkisiyle tasavvufa meylettiği, bu sebeple kelâma ve kelâmcılara ağır eleştiriler yönelttiği bilinmektedir (Tertîbü’l-ʿulûm, s. 214). Döneminde medreselerde uygulanan eğitim sistemiyle buralarda okutulan ders kitaplarını da Tertîbü’l-ʿulûm adlı eserinde değerlendirerek tenkide tâbi tutmuştur. Bursalı Mehmed Tâhir kendisine otuz civarında eser nisbet etmiş (Osmanlı Müellifleri, I, 326-327), Cühdü’l-muḳıl adlı eserini neşreden Sâlim Kaddûrî eserlerin sayısını altmış beşe çıkarmıştır. Tahsin Özcan da Saçaklızâde’ye 120 civarında eserin nisbet edildiğini kaydetmekte, ancak ona ait teliflerin farklı isimlerle zikredilmesi, müellifin kendi eserlerine yazdığı şerh ve hâşiyelerin karıştırılması ve başkalarına ait bazı eserlerin kendisine izâfe edilmesi gibi sebeplerle kesin bir rakam verilemeyeceğini söylemektedir. A) Kur’an İlimleri ve Tefsir. 1. Tefsîru sûreti’l-Kehf (Adana İl Halk Ktp., nr. 138). 2. Risâle fi’l-âyâti’l-müteşâbihât (Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi, nr. 411/12). 3. Risâle fi’t-tenzîhât fî teʾyîdi’l-âyâti’l-müteşâbihât. Saçaklızâde’nin bu eserini birinci risâlesine reddiye yazan Sünbülzâde’ye cevap olarak kaleme aldığı belirtilmektedir (Cühdü’l-muḳıl, neşredenin girişi, s. 31; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 322). Süleymaniye Kütüphanesi’nde nüshaları bulunan eseri (Esad Efendi, nr. 1184; Lâleli,

nr. 3659/2) Brockelmann Risâletü’t-tenzîhât adıyla kaydetmektedir (GAL, II, 487; Adana İl Halk Kütüphanesi’nde aynı adla kayıtlı bir nüshası [nr. 894, vr. 62b-93b] bulunmaktadır). 4. Cühdü’l-muḳıl (mine’t-tecvîd) (nşr. Sâlim Kaddûrî el-Hamed, Amman 1422/2001). Müellifi tarafından Beyânü Cühdi’l-muḳıl (Şerḥu Cühdi’l-muḳıl) adıyla şerhedilmiş, çok sayıda yazma nüshası bulunan bu şerh (Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi, nr. 65; Antalya Tekelioğlu, nr. 21, vr. 1b-112a) ve metin Konya’da yayımlanmıştır (metin, 1288; şerh, 1289). Ebüssuûd Ahmed Fehrânî, Aṣvâtü’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm:

Menhecü dirâsetihâ ʿinde'l-Marʿaşî fî kitâbeyhi Cühdi'l-muḳıl ve Beyânihî adıyla eser üzerinde bir çalışma yapmıştır (Kahire 1991). 5. Risâle fî keyfiyyeti edâʾi'ḍ-ḍâd. Eseri Hâtim Sâlih ed-Dâmin önce bir makale çerçevesinde tahkik etmiş (MMLADm., LXX/4 [1995], s. 640-657) daha sonra Keyfiyyetü edâʾi'ḍ-ḍâd başlığıyla bir kitapçık şeklinde yayımlamıştır (Dımaşk 1424/2003). Bu risâle makaledeki neşrinden Remzi Ateşyürek tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 20-21 [Samsun 2005], s. 237-252). Mustafa İzmîrî (ö. 1154/1741) tarafından Risâle fi'r-red ʿalâ Muḥammed el-Marʿaşî adıyla bir eser kaleme alındığı belirtiliyorsa da (Cühdü'l-muḳıl, neşredenin girişi, s. 32) bunun müellifinin Mustafa b. İsmâil el-İzmîrî adlı başka bir kişi olduğu belirlenmiştir (DİA, XXIII, 530; krş. Brockelmann, GAL, II, 582). 6. Tehẕîbü'l-ḳırâʾâti'l-ʿaşr (a.g.e., II, 487; Cühdü'l-muḳıl, neşredenin girişi, s. 27-28; Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2515; Kahramanmaraş Karacaoğlan İl Halk Ktp., Hâfız Ali Efendi [AY], nr. 194). 7. Risâle fî meḫârici'l-ḥurûf (a.g.e., neşredenin girişi, s. 32-33; Özcan, I, 58). Müellifin bunlardan başka Beyzâvî'nin Envârü't-tenzîl ve es-rârü't-teʾvîl'ine hâşiyesi, ʿAynü'l-ḥayât fî beyâni'l-münâsebât fî sûreti'l-Fâtiḥa adlı bir eseriyle Ġāyetü'l-burhân fî beyâni aʿzami âyetin fi'l-Ḳurʾân adlı bir Âyetü'l-kürsî tefsirinin bulunduğu kaydedilmektedir (Cühdü'l-muḳıl, neşredenin girişi, s. 37).

B) Kelâm. 1. Neşrü'ṭ-Ṭavâliʿ (Kahire 1342). Kādî Beyzâvî'ye ait Ṭavâliʿu'l-envâr'ın şerhlerinden yararlanılarak yapılmış bir hâşiyedir (Osmanlı Müellifleri, I, 327; Brockelmann, GAL, II, 487; Îżâḥu'l-meknûn, II, 647; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 322). Tertîbü'l-ʿulûm adlı eserinde (s. 214) kelâmla meşguliyetten tövbe ettiğini belirten Saçaklızâde, Neşrü'ṭ-Ṭavâliʿin nüshalarını toplayıp yakmak istediğini, arkasında kelâmla ilgili tek bir eserinin kalmamasını çok arzuladığını, ancak bunu gerçekleştiremediğini ifade eder. 2. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-ʿAḳāʾidi'n-Nesefiyye. Necmeddin en-Nesefî'nin risâlesine Teftâzânî'nin yazdığı şerhe Hayâlî ve Kul Ahmed tarafından yapılmış hâşiyelerden de yararlanılarak hazırlanan bu hâşiyenin müsveddelerini müellifin öğrencilerinden Abdurrahman b. Ali Ayıntâbî'nin düzenleyerek kitap haline getirdiği kaydedilmektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1147). Eser Ḥâşiyetü Sacaḳlîzâde ʿalâ Şerḥi'l-ʿAḳāʾid li't-Teftâzânî adıyla basılmıştır (Kahire 1329). 3. Risâletü's-sürûr ve'l-feraḥ fî vâlideyi'r-Resûl. Hz. Peygamber'in anne ve babasının dünyadaki dinî konumu ve âhiretteki sorumluluğu hakkında kaleme alınmış risâlede Ali el-Kārî'nin "ebeveyni

resûlün ehl-i necâttan olmadığı” şeklindeki görüşü reddedilmekte, âlimlerin çoğunluğu tarafından benimsenen, Resûl-i Ekrem’in ebeveyninin âhiret hayatında kurtuluşa ereceğine dair görüş desteklenmektedir. Risâle fî ḥaḳḳı vâlideyi’n-nebî adıyla basılan eseri (İstanbul 1306) Mehmed Esad Dilâveroğlu Surur ve Ferah Risâlesi Tercümesi ismiyle yayımlamıştır (Ceyhan 1953). Halil İbrahim Bulut, “Osmanlı Müellifleri’nden Saçaklızâde ve Ebeveyni Resûl Konusundaki Görüşleri” başlıklı bir tebliğ sunmuştur (I. Kahramanmaraş Sempozyumu, İstanbul 2005, I, 69-79). Saçaklızâde’nin ayrıca Risâle fî tahḳīki’l-îmân, Risâle fî tecdîdi’l-îmân, Risâle fi’l-irâdeti’l-cüzʾiyye, Risâle fî ʿaẕâbi’l-ḳabr ve Risâletü’l-ġayb adlı eserlerinin bulunduğu belirtilmektedir (Özcan, I, 59-60; DİA, XIII, 408).

C) Mantık, Cedel ve Münazara. 1. Taḳrîrü’l-ḳavânîni’l-mütedâvile min ʿilmi’l-münâẓara. Müellifi tarafından önce Taḥrîrü’t-Taḳrîr adıyla şerhedilmiş (İstanbul 1289), ardından er-Risâletü’l-velediyye ismiyle özetlenmiştir (İstanbul 1268, 1318, 1325). Serbestzâde Ahmed Hamdi, bu muhtasarı Mir’ât-ı Münâzara: Fenn-i Âdâb ve Münâzaradan Velediyye Tercümesi adıyla Türkçe’ye çevirmiş (İstanbul 1310), esere ayrıca pek çok âlim tarafından şerh yazılmıştır (Abdullah Muhammed el-Habeşî, I, 619; II, 986-987). Eseri Dâvûd-i Karsî de özetlemiştir (DİA, IX, 31). 2. Şerḥu’r-Risâleti’s-Semerḳandiyye. Muhammed b. Eşref es-Semerkandî’ye ait Risâle fî âdâbi’l-baḥs̱ ve ṭuruḳi’l-münâẓara (er-Risâletü’s-Semerḳandiyye ...) adlı eserin (Kahire 1353) şerhidir (Brockelmann, GAL Suppl., II, 498). Müellifin bunlardan başka el-ʿArâʾis fi’l-manṭıḳ, Şerḥu ʿAndelîb mine’l-âdâb, Şerḥu’r-Risâleti’l-ḳıyâsiyye fi’l-manṭıḳ, Zübdetü’l-Münâẓara, ʿİṣmetü’l-eẕhân fî ʿilmi’l-mîzân, Şerḥu selâmeti’l-ḳulûb fî is̱bâti’l-maṭlûb, Selsebîlü’l-meʿânî ve Taʿlîḳ ʿalâ Îsâġūcî adlı risâlelerinin bulunduğu kaydedilmektedir (Cühdü’l-muḳıl, neşredenin girişi, I, 36-37; Özcan, s. 62-63).

D) Fıkıh. 1. Teshîlü’l-ferâʾiż. Müellif bu eserini el-Eshel (Şerḥu Teshîli’l-ferâʾiẓ) adıyla şerhettiğini belirtmektedir (Tertîbü’l-ʿulûm, s. 162; eser ve şerhinin yazmaları için bk. Özcan, I, 63). Saçaklızâde’nin Ḥâşiye ʿale’l-ferâʾizi’s-Sirâciyye adlı bir eserinin daha bulunduğu bildirilmektedir (Abdullah Muhammed el-Habeşî, II, 1066). 2. Risâle fî ẕemmi’d-duḫân (Brockelmann, GAL, II, 487; Özcan, I, 64). 3. Risâletü’t-teġannî (ve’l-mûsîḳī). Müellif Tertîbü’l-ʿulûm’unda böyle bir eser yazdığını belirtmekte

(s. 118), çeşitli kaynaklarda da risâlenin nüshaları hakkında bilgi verilmektedir (Brockelmann, GAL, II, 487; Özcan, I, 63). 4. Risâle fî ibâḥati ḳatli [itlâfi]'l-kilâbi'l-muẓırra. Mahrûkīzâde Râif tarafından yapılmış bir tercümesi vardır (İstanbul 1304; risâlenin yazma nüshaları için bk. a.g.e., I, 63). 5. Risâle ʿalâ dîbâceti'l-Ḥalebî eṣ-ṣaġīr (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 1103).

E) İlimler Tasnifi. Tertîbü'l-ʿulûm. Bu konuda kaleme alınan önemli eserlerden ve müellifin yaşadığı dönemde Osmanlı medreselerinde uygulanan ders programlarını tanıtıp eleştiren nâdir kaynaklardan biridir. Kitabı Neclâ Kāsım Abbas (Bağdat 1404/1984) ve Muhammed b. İsmâil es-Seyyid Ahmed (Beyrut 1408/1988) neşretmiştir. Eserin Ali Suâvi tarafından Türkçe'ye çevrildiği (Ulûm, sy. 8, 10 Şaban 1286, s. 440) ve bu tercümenin dîbâcesinin Muhbir gazetesinde yayımlandığı kaydedilmektedir (Doğan, s. 250; İzgi, I, 83). Stefan Reichmuth'un "Bildungskanon und Bildungsreform aus der sicht eines Islamischen gelehrten der Anatolischen Provinz: Muhammad al-Sajaqlī (Saçaqlizāde, gest. um 1145/1733) und sein Tartīb al-ulûm" başlıklı makalesinde (Words, Textes an Concepts Cruising The Mediterranean Sea, ed. R. Arnzen - J. Thielmann, Paris 2004, s. 493-520) ve Adem Akın - Remzi Demir'in, "Saçaklızâde Muhammed İbn Ebî Bekr el-Mar'aşî ve Tertîb el-Ulûm Adlı Eseri" (AÜ Osmanlı Tarihi Uygulama Merkezi Dergisi: OTAM, sy. 16 [Ankara 2004], s. 1-64) başlıklı makalelerinde eser tanıtılmış ve tahlili yapılmıştır. Ahmed el-Alemî'nin Tertîbü'l-ʿulûm'a yazdığı el-İfhâm fi'l-ilhâm

adlı reddiyeye Saçaklızâde Risâletü'l-cevâb ʿan iʿtirâżi Aḥmed el-ʿAlemî başlıklı risâlesiyle cevap vermiştir (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 631/3, vr. 50-56; Esad Efendi, nr. 1366/5, vr. 74-79).

F) Tasavvuf ve Ahlâk. 1. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Dîbâceti'ṭ-Ṭarîḳati'l-Muḥammediyye. Birgivî'ye ait eserin dîbâcesinde yer alan meselelere yönelik olarak şerhlerde göze çarpan bazı açıklamalara müellifin yaptığı itirazları içeren bir eserdir (Osmanlı Müellifleri, I, 326). 2. Risâle fi'r-raḳṣ (fî rakṣi'ẕ-zikr) ve'd-deverân (yazma nüshaları için bk. Özcan, s. 64; Muʿcemü'l-maḫṭûṭâti'l-mevcûde, II, 1098). 3. Mecmûʿatü eẕkâr ve edʿiye. İbnü'l-Cezerî'nin el-Ḥıṣnü'l-ḥaṣîn'i, İmam Nevevî'nin el-Eẕkâr'ı ve Ferrâ el-Begāvî'nin Meṣâbîḥu's-sünne'si gibi kaynaklardan derlenmiştir

(Cühdü'l-muḳıl, neşredenin girişi, s. 37). Müellife aynı konuda el-Edʿiyetü'l-Ḳurʾâniyye (Muʿcemü'l-maḫṭûṭâti'l-mevcûde, II, 1097), Risâle fi'd-duʿâʾ ve Risâle fi'd-deʿavâti'l-meʾs̱ûre adlı eserler de izâfe edilmiştir (Özcan, s. 64; Cühdü'l-muḳıl, neşredenin girişi, s. 31). 4. Naṣâʾiḥ. Süleymaniye Kütüphanesi'nde Naṣîḥatü'l-ʿulemâʾ (Çelebi Abdullah, nr. 401/2, vr. 18-27) ve Risâle fî beyâni kemâli'l-ʿulemâʾ (İzmir, nr. 757/1) adıyla müellife nisbet edilen risâleler Brockelmann'ın Naṣâʾiḥ adıyla kaydettiği (GAL, II, 486) risâle olmalıdır.

Saçaklızâde'nin bunların dışında Risâle fî ẕikri mâ ḳable'd-ders ve mâ baʿdehû adlı bir eseri (Risâle fî âdâbi'd-ders; Özcan, I, 65) ve çeşitli kütüphanelerde kayıtlı bulunan, ayrıca çeşitli eserlerde kendisine nisbet edilen çoğu risâle hacminde pek çok çalışması daha bulunmaktadır (Özcan, I, 58-67). 6-8 Mayıs 2004 tarihinde Kahramanmaraş'ta gerçekleştirilen I. Kahramanmaraş Sempozyumu'nda Tahsin Özcan, Kadir Özdamarlar, Recep Dikici, Halil İbrahim Bulut, Ahmet Kayacık ve İbrahim Çapak tarafından sunulan bildirilerde Saçaklızâde'nin çeşitli yönleri ele alınmış, eserleri hakkında bilgi verilmiştir (I. Kahramanmaraş Sempozyumu, İstanbul 2005).

## BİBLİYOGRAFYA

Gaziantep Şer'iyye Sicilleri, Defter, nr. 67, s. 364; Saçaklızâde, Cühdü'l-muḳıl (nşr. Sâlim Kaddûrî el-Hamed), Amman 1422/2001, neşredenin girişi, s. 11-38; a.mlf., Tertîbü'l-ʿulûm (nşr. Muhammed b. İsmâil es-Seyyid Ahmed), Beyrut 1408/1988, neşredenin girişi, s. 51-71; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1147; İsmet, Tekmiletü'ş-Şekāik, s. 50-52; Sicill-i Osmânî, IV, 233-234; Osmanlı Müellifleri, I, 325-327; Besim Atalay, Maraş Tarihi ve Coğrafyası, İstanbul 1339, s. 129-131; Brockelmann, GAL, II, 486-487, 582; Suppl., II, 498; Îżâḥu'l-meknûn, I, 315, 387; II, 138, 647; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 327, 553; II, 307, 322-323; Ziriklî, el-Aʿlâm, VI, 60; VII, 89; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, X, 118; XII, 14; C. Zeydân, Âdâb (Dayf), III, 351; Ömer Nasuhi Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, Ankara 1960, II/1, s. 536-537; Cemil Cahit Güzelbey, Gaziantep Evliyaları, Gaziantep 1964, s. 106-113; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 237; Nüveyhiz, Muʿcemü'l-müfessirîn, II,

505; Cezzâr, Medâḫilü’l-müʾellifîn, II, 638; İsmail Doğan, Tanzimat’ın İki Ucu: Münif Paşa ve Ali Suavi, İstanbul 1991, s. 250; Cevat İzgi, Osmanlı Medreselerinde İlim, İstanbul 1997, I, 82-84; Cemil Çiftçi, Maraşlı Şairler Yazarlar Alimler, İstanbul 2000, s. 261-263; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu’ş-şürûḥ ve’l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, I, 335, 619, 667; II, 986-987, 1026, 1066, 1163, 1186; III, 1579; Tahsin Özcan, “Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi: Saçaklızade Mehmed Efendi ve Eserleri”, I. Kahramanmaraş Sempozyumu, İstanbul 2005, I, 53-68; Muʿcemü’l-maḫṭûṭâti’l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], II, 1097-1100; Tâhâ Muhsin, “Fihrisü maḫṭûṭâti’l-üstâẕ Muḥarrem Çelebî el-Marʿaşî”, el-Mevrid, IV/4, Bağdad 1395/1975, s. 302-316; el-Ḳāmûsü’l-İslâmî, III, 183; Cemil Akpınar, “Dâvûd-i Karsî”, DİA, IX, 31; İlyas Çelebi, “Gayb”, a.e., XIII, 408; Tayyar Altıkulaç, “İzmîrî, Mustafa”, a.e., XXIII, 530.

Tahsin Özcan

# SAÇLI EMÎR

(bk. HÂŞİMÎ EMÎR OSMAN EFENDİ).

# SÂD

(ص)

Arap alfabesinin on dördüncü harfi.

Fenike alfabesinin ve ebced tertibinin on sekizinci harfi olup sayı değeri 90'dır ve Türk alfabesinin yirmi ikinci harfi olan "se"nin (sîn) kalın şeklidir. İbrânîce sade, Habeşçe sadai ve Arapça sâd olarak isimlendirilen harfin "olta" anlamına geldiği kaydedilir. Harfin biçim gelişiminde olta şeklinin hâkim olduğu görülür. Esasen Fenike, İbrân, Ârâm, Nabat ve Arap alfabelerindeki şekilleri bu gelişmeyi yansıtır niteliktedir (bk. HARF). Ayrıca Arap dilinde sâd lafzı "toprakta eşelenerek dişisini isteyen horoz, kuş yavrusu, susuz kimse, bakır kap" gibi mânalara gelir; çoğulu asyâd ve onun da çoğulu asâyîddir (Kāmûs Tercümesi, I, 1193; Halîl b. Ahmed, s. 30).

Halîl b. Ahmed'e göre sâd, diğer iki ıslıklı gibi (safîr: ز، س) dil ucunun sivri tarafından (müstedak) çıkar. Sîbeveyhi, "ز، س، ص" ıslıklı ünsüzlerin dil ucunun, iki ön / kesici dişin (senâyâ) az üstüne temasıyla çıktığını belirtir (el-Kitâb, IV, 433). Sîbeveyhi'nin iki ön dişin alttakiler mi yoksa üsttekiler mi olduğuna dair açık bir ifade kullanmaması dilciler ve kıraat âlimleri arasında farklı anlayışlara yol açmıştır (İbrâhim Enîs,

s. 77). Sâd sesinin çıkarılışı sırasında hems ve rihvet sıfatları gereği dil ucunun ön diş köklerine dayanması tam olmayıp aralık kalacak şekilde gerçekleştiğinden soluk ve ses akışı devam eder. İsti'lâ sıfatı sebebiyle dil ucu ve kökü üst damağa doğru yükseldiği için sâd kalın harflerdendir. "Sâd"ı "sîn"den ayıran tek sıfat isti'lâdır. Yine bu sıfat sebebiyle "sâd"da imâle yapılmaz, çünkü imâle harfin incelerek gerçek kalın ses olma özelliğinin kaybolmasına yol açar. Itbâk sıfatı gereği dil yüzeyi üst damağa doğru yükselmekle kalmayıp yapışacak konumda bulunur. Bu özelliğiyle sâd sesi "ض، ط، ظ" gibi en kalın harflerdendir. Kadîm dil ve kıraat âlimleri sadece "ز، س، ص" harflerinin seslerini ıslıklı sayarken modern fonetikçiler bunlara "ث، ذ، ش، ظ، ف" harflerini de ilâve eder. Bunun sebebi mahreç ve

hava menfezinin daha dar olmasıyla “ص، س، ز” harflerinde ıslık sesinin en üst düzeyde bulunmasıdır. Bazı tecvid âlimlerine göre bu üç sesteki safîr sıfatı dolayısıyla sesin dille damak arasında yayılma özelliği de bulunur. “Sâd”daki ıslık sıfatı onu içeren kelimelerin anlamına bağırma, seslenme, şiddet, salâbet, kudret ve sâfiyet şeklinde yansımıştır (Hasan Abbas, s. 149-160). Şarkiyatçılar “sâd”ı ıslıklı, dişsel, titreşimsiz ve art damaksıl bir ünsüz olarak tanımlar. İbn Sînâ’ya göre sâd sîn sesi gibidir. Ancak “sâd”da hava akışı dilin iç bükey hale gelmesiyle (obruklanma) daha geniş alanda gerçekleşir. “Sîn”e göre daha dar ve daha kuru olan mahreçte havanın tam olmayan hapsinden sonra ön dişler arasından sızmasıyla ıslıksı bir ses oluşur. Bu sırada dilin üçte ikisi üst damağa doğru kapaklanır. Sâd sesi yapışkan haldeki büyük su kabarcıklarının patlama sesini andırır (İbn Sînâ, s. 16-17, 26, 39).

Sîbeveyhi “ze’si sâd” ve “sînimsi sâd” olarak “sâd”ın iki varyantından söz eder (el-Kitâb, IV, 117, 133, 196, 477-480). Aynı kelimede olmak şartıyla sâkin “sâd”ı “dâl”ın izlediği durumlarda “sâd”ın kendi ses değeriyle telaffuzu asıl ve yaygın olmakla birlikte söyleniş hafifliği sağlamak için sâd ile zây arasında bir sese dönüştürülür. Bu durumda “sâd”ın kalın ses olma özelliği de kısmen korunur; maşdar → maz / sdar, taşdîr → taz / sdîr, aşdaḳu → az / sdaḳu (en-Nisâ 4/87), taşdiye → taz / sdiye (el-Enfâl 8/35), fa‘şda‘ → fa‘z / sda‘ (el-Hicr 15/94) gibi. Sîbeveyhi bu durumda bazı fasih Araplar’ın “sâd”ı, hâlis zâ olarak da telaffuz ettiğini (tasdîr → tazdîr, fasd → fazd ... gibi), ayrıca “sâd”ın harekeli olması halinde bu tür dönüşümün söz

konusu olmadığını kaydeder. Kıraat âlimleri bu tür “sâd”a “işmamlı sâd” (sâd-ı müşemme) adını verir; Kisâî, Kur’an’da bu şekilde geçen “sâd”ları “zê”si bir sesle okur (asdaḳu → az / sdaḳu gibi). Bu konumda “sâd”ın art damaksıllığı korunarak “ظ”ya dönüşmesi de câiz görülmüştür. Hamza b. Habîb’in râvisi Halef, Kur’an’da geçen bütün “الصراط” ve “صراط” sadlarını böyle okurken diğer râvisi Hallâd bunu yalnız Fâtiha’daki (1/6) “الصراط”a özgü kılar. Sâd-ı müşemme kıraatte ve şiir inşâdında güzel görülürken صبغ سبغ (el-Mü’minûn 23/20) örneğinde olduğu gibi “sîn”imsi sâd böyle kabul edilmemiş, zayıf bir lugat olarak görülmüştür (a.g.e., IV, 432; İbn Cinnî, I, 46).

Sâd ile başlayan bir fiilin “iftiâl” kalıbından gelen türevlerinde “ت“ ,”ط” veya “ص”a dönüşebilir: (ص ت-<- ص ط / - ص ص:مصتبر مصطبر مصبّر gibi). Buna kıyasla sonu sâd olan bir fiilin mâzi çekiminde “ت، تما، تم، تن” zamirlerinin “ت”lerinin “ط”ya dönüşmesini câiz görenler olmuşsa da (فحصت فحصط gibi) Sîbeveyhi, buradaki “ت”nin harekesinin “iftiâl” “ت”sinin aksine değişken olması sebebiyle bunu doğru bulmamıştır. Bu konumdaki “sâd”ın “sîn”e dönüşümü de mümkün görülmüştür. “حرصت حرست” (Yûsuf 12/103), “حرصتم حرستم” (en-Nisâ 4/129) gibi. Bir kelimede çoğunlukla “sîn”den sonra -bazan da önce-kalın harflerden (خ، ط، غ، ق) biri bulunursa “sîn”in “sâd”a dönüştürülerek telaffuzu uygun görülmüştür: “ سخّر صخّر” (er-Ra‘d 13/2), “سراط صراط” (el-Fâtiha 1/6), “أسبغ أصبغ” (Lokmân 31/20), “سقر صقر” (el-Kamer 54/48), “أقسم أقصم” (el-Kıyâme 75/1) gibi. Aynı şekilde kalın “ر”nın beraberindeki “sîn” de “sâd”a dönüşebilir: “السّرد الصّرد” (Sebe’ 34/11), “سرمداً صرمداً” (el-Kasas 28/71) gibi.

Günümüzde Arap lehçe ve ağızlarında genellikle “sîn”lerin sâd olarak söylenişi yaygındır. Ancak bazı Mağrib ve Mısır ağızlarında “sâd”ların sîn olarak telaffuzu da görülmektedir. Sadr → sedr, sadeka → sedeka gibi. Birçok lehçede “sagīr”in, “zgīr / zgayyir” olarak söylenişi yaygındır. Kuzey Yemen’in bazı kesimlerinde sâd “س ت” şeklinde telaffuz edilir: “صبر ستبر” gibi. Hadramut’ta “sâd”ı “ظ” olarak telaffuz eden kesimler vardır. Farsça yoluyla başka dillerden Arapça’ya giren kelimelerdeki “ç”ler, “sâd”a dönüştürülmüştür: Çeng → sanc, çîn → sîn gibi. Yunanca ve Latince’den Arapça’ya geçen bazı kelimelerdeki “sîn”ler de “sâd”a dönüştürülmüştür: Kamision → ḳamîṣ, kaisar → kayṣar, lêtês → liṣṣ gibi. Arapça’dan Farsça ve Türkçe’ye giren “sâd”lı kelimeler “sîn”li okunup yazılır. Osmanlı Türkçesi’nde kalın ünlülerin beraberinde sâd, ince ünlülerin eşliğinde ise sîn ile okunur ve yazılır: “صوقمق” (sokmak), “سوكمك” (sökmek) gibi.

Sâd harfi, kendisi gibi genellikle mahreç sahası dil ucu ile ön dişler olan “ط د ت، س ث ذ، ظ ل” harfleriyle idgam ilişkisine girerek ص ز ← ز ز / ظ ظ؛ ز ص ← ص ص؛ ت ص ← ص ص؛ د ص ← ص ص؛ ذ ص ← ص ص؛ ث ص ← ص ص؛ ص ط ← ص ص؛ ط ص ← ص ص؛ ص س ← س س؛ س ص ← ص ص؛ ظ ص ← ص ص kombinezonlarına imkân verir: Bazı örnekler:

ت ص ← ص ص: حصرت صدورهم ← حصرصّدورهم (en-Nisâ 4/90)

والصّاقات صقّا ← ةالصّاقاصقّا (es-Sâffât 37/1)

فالمغيرات صبحاً ← فالمغيراصَّبحا (el-Âdiyât 100/3)

د ص ← ص ص: لقد صرّفنا ← لقصّرّفنا (el-İsrâ 17/89)

ذ ص ← ص ص: إذ صرّفنا ← إصّرّفنا (el-Ahkāf 46/29)

ص ط ← ص ص: اصطفى ← اصّفى (el-Bakara 2/132)

ل ص ← ص ص: الصبر ← اصّبر (el-Bakara 2/45)

Sâd harfi "ت ث ج ذ ز س ص ض ط ظ" gibi harflerle değişim ve dönüşüme (ibdâl) girerek eş anlamlı veya eşdeğer kelimelerin oluşmasına imkân verir:

(emmek) ص/ ظ ← مصّ / مظّ

(sürmek) شمس / شمظ

(asil, köklü) ص / ث ← أصيل / أثيل

(kesmek) ص / ذ ← قصّ / قذ

(tepinmek) ظ / ص ← دحظ / دحص

(bilek) رسغ / رصغ

(yaymak) س / ص ← بسط / بصط

(sütten kesmek) ص / ط ← فصم / فطم

(öğütmek) صحن / طحن

(kesmek) ص / ش ← قرص / قرش

(kesmek, yarmak) صرم / شرم

(ufaltmak, ayırmak) ص / ت ← فصّ / فتّ

(tükürük) ص / ز ← بصاق / بزاق

gibi.

İbn Keysân'ın el-Farḳ beyne's-sîn ve'ṣ-ṣâd adlı eseri sîn-sâd farkına dair yazılmış ilk risâlelerdendir. Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, et-Tebyîn ve'l-iḳtiṣâd fi'l-farḳ beyne's-sîn ve'ṣ-ṣâd adlı risâlesini halkın ve yazarların sîn ve sâd içeren kelimeleri birbirine karıştırdıklarını, bu sebeple risâlesini Arap dilinde lafzı aynı olup da sîn ile okununca bir anlama, sâd ile okununca başka anlama gelen kelimeleri, yalnız sâd ile söylenen kelimeleri ve Kur'an'da her iki harf ile okunabilen kelimeleri açıklamak üzere yazdığını kaydeder (s. 97). Ardından İbnü's-Sîd el-Batalyevsî Ẕikrü'l-farḳ beyne'l-aḥrufi'l-ḫamse'sini (ذ، س، ص، ض، ظ) yazmıştır.

Kur'an'da otuz sekizinci sûrenin adı olan "sâd"ın okunuşu, etimolojisi, anlamı ve i'rabı hususunda farklı görüşler ortaya konulmuştur. Söz konusu kelime yazılışta harf, okunuşta sûrenin ismi veya "avlanmak" anlamındaki "صيد" kökünden mâzi ya da "karşısına çıkmak, mukabelede bulunmak" mânasındaki "مصاداة" kökünden emr-i hâzırdır. Hasan-ı Basrî'den rivayet edildiğine göre "صاد" kelimesi "musâdât" babından emr-i hâzır olup "Kur'an'ın sesine ma'kes ol, bir yankı gibi ona karşılık ver, muhtevası ile amel et" anlamındadır (Elmalılı, V, 4083-4084) veya "Kur'an'ı insanlarda yankılandır, onlara Kur'an'ı anlat" demektir. Ondan gelen diğer bir rivayete ve Hârûn el-A'ver'e göre sûrenin ismi olarak "صاد" şeklinde mahzuf mübtedânın haberi olup özel isim olması ve dişilliği sebebiyle gayri munsarıf çerçevesine girdiğinden tenvin almamıştır ve هذه السورة صاد (Bu sûre Sâd'dır) açılımındadır. İbn Abbas'tan gelen bir rivayette Sâd, gece ve gündüz yokken rahmânın arşının üzerinde bulunduğu denizin adıdır. Saîd b. Cübeyr'e göre ise Sâd, Cenâb-ı Hakk'ın iki sûr üfürülüşü (nefha) arasında ölüleri dirilttiği denizin adıdır. Elmalılı Muhammed Hamdi bu iki rivayeti "garîb" olmakla beraber ince bir sezişin ürünü diye niteler. "Sâd"ın yemin anlamı içeren bir kelime olup "والقران"ın ona atfedildiği de belirtilir (ayrıca bk. HURÛF-ı MUKATTAA).

Osmanlı Türkçesi'nde elifbânın bu on yedinci harfi noktasızlığından dolayı

“sâd-ı mühmele” adıyla da anılır. Osmanlı kültüründe ve özellikle arşiv belgelerinde kamerî aylardan saferin kısaltması bu harfle gösterilir.

## BİBLİYOGRAFYA


Kāmus Tercümesi, I, 1193; Halîl b. Ahmed, el-Ḥurûf (nşr. Ramazan Abdüttevvâb), Kahire 1969, s. 30, 39; Sîbeveyhi, el-Kitâb (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1402/1982, IV, 117, 133, 177, 196, 432-436, 477-480; İbnü’s-Serrâc, el-Uṣûl (nşr. Abdülhüseyin el-Fetlî), Beyrut 1405/1985, III, 424-426, 429-431; Ebü’t-Tayyib el-Lugavî, Kitâbü’l-İbdâl (nşr. İzzeddin et-Tenûhî), Dımaşk 1379/1960, tür.yer.; Saymerî, et-Tebṣıra ve’t-teẕkire (nşr. Fethî Ahmed Mustafa Aliyyüddin), Dımaşk 1402/1982, II, 870, 942-943, 951-952; İbn Cinnî, Sırru ṣınâʿati’l-iʿrâb (nşr. Hasan Hindâvî), Dımaşk 1405/1985, I, 46-47, 50-51, 156, 209-212; II, 759; İbn Sînâ, Maḫâricü’l-ḥurûf (nşr. ve trc. Pervîz Nâtil Hânlerî), Tahran 1333, s. 16-17, 26, 39, 43; Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, et-Tebyîn ve’l-iḳtiṣâd fi’l-farḳ beyne’s-sîn ve’ṣ-ṣâd (nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb, el-Mevrid, XV/1, Bağdad 1986 içinde), s. 97-180; Ebû Ca‘fer İbnü’l-Bâziş, el-İḳnâʿ fi’l-ḳırâʾâti’s-sebʿ (nşr. Abdülmecîd Katâmiş), Dımaşk 1403, I, 173, 174-175, 216; İbn Yaîş, Şerḥu’l-Mufaṣṣal, Kahire, ts. (İdâretü’t-tıbâati’l-Münîriyye), IV, 396-399, 492-493, 496-497, 537; Semîn, ed-Dürrü’l-maṣûn (nşr. Ahmed M. el-Harrât), Dımaşk 1414/1993, IX, 343-344; İbnü’l-Cezerî, en-Neşr, I, 200-201; Süyûtî, el-Müzhir (nşr. M. Ahmed Câdelmevlâ v.dğr.), Kahire, ts.

(Dâru ihyâi’l-kütübi’l-Arabiyye), I, 460; Elmalılı, Hak Dini, V, 4083-4084; Naim Hâzım Onat, Arapçanın Türk Diliyle Kuruluşu, İstanbul 1944, I, 192, 205, 212, 230, ayrıca bk. tür.yer.; Gānim Kaddûrî Hamed, ed-Dirâsâtü’ṣ-ṣavtiyye ʿinde ʿulemâʾi’t-tecvîd, Bağdad 1406/1986, s. 168-169, 209-212; H. Fleisch, Traité de philologie arabe, Beyrouth 1990, I, 57, 80, 86, 93, 211-212, 216-217, 234; Hasan Abbas, Ḫaṣâʾiṣü’l-ḥurûfi’l-ʿArabiyye ve meʿânîhâ, Dımaşk 1998, s. 149-160; İbrâhim Enîs, el-Eṣvâtü’l-luġaviyye, Kahire, ts. (Mektebetü nehdati Mısr), s. 49, 66-67, 68-69, 77, 121; “Ṣād”, EI² (Fr.), VIII, 715-716.

İsmail Durmuş

# SA‘D b. BEKİR (Benî Sa‘d b. Bekir)

(بنو سعد بن بكر)

Hz. Peygamber’in sütannesi Halîme’nin mensup olduğu kabile.

Adını Sa‘d b. Bekir b. Hevâzin’den alan kabilenin soyu Adnân’a dayanır. Aynı zamanda Kays Aylân’a mensup olan Hevâzin’in önemli üç kolundan biri olup (diğer ikisi Münebbih b. Bekir ve Muâviye b. Bekir) Mekke’nin doğusunda Mekke-Basra yolu üzerinde bulunan Evtâs civarındaki Serât vadisinde yaşıyordu. Daha sonra Hevâzin kabilesinin diğer kolları da buraya geldi. Zamanla bu kabileler arasında ihtilâf ortaya çıktı. Meydana gelen Yevmü’n-nisâr Savaşı’nda Benî Sa‘d, Benî Âmir b. Sa‘saa kabilesiyle birleşmesine rağmen yenilgiye uğradı.

Sa‘d b. Bekir kabilesinin İslâm tarihi açısından asıl önemi Hz. Peygamber’in süt annesi Halîme’nin bu kabileye mensup olmasıdır. Resûl-i Ekrem’in amcası Hamza da Benî Sa‘d’dan bir ailenin yanında büyümüştü. Bu kabilede süt emzirilen çocuklara Sa‘dî lakabı verilirdi. 6. yılın Şâban ayında (Aralık-Ocak 627-628) Benî Sa‘d’ın Fedek’te müslümanlara karşı Hayber yahudilerine yardım hazırlığı içinde olduğunu haber alan Resûlullah’ın Hz. Ali kumandasında gönderdiği birlik herhangi bir çatışma olmadan bir miktar ganimetle geri döndü.

8 (630) yılında Mekke’nin müslümanlar tarafından fethedildiğini duyan, aralarında Benî Sa‘d’ın da bulunduğu Hevâzinliler, Hz. Peygamber üzerine yürümek için Mâlik b. Avf en-Nasrî başkanlığında toplandılar. Huneyn’de cereyan eden savaşta müslümanlara esir düşen Resûl-i Ekrem’in süt kardeşi Şeymâ, “Ben sizin arkadaşınızın kardeşiyim” deyince Resûlullah’a götürüldü. Resûlullah ona iyi davrandı; dilediği takdirde yanında kalabileceğini söyleyerek ikramda bulundu. Huneyn’den sonra Hz. Peygamber’in yanına gelen Hevâzin heyeti mensupları İslâm’ı kabul ettiklerini bildirerek esirlerini ve mallarını geri istediler. Resûl-i Ekrem onlara esirlerden veya mallardan birini tercih etmelerini söyledi. Onlar da esirlerin serbest bırakılmasını talep ettiler. Hz. Peygamber Mâlik b. Avf’a

haber göndererek müslüman olduğu takdirde ailesini ve mallarını geri vereceğini, ayrıca 100 deve ihsan edeceğini bildirdi. O da Resûl-i Ekrem'in huzuruna gelip müslüman olunca vaad edilenler ve kabile reisliği kendisine verildi.

Lât ve Uzzâ'yı benimsemekle beraber Cihar isimli bir puta tapan Benî Sa'd, 9 (630-31) yılında Dımâm b. Sa'lebe başkanlığında bir heyeti Medine'ye gönderdi. Heyet mensupları, Hz. Peygamber'e bazı sorular sorduktan sonra kabilelerine dönerek yaptıkları görüşmeyi anlattılar; bunun üzerine kabilenin tamamı o gün müslüman oldu. Bazı kaynaklarda bu olayın 5 (626-27) veya 7 (628-29) yılında gerçekleştiği kaydedilmektedir.

Benî Sa'd mensupları müslüman olduktan sonra önemli görevlerde bulundular. 12 (634) yılında Hâlid b. Velîd fethettiği Hureybe'ye kendi yerine vekil olarak Benî Sa'd'dan Şüreyh b. Âmir b. Kayn'ı bıraktı. Hz. Ömer, Şüreyh'i daha sonra destek birliği kumandanlığına tayin etti. Benî Sa'd'dan Muhammed b. Atıyye es-Sa'dî, son Emevî halifesi II. Mervân tarafından Ebû Hamza eş-Şârî isyanını bastırmakla görevlendirildi (130/748). Emevî Devleti'nin son iki yılında hac emirliği görevini de Muhammed b. Atıyye yaptı. Hz. Osman'ın öldürülmesinde Benî Sa'd'ın rolü olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Osman'ın eşi Nâile bint Ferâfisa, kocasının öldürülmesini Muâviye'ye anlattığı mektubunda onun katline katılanlar arasında Benî Sa'd'ın ismine açıkça yer vermektedir (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, XVI, 325). Halîfe b. Hayyât Târîḫ'inde Beni Sa'd'dan yetişmiş çok sayıda muhaddisin ismine yer vermiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

İbn İshak, Siyer (trc. Sezai Özel), İstanbul 1991, s. 100, 102; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 204; II, 198; IV, 87, 109, 141, 228; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 109, 110, 111, 114, 150, 299; II, 89; Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (nşr. Süheyl Zekkâr), Beyrut 1993, s. 56, 85, 108, 111, 199, 200, 201, 316, 317, 328; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 132; Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvân), s. 337; a.mlf., Ensâb, I, 219, 378; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 158, 159; III, 70-71, 80-124;

Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, XVI, 325-326; İbn Hazm, Cemhere, s. 265, 493; Bekrî, Muʿcem, I, 87; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, III, 121; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşa (Şemseddin), I, 393; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, IV, 613; V, 376; Türkî b. Mutlak el-Kaddâh, Benû Saʿd b. Bekr, Riyad 1424/2003; W. Montgomery Watt, “Saʿd b. Bakr”, EI² (İng.), VIII, 697.

İrfan Aycan

# SA‘D b. EBÛ VAKKĀS

(سعد بن أبي وقّاص)

Ebû İshâk Sa‘d b. Ebî Vakkās Mâlik b. Vüheyb (Üheyb/Vehb) el-Kureşî ez-Zührî (ö. 55/675)

Aşere-i mübeşşereden olan sahâbî, kumandan.

Milâdî 592 yılında Mekke'de doğdu. Nesebi Benî Zühre'den olan babası vasıtasıyla Kilâb b. Mürre'de, Benî Ümeyye'den olup İslâmiyet'i kabul etmeden ölen annesi Hamne bint Süfyân b. Ümeyye vasıtasıyla Abdümenâf b. Kusay'da Hz. Peygamber'in nesebiyle birleşir. Dedesi Vüheyb b. Abdümenâf b. Zühre, Resûl-i Ekrem'in annesinin amcası olduğu için Resûlullah Sa‘d'a "dayı" diye hitap ederdi. On yedi veya on dokuz yaşında iken İslâmiyet'i kabul etmesi üzerine annesi dininden dönmediği sürece onunla konuşmamaya ve yemek yememeye ant içti; fakat Sa‘d dininden dönmeyeceğini söyledi. İslâmiyet'in ilk yıllarında müslümanlarla alay eden bir müşriği yaraladığı için İslâm uğrunda ilk kan akıtan kişi diye anıldı. Hz. Peygamber'den önce Medine'ye hicret etti; Resûl-i Ekrem onu Mus‘ab b. Umeyr veya Sa‘d b. Muâz ile kardeş ilân etti. Râbiğ Seriyyesi ile Batn-ı Nahle Seriyyesi'ne katıldı ve Kureyş kervanına ilk oku o attı (İbn Sa‘d, III, 139). Harrâr Seriyyesi'nde kumandan olarak görev yaptı. Bedir Gazvesi'nde müşrik süvari birliğinin kumandanı Saîd b. Âs'ı öldürüp kılıcını Resûl-i Ekrem'e teslim etti. Daha sonra Hz. Peygamber ile bütün gazvelere katıldı. Uhud Gazvesi'nde attığı her oku hedefine isabet ettirdiği için Resûlullah ona atacağı okları birer birer verirken, "Anam babam sana fedâ olsun ey Sa‘d, at!" diye iltifat ederdi (Buhârî, "Feżâ᾽ilü aṣḥâbi'n-nebî", 15; Müslim, "Feżâ᾽ilü's-ṣaḥâbe", 41-42). Birçok savaşta ve Medine'de düşman baskınından korkulduğu zamanlarda Resûlullah'ın yanından ayrılmadı.

Hz. Ömer döneminde aktif görevler üstlendi. Irak cephesi başkumandanlığına getirildi ve Kādisiye Savaşı'nda (15/636) Sâsânîler'i ağır bir yenilgiye uğrattı. Sâsânîler'in başşehri Medâin'i fethettikten sonra

Celûlâ Savaşı'nı kazandı; bölgede gerçekleştirdiği fetihlerle Sâsânî İmparatorluğu'ndan gelecek tehlikeleri ortadan kaldırdı. Ardından Hz. Ömer'in emriyle Kûfe şehrini kurdu ve Kûfe valiliğini yürüttü (17-21/638-642). Ganimetleri paylaştırmada âdil olmadığı, gazâ işlerinde gevşek davrandığı ve namazları çok uzattığı gibi

iddialarla halifeye şikâyet edildi (Buhârî, "Ezân", 95). Hz. Ömer kendisini suçsuz bulmakla birlikte fitnenin önüne geçmek için onu geri çağırdı. Hz. Osman devrinde 24 (645) yılında Hz. Ömer'in vasiyeti üzerine tekrar Kûfe valiliğine getirildiyse de hazineden aldığı borcu zamanında ödeyemediğinden Abdullah b. Mes'ûd ile aralarında geçen tartışmanın müslümanlar nezdinde ihtilâfa dönüşmesi sebebiyle bir yıl kadar sonra görevinden alındı. Onun bu son görevi sırasında Rey isyanını bastırdığı (25/646) kaydedilmektedir. Daha sonra Medine yakınlarındaki Akīk vadisinde çorak bir araziyi satın alarak ihya etti ve oraya yerleşip çiftçilikle meşgul oldu. Hz. Osman'ın şehid edilmesi olayında, Cemel ve Sıffîn savaşlarında tarafsız kaldı. Hayatının son yıllarında gözlerini kaybeden Sa'd 55'te (675) Akīk'te vefat etti. 54 veya 58 (678) yılında öldüğü de rivayet edilmiştir (a.g.e., III, 148). Cenazesi Medine'ye getirilerek vasiyeti üzerine Bedir Gazvesi'nde giydiği yıpranmış cübbesiyle kefenlendi ve Medine Valisi Mervân b. Hakem'in kıldırdığı cenaze namazının ardından Cennetü'l-bakī'a defnedildi. Sa'd'ın aşere-i mübeşşere ve muhâcirlerden en son vefat eden kişi olduğu belirtilmektedir.

Güçlü bir vücut yapısına sahip olduğu rivayet edilen Sa'd haksızlıklara sert bir şekilde karşı koyardı. Gözleri son derece keskindi ve Araplar'ın usta binicilerinden biriydi. On iki evlilik yapmış ve kırk çocuğu olmuştur. İbn Sa'd bunlardan on sekiz erkekle on sekiz kızın ismini kaydetmektedir. İlk müslümanlardan olan kardeşlerinden Umeyr Bedir Gazvesi'nde, Âmir Yermük Savaşı'nda şehid düşmüştür. Bir diğer kardeşi Utbe ise Uhud Gazvesi'nde müşriklerin safında yer almış ve Resûl-i Ekrem'in dişinin kırılmasına sebep olmuştur. İbn Hacer el-İṣâbe'de Utbe'nin hayatına yer vermişse de onun sahâbî olmadığını ifade etmiş (V, 259-260), hatta kâfir olarak öldüğü belirtilmiştir. Kız kardeşi Hâlide, Semüre b. Cündeb ile evlenmiştir. Umâre adında bir kız kardeşi daha vardır.

Ashap arasında seçkin bir yere sahip olan Sa'd b. Ebû Vakkās sağlığında

Resûl-i Ekrem tarafından cennetle müjdelenen on sahâbîden biridir. Hz. Ömer'in, vefatından önce aralarından birini halife tayin etmeleri için seçtiği altı kişilik heyette o da vardı. Ancak kendisi Abdurrahman b. Avf lehine bu görevden çekildi. Sa'd'ın da içinde yer aldığı birtakım olaylar vesilesiyle bazı âyetler nâzil olmuştur. Bir kısım sahâbîlerin sarhoş oldukları bir sırada tartışmaları ve bu sırada Sa'd'ın burnundan yaralanması neticesinde durumu Resûl-i Ekrem'e bildirmesi üzerine içkinin yasaklanması hususunda (el-Mâide 5/90), ayrıca Sa'd'ın ve İbn Mes'ûd'un aralarında bulunduğu, sabah akşam Allah'ın rızasını isteyerek dua eden altı sahâbînin müşriklerin isteğine rağmen Resûlullah'ın etrafından uzaklaştırılmaması (el-En'âm 6/52) ve ganimet malından almak istediği bir kılıcı geri bırakması için Resûl-i Ekrem'in kendisini uyarması (el-Enfâl 8/1) vesilesiyle inen âyetlerle dinden dönmesi için annesinin tehditlerine boyun eğmediğinden, itaatsizliğe götüren konularda anne ve babaya itaat edilmemesi gerektiğine dair (Lokmân 31/15) nâzil olan âyetler böyledir. Sa'd, hastalığı sırasında ziyaretine gelen Resûlullah'a bir kızı dışında mirasçısının bulunmaması dolayısıyla bütün malını vasiyet etmeyi düşündüğünü söyleyince Hz. Peygamber malının en fazla üçte birini vasiyet edebileceğini bildirmiştir (Müslim, "Vaṣıyye", 5). Vefat ettiğinde 250.000 dirhemlik malı çıkmasına rağmen sade bir hayat yaşamıştır. Resûl-i Ekrem'in duasını aldığı için onun yaptığı bütün duaların kabul edildiği belirtilir (İbn Sa'd, III, 139; İbnü'l-Esîr, II, 366-369). Uyguladığı askerî taktikler ve gösterdiği kahramanlıklarla İslâm tarihinin önde gelen kumandanları arasında yer almış ve "fârisü'l-İslâm" lakabıyla anılmıştır.

Hadis nakli konusunda titiz davranan Sa'd b. Ebû Vakkās emin olmadıkça ve gerekmedikçe hadis rivayet etmezdi. Resûl-i Ekrem'den başka mânevî kardeşi Osman b. Maz'ûn'un hanımı Havle bint Hakîm'den hadis nakletmiş, kendisinden çocuklarından Âmir, Ömer, Mus'ab, Muhammed, İbrâhim ve Âişe; torunlarından Dâvûd b. Âmir, Karîn b. Âmir, İsmâil b. Muhammed, İbrâhim b. Muhammed, İsmâil b. İbrâhim b. Muhammed b. Sa'd, Ebû Bekir b. Hafs b. Ömer b. Sa'd; sahâbeden Hz. Âişe, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas; tâbiînden Saîd b. Müseyyeb, Ebû Osmân en-Nehdî, İbrâhim b. Abdurrahman b. Avf, Mücâhid b. Cebr ve diğerleri rivayette bulunmuştur. Kendisinden 271 hadis nakledilmiş, rivayetleri Kütüb-i Sitte ve diğer hadis kitaplarında yer almış, bu rivayetlerin önemli bir kısmı Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde toplanmıştır (I, 168-187).

Hadislerinden on beşi Ṣaḥîḥayn’da, beşi sadece Buhârî’nin, on sekizi Müslim’in el-Câmiʿ u’ṣ-ṣaḥîḥ’inde yer almıştır.

Sa‘d b. Ebû Vakkās’ın hadislerini Müsnedü Saʿ d b. Ebî Vaḳḳāṣ adlı çalışmalarında Ahmed b. İbrâhim ed-Devrakī (nşr. Âmir Hasan Sabrî, Beyrut 1407/1987) ve Ahmed b. Amr el-Bezzâr (nşr. Ebû İshak el-Huveynî, Kahire 1413/1992) bir araya getirmiş, Ebü’l-Kāsım İbn Asâkir, Fażlü Saʿ d b. Ebî Vaḳḳāṣ (nşr. Sekîne eş-Şihâbî, Mecelletü’t-Türâs̱i’l-ʿ Arabî, III/11-12 [Dımaşk 1403/1983], s. 187-196) ve İbnü’l-Mibred Maḥżü’l-ḫalâṣ fî menâḳıbi Saʿ d b. Ebî Vaḳḳāṣ (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, nr. 3248/1) ismiyle birer eser kaleme almışlardır. Hilmizâde İbrâhim Rifat Târîh-i İslâm’dan Bir Sahîfe: Sa‘d b. Ebî Vakkās (İstanbul 1311, 1317), Abdülkādir Ahmed Tuleymât Saʿ d b. Ebî Vaḳḳāṣ (Kahire 1961), Muhammed Abdülcevâd es-Sükkerî Baṭalü’l-fidâ ͗ ve’l-iḫlâṣ Saʿ d b. Ebî Vaḳḳāṣ (Kahire 1965), Bessâm el-Aselî Saʿ d b. Ebî Vaḳḳāṣ (Beyrut 1977, 1980, 1991), Abdülkayyim Shafak Hazarvi Hadrat Sad bin Abi Wakkas (Lahore 1981), Nasr Muhammed İbrâhim Saʿ d b. Ebî Vaḳḳāṣ Ḳāʿ idü’l-müslimîn fî maʿ reketi’l-Ḳādisiyye (Riyad 1403/1983), Mahmûd Şelebî Ḥayâtü Saʿ d b. Ebî Vaḳḳāṣ: Baṭalü’l-Ḳādisiyye (Beyrut 1990), Mahmûd Abdülfettâh Şerefeddin Ḳādisiyyetü Saʿ d b. Ebî Vaḳḳāṣ ṣuver min büṭûlâtihâ ve ebṭâlihâ (Kahire 1991), Mehmet Baloğlu Sa‘d b. Ebî Vakkas (bilim uzmanlığı tezi, 1990, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) adıyla biyografiler yazmışlardır. Irak fetihleri öncesinde Sa‘d b. Ebû Vakkās ile Hz. Ömer arasında cereyan eden yazışmalar Erşîd Yûsuf Humeydân tarafından yayımlanmıştır (Mecelletü Câmiʿ ati’l-İmâm Muḥammed b. Suʿ ûd el-İslâmiyye, Riyad 1421/2000, s. 397-488).

Sa‘d b. Ebû Vakkās’ın Vedâ haccında veya Mekke’nin fethi sırasında hastalanması üzerine ziyaretine gelen Resûl-i Ekrem ile malını vasiyet etmesi konusunda yaptıkları konuşma Batılı araştırmacıların ilgisini çekmiş, bu sebeple onun hayatını ve içinde mûcizevî olayların geçtiği bu rivayeti çalışma konusu yapmışlardır. Bunlardan bir kısmı şarkiyatçı geleneğini, bir kısmı da klasik hadis geleneğini esas almıştır. İftihâr Zamân’ın The Evolution of a Hadith: Transmission, Growth and Science of Rijal in a Hadith of Sa‘d b. Abi Waqqas adlı doktora tezi (1989, The University of Chicago) ile “The Science of Rijal as a Method in the Study of Hadith” başlıklı makalesi (Journal of Islamic Studies, V/1 [Oxford 1994], s. 1-34;

çev. İbrahim Hatiboğlu, “Hadis Çalışmalarında Uygulanan Bir Yöntem Olarak Ricâl İlmi”, Hadis Tetkikleri Dergisi, I/1 [İstanbul 2003], s. 117-147), David S. Powers’ın “The Will of Sa‘d b. Abî Wakkas: A Reassessment” (Stvdia Islamica, LVIII [Paris 1983], s. 33-53)

ve Marston Speight’in “The Will of Sa‘d b. A. Waqqas: The Growth of a Tradition” (Isl., L [1973], s. 249-267) adlı makaleleri burada zikredilmelidir.

## BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 168-187; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 137-150; Ali b. Medînî, Tesmiyetü men ruviye ʿanhü min evlâdi’l-ʿaşere (nşr. Ali M. Cemmâz), Küveyt 1402/1982, s. 87-88; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, IV, 43; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, I, 144-146; Ebü’l-Kāsım İbn Asâkir, el-Meclis 238: Fî Fażli Ebî İsḥâḳ Saʿd b. Ebî Vaḳḳās (nşr. Sekîne eş-Şihâbî, et-Türâs̱ü’l-ʿArabî, III/11-12 içinde), Dımaşk 1403/1983, s. 187-196; bnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, II, 366-369; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, X, 309-314; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, I, 92-124; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, I, 22-23; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), III, 73-76; V, 259-260; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb, III, 483-484; Ahmed Zekî Safvet, Cemheretü resâʾili’l-ʿArab fî ʿuṣûri’l-ʿArabiyyeti’z-zâhire, Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-ilmiyye), I, 207, 226-232; Abdüssettâr eş-Şeyh, Aʿlâmü’l-ḥuffâẓ ve’l-muḥaddis̱în, Dımaşk-Beyrut 1417/1997, II, 115-152; Mahmûd Emîn en-Nevâvî, “Saʿd”, ME, XXVI/17-18 (1955), s. 1015-1021; İsrafil Balcı, “Hz. Ömer’in Komutan Atama Stratejisi: Sa‘d b. Ebî Vakkâs ve Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh Örneği”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 20-21, Samsun 2005, s. 171-212; K. V. Zettersteen, “Sa’d”, İA, X, 18-20; Marziyye Muhammedzâde, “Saʿd b. Ebî Vaḳḳāṣ”, DMT, IX, 157-169; G. R. Hawting, “Saʿd b. Abī Waḳḳāṣ”, EI² (İng.), VIII, 696-697.

İbrahim Hatiboğlu

# SA‘D b. HAYSEME

(سعد بن خيثمة)

Ebû Hayseme (Ebû Abdillâh) Sa‘d b. Hayseme b. el-Hâris el-Evsî (ö. 2/624)

Bedir Gazvesi’nde şehid düşen sahâbî.

Evs kabilesinin ileri gelenlerindendir. Annesi Hind bint Evs b. Adî müslüman olmuş ve Resûlullah’a biat etmişti. Sa‘d’ın Cemîle bint Ebû Âmir ile evlendiği ve ondan Abdullah adında bir oğlunun dünyaya geldiği kaydedilmektedir. İkinci Akabe Biatı’na katılan yetmiş kişilik ensar heyeti içinde yer aldı ve Evs kabilesine mensup Benî Amr b. Avf’ın temsilcisi seçildi. İslâm’a hizmetlerinden dolayı “Sa‘dü’l-hayr” lakabıyla anıldı. Hicret sırasında bekâr olan muhacirler henüz evlenmemiş olan Sa‘d’ın Kubâ’daki evinde konakladılar, bundan dolayı onun evi “beytüluzzâb” (beytüla‘zâb “bekârlar evi”) diye meşhur oldu. Hz. Hamza, Zeyd b. Hârise ve Abdullah b. Mes‘ûd gibi birçok sahâbînin Medine’ye hicret ettiğinde Sa‘d’ın evinde kaldığı, Resûlullah’ın da Kubâ’da Külsûm b. Hidm’in evinde konakladığı, onun evinin bitişiğinde yer alan Sa‘d’ın evine geçerek ashabıyla sohbet ettiği belirtilmektedir (İbn Sa‘d, I, 233). Daha sonra bu evin yanındaki arsaya Mescidi Kubâ inşa edilince kıble tarafında kalan Sa‘d’ın evinden mescide bir kapı açıldı. Resûl-i Ekrem, Sa‘d ile muhacirlerden Ebû Seleme el-Mahzûmî arasında kardeşlik bağı (muâhât) kurdu.

Sa‘d ile babası Hayseme Bedir Gazvesi’ne katılmak istediğinde Hayseme oğluna ikisinin birlikte katılmasının uygun olmayacağını, kadınlara ve çocuklara bakmak için birinin Medine’de kalması gerektiğini söyleyerek oğlundan Resûlullah ile birlikte cihada katılma hususunda babasını kendine tercih etmesini istedi. Fakat Sa‘d, “Mesele cenneti kazanma dışında bir şey olsaydı seni kendime tercih ederdim” diyerek babasının isteğini kabul etmedi. Bu durumda kimin cihada katılacağını tesbit için aralarında çekilen kurada Sa‘d kazanınca Bedir Gazvesi’ne katıldı; savaş sırasında Amr b.

Abdüved ya da Tuayme b. Adî'nin attığı bir okla şehid oldu. Babası da Uhud Gazvesi'nde şehid düştü. Resûlullah vefat ettiğinde onu yıkamak için Sa'd'ın Kubâ'daki evinde bulunan Gars adlı kuyudan su alındığı zikredilmiştir (a.g.e., II, 280). İbnü'l-Esîr, Sa'd b. Hayseme'nin Tebük Gazvesi'ne geç katılan sahâbî Ebû Hayseme el-Ensârî ile karıştırıldığını belirtmektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre2, II, 444, 456, 478, 493, 707; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 233; II,18, 280; III, 9, 44, 47, 48, 49, 118, 152, 168, 229, 230, 233, 240, 481-482, 623; VIII, 354; Halîfe b. Hayyât, eṭ-Ṭabaḳāt (Ömerî), s. 83; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, IV, 49; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), II, 588-589; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe (Bennâ), II, 346-347; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, I, 266; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), III, 55, 56.

Ayhan Tekineş

# SA‘D b. MUÂZ

(سعد بن معاذ)

Ebû Amr Sa‘d b. Muâz b. Nu‘mân el-Ensârî el-Evsî (ö. 5/627)

Ensarın önde gelenlerinden, sahâbî.

590 yılında Medine’de doğdu. Evs kabilesinin Abdüleşheloğulları kolundandır. Annesi, Hazrec kabilesinden Ümmü Sa‘d Kebşe bint Râfi‘ el-Ensâriyye’dir. Birinci Akabe Biatı’ndan (621) sonra Medineliler’i İslâm’a davet etmek için Hz. Peygamber tarafından gönderilen Mus‘ab b. Umeyr’in teklifiyle İslâmiyet’i kabul etti. Onun müslüman olması Medine’nin İslâmlaşmasında bir dönüm noktası sayılır. Medine’ye geldikten sonra Abdüleşheloğulları’ndan Es‘ad b. Zürâre’nin evine yerleşen ve davet faaliyetini buradan yürüten Mus‘ab b. Umeyr’in çalışmaları Sa‘d b. Muâz’ı rahatsız etmiş, kabilesinin önde gelenlerinden Üseyd b. Hudayr’ı ikna ederek Mus‘ab’ı Medine’den uzaklaştırmaya karar vermişti. Ancak Mus‘ab’ın güzel Kur’an okuyuşunu ve etkili konuşmalarını dinledikten sonra önce Üseyd, ardından Sa‘d müslüman olmuştu. Sa‘d İslâm’ı benimseyince hemen Abdüleşheloğulları’nın mahallesine gitti ve halkı toplayarak herkesin müslüman olmasını, kabul etmeyenlerle ilgisini keseceğini söyledi. Saygın kişiliği sebebiyle teklifi kabul edildi ve o gün Abdüleşheloğulları’nın tamamı İslâm’a girdi. Bu gelişmeler üzerine Mus‘ab b. Umeyr, Sa‘d b. Muâz’ın evine taşındı ve İslâm’a davet hizmetini buradan yürütmeye başladı. Kısa bir süre içinde Evs ve Hazrec kabilelerinin büyük bir kısmı müslüman oldu. Bu durum Hz. Peygamber’i ve Mekkeli müslümanları çok sevindirdi ve hemen hicret hazırlıklarına başlandı. Sa‘d b. Muâz ve Abdüleşheloğulları, İkinci Akabe Biatı’nda (622) verilen söze uygun olarak Medine’ye hicret eden Resûl-i Ekrem’e ve diğer muhacirlere sahip çıktığı için Resûl-i Ekrem bir konuşmasında ensarın bütün kabilelerinin üstünlüğünden bahsederken Abdüleşheloğulları’nın onların en değerli kolu olduğunu söylemiştir (Müslim, “Feżâʾilü’s-ṣaḥâbe”, 180). Muhacirlerle ensar arasında yapılan kardeşlik anlaşmasında (muâhât) Sa‘d b. Muâz, Ebû Ubeyde b. Cerrâh ile, bir rivayete göre ise Sa‘d b. Ebû Vakkās

ile kardeş ilân edildi.

Hicretten kısa bir süre sonra umre yapmak için Mekke'ye giden Sa'd müşriklerin önde gelenlerinden eski dostu Ümeyye b. Halef'e misafir oldu. Tavaf için Kâbe'ye gittiğinde Ebû Cehil, Hz. Peygamber ile müslümanları Medine'ye kabul edip barındırdıkları için onu tehdit etti. Sa'd da kendisine bir zarar verildiği takdirde Kureyş'in Şam'a giden kervanlarının tehlikeye gireceğini belirterek bu tehdide karşılık verdi. Ebû Cehil'in karşısında bu şekilde konuşamayacağını söyleyen Ümeyye'yi de yakında öldürüleceğine dair Resûl-i Ekrem'den bir söz duyduğunu haber vererek korkuttu ve Mekke'den ayrıldı (Müsned, I, 400). Resûlullah, Buvât Gazvesi'ne giderken Sa'd b. Muâz'ı Medine'de yerine vekil bıraktı. Bedir Gazvesi'nden önce Hz. Peygamber, Sa'd b. Muâz'a ensarın savaşa katılıp katılmama konusunda ne düşündüğünü sordu. Sa'd, Medineliler'in Akabe'de

verdikleri sözde durduklarını, Resûlullah'ın hiçbir emrine itiraz etmeyeceklerini söyledi. Bunun üzerine Resûl-i Ekrem savaş hazırlıklarını başlattı. Sa'd, Bedir'de çarpışmaların en kritik anlarında Hz. Peygamber'in yakınından hiç ayrılmadı. Savaştan sonra esirler konusunda yapılan istişare toplantısında onların öldürülmesi gerektiğini belirtti, ancak Resûl-i Ekrem bu görüşe katılmadı. Uhud Gazvesi'nde de Medine'nin içeriden savunulması taraftarıydı. Bu savaştan önce birkaç gece Hz. Peygamber'in kapısında nöbet tuttu ve Uhud'a giderken güvenliğini sağlamak için onun önünde yürüdü, savaş boyunca da onu koruyanlar arasında yer aldı.

Sa'd, Hendek Gazvesi'nde de (5/627) önemli görevler üstlendi. Medine'yi müslümanlarla birlikte savunacaklarına dair söz veren Benî Kurayza yahudilerinin savaş sırasında ihanet ederek düşmanla iş birliği yaptığı duyulunca Hz. Peygamber durumu incelemek ve yeni bir anlaşma yapmak üzere Sa'd b. Muâz ile birlikte dört kişilik bir heyet gönderdi. Ancak Kurayzaoğulları heyet mensuplarına hakaret etti. Resûlullah, Mekkeliler'in en güçlü ortaklarından olan Gatafân kabilesinin reisleriyle haberleşerek kuşatmayı kaldırdıkları takdirde Medine'deki hurma gelirlerinin üçte birini onlara vermeyi teklif etti. Olumlu cevap alınca Evs ve Hazrec kabilelerinin önderleri Sa'd b. Muâz ve Sa'd b. Ubâde ile görüştü. Sa'd, Cenâb-ı Hakk'ın bu konuda bir emri yoksa düşmana hurma vermekten yana olmadıklarını ve

düşmanla savaşmaktan korkmadıklarını söyleyince Resûl-i Ekrem bu düşüncesinden vazgeçip savaşa devam etti. Savaşın sonlarına doğru düşmanlar tarafından atılan bir ok Sa‘d'ın koluna isabet ederek damarlarını parçaladı. Hz. Peygamber çok kan kaybeden Sa‘d'ın tedavisiyle bizzat ilgilendi ve kendisini Mescidi Nebevî'nin yanındaki hasta çadırına nakletti; hastabakıcı olarak da Rufeyde el-Ensâriyye'yi görevlendirdi. Hendek Gazvesi'nden sonra Resûl-i Ekrem, Benî Kurayza üzerine yürüyüp kalelerini kuşattı. İslâm'a girmeyi ve şartsız teslim olmayı kabul etmeyen Benî Kurayza kabilesi muhasaranın ardından İslâm'dan önceki dönemde müttefikleri olan Sa‘d b. Muâz'ın kendileri hakkında vereceği hükme razı oldu. Bunun üzerine Benî Kurayza topraklarına götürülen Sa‘d savaşacak durumdaki erkeklerin öldürülmesi, kadın ve çocukların esir edilmesi ve mallarının müslümanlar arasında paylaştırılması yönünde karar verdi (bk. KURAYZA).

Benî Kurayza topraklarından tedavi gördüğü çadıra geri getirilen Sa‘d'ın bu sırada yarası açıldı ve bir müddet sonra otuz yedi yaşında iken kan kaybından öldü. Cenaze namazını Resûl-i Ekrem kıldırdı ve Cennetü'l-bakī‘da defnedildi. Annesi Kebşe'nin onun için söylediği ağıtı duyan Resûlullah ağıtçıların genellikle doğru söylemediğini, fakat Sa‘d'ın annesinin söylediklerinin doğru olduğunu belirtti. Hassân b. Sâbit de onun için bir mersiye kaleme aldı (İbn Hişâm, III, 282-283). Hz. Peygamber'in Sa‘d'ın vefatı münasebetiyle arşın titrediğini, cenazesine yetmiş bin meleğin katıldığını ve onun cennet ehlinden olduğunu belirttiği nakledilmiştir (Müsned, III, 234; İbn Mâce, "Muḳaddime", 11). Hadisi rivayet eden Câbir b. Abdullah'a titreyen arşın tabut olduğuna dair söylentiler bulunduğu söylenince titreyen şeyin "rahmânın arşı" olduğunu ifade etmiştir (Buhârî, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 12; Müslim, "Feżâ᾽ilü's-ṣaḥâbe", 123-125).

Sa‘d'ın soyu Amr ve Abdullah adlı oğullarıyla devam etmiştir. III. (IX.) yüzyılda Medine'de, VII. (XIII.) yüzyılda Dımaşk bölgesinde neslinden gelenlerin yaşadığı bilinmekte olup hekim, tabiat âlimi, düşünür ve şair İbnü's-Süveydî (ö. 690/1291) bunlardan biridir (DİA, XXI, 213). Eyüp Sabri Paşa, XIX. yüzyılın ikinci yarısında Sa‘d b. Muâz ve kabri hakkında bilgi verirken Cennetü'l-bakī'da Hz. Ali'nin annesi Fâtıma bint Esed'e ait olduğu söylenen türbenin aslında Sa‘d b. Muâz'ın türbesi olduğunu ileri

sürmüştür (Mir'âtü'l-Haremeyn, II, 988). 1947 tarihli bir Medine haritasında gösterilen, Mesâcid-i Seb'a bölgesinde Ömer b. Hattâb'a ait mescidin güneybatısında Sa'd b. Muâz adına inşa edilmiş mescid son yıllarda yıktırılmıştır (DİA, XXIX, 261).

Rivayetin henüz yaygınlaşmadığı erken bir dönemde öldüğü için Sa'd b. Muâz'dan fazla hadis nakledilmemiş, hadis kaynaklarında sadece bir rivayetine yer verilmiştir (Buhârî, "Menâḳıb", 25; "Meġāzî", 2). Velîd el-A'zamî Saʿd b. Muʿâẕ (bk. bibl.), İbrâhim Muhammed Abdül'âl eṣ-Ṣaḥâbiyyü'l-celîl Saʿd b. Muʿâẕ (Kahire 1972), Mahmûd Şelebî Ḥayâtü Saʿd b. Muʿâẕ (Beyrut 1408/1988) adıyla birer eser kaleme almış, İbrâhim Azvez, Ḥükmü Saʿd b. Muʿâẕ adını verdiği küçük hacimli bir kitapta (Kahire, ts. [Mektebetü nehdatü Mısr]) Benî Kurayza yahudilerinin ihanetini ve Sa'd'ın onlar hakkında verdiği hükmü hikâye üslûbuyla anlatmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 400; II, 267; III, 71, 229, 234; VI, 56, 141-142, 329, 456; Buhârî, "Ṣalât", 77; Müslim, "Cihâd", 64-68; Tirmizî, "Menâḳıb", 51; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 7, 35-36, 48-49, 55-56, 106, 208, 213-215, 294, 315-317; II, 457-459, 469, 477-478, 510-512, 525-529; İbn Hişâm, es-Sîre2, II, 435-437, 613, 615, 620-621, 628; III, 104-105, 232-233, 234, 237-238, 249-251, 262-264, 282-283; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 8, 14, 15, 37, 38, 43, 67, 73, 75, 77; III, 11, 17-18, 117, 140, 419, 420-436; Belâzürî, Ensâb, I, 271, 287, 293, 318, 328, 346-347; Taberânî, el-Muʿcemü'l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut 1405/1985, VI, 5-14; Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), III, 226-229; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), II, 602-605; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, II, 373-377; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, I, 279-297; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), III, 84-85; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, Beyrut 1404/1984, III, 417-418; Yahyâ b. Ebû Bekir el-Âmirî, er-Riyâżü'l-müsteṭâbe (nşr. M. Abdülkādir Atâ v.dğr.), Beyrut 1409/1988, s. 117-120; Mir'âtü'l-Haremeyn, II, 988; Velîd el-A'zamî, Saʿd b. Muʿâẕ, Bağdad 1384/1965, s. 18-20, 26-27, 40-42, 44, 49-53; M. Mahmûd Zeytûn, "Saʿd b.

Muʿâẕ nemûẕec min şebâbi’r-raʿîli’l-evvel”, ME, XLVIII/4 (1976), s. 469-477; K. V. Zetterstéen, “Sa’d”, İA, X, 20-21; W. Montgomery Watt, “Saʿd b. Muʿādh”, EI² (İng.), VIII, 697-698; Ali Haydar Bayat, “İbnü’s-Süveydî”, DİA, XXI, 213; Adnan Demircan, “Mesâcid-i Seb‘a”, a.e., XXIX, 261.

Mehmet Efendioğlu

# SA‘D b. REBÎ‘

(سعد بن الربيع)

Sa‘d b. er-Rebî‘ b. Amr el-Hazrecî el-Ensârî (ö. 3/625)

Uhud’da şehid düşen sahâbî.

Annesi Hz. Peygamber’e biat eden hanımlardan Hüzeyle bint Utbe’dir. Medine’de okuma yazma bilen birkaç kişiden biri olan Sa‘d, Câhiliye döneminde “kâtip” diye tanınırdı. Müslüman olduktan sonra da Resûl-i Ekrem’in kâtipleri arasında yer aldı. Nübüvvetin 11. yılının (620) hac mevsiminde Resûlullah’ın Akabe’de karşılaştığı, İslâm’ı kabul eden altı Hazrecli’den biridir. Ardından Birinci ve İkinci Akabe biatlarına katıldı. Hz. Peygamber ensarın zenginlerinden olan Sa‘d ile Abdurrahman b. Avf arasında kardeşlik bağı kurdu. Sa‘d sahip olduğu her şeyin yarısını Abdurrahman’a vermek istedi, hurma bahçelerinin işlenmesinde de kendisine yardımcı olacağını söyledi. Ancak Abdurrahman b. Avf bu teklifi kabul edemeyeceğini bildirdi ve ticaret yapmak için kendisine çarşının yolunu göstermesini istedi (Buhârî, “Menâḳıbü’l-enṣâr”, 3, 50; “Nikâḥ”, 7, 68).

Sa‘d b. Rebî‘ çok iyi bir hatip olduğu için Resûl-i Ekrem, Medine’ye gelen heyet mensuplarının yaptıkları konuşmalara cevap vermek üzere zaman zaman onu görevlendirdi. Bedir Gazvesi’ne katılan Sa‘d, Mekkeli müşriklerden Rifâa b. Ebû Rifâa

el-Mahzûmî’yi öldürdü. Uhud Gazvesi’nde savaşın şiddetlendiği ve müslümanların aleyhine döndüğü bir sırada Hz. Peygamber, Sa‘d’ı merak ederek onu bulmak üzere ensardan bir kişiyi (Zeyd b. Sâbit veya Übey b. Kâ‘b) görevlendirdi. Bu kişi Sa‘d’ı bulduğunda onun kılıç, ok ve mızrak darbeleriyle çok yara aldığını gördü ve Resûlullah’ın kendisini merak ettiğini, ona bir diyeceği olup olmadığını sordu. Sa‘d da Resûlullah’a selâmını iletmesini, cennetin kokusunu duyar gibi olduğunu, kendisini ve bütün ümmeti mükâfatlandırması için Allah’a dua ettiğini söyledi (Hâkim,

III, 222). Ensar için de Akabe biatlarında verdikleri sözü tutmalarını tavsiye ederek içlerinden tek bir kişi bile hayatta iken düşmanın Resûlullah'a ulaşıp onu öldürmesi halinde Allah katında hiçbir mazeretlerinin olamayacağını ifade etti (el-Muvaṭṭaʾ, "Cihâd", 41). Sa'd'ın şehid olduğunu öğrenen Hz. Peygamber'in, "Allah ona rahmet eylesin. Yaşarken de ölürken de Allah'a ve resulüne karşı çok samimi idi" dediği ve kıbleye dönerek, "Allahım! Sa'd'ı kendisinden razı olarak huzuruna kavuştur" şeklinde dua ettiği rivayet edilmektedir (İbn Beşküvâl, I, 189; Nevevî, s. 300-301). Sa'd'ın savaşta aldığı darbeler yüzünden tanınmaz hale geldiği, onu parmaklarından kız kardeşinin teşhis ettiği (İbn Hacer, Taʿcîlü'l-menfaʿa, s. 147), aynı gün şehid olan anne bir kardeşi Hârice b. Zeyd ile aynı kabre konulduğu da nakledilmektedir (İbn Sa'd, III, 524).

Sa'd'ın şehâdetinden kısa bir süre sonra dünyaya gelen kızı Ümmü Sa'd Cemîle'nin velâyetini Hz. Ebû Bekir üstlendi ve ona çok ilgi gösterdi. Hz. Ömer bunun sebebini sorunca Ebû Bekir onun babasının meziyetlerini hatırlatarak Sa'd'ın İslâm için yaptıklarına dikkat çekti. Sa'd'ın erkek kardeşinin Câhiliye âdetine uyarak onun mirasına el koyup çocuklarına ve hanımlarına hiçbir şey vermemesi üzerine Sa'd'ın eşi Amre bint Hazm iki kızıyla birlikte Resûlullah'a gelerek durumu anlattı. Bunun üzerine miras âyeti nâzil oldu (en-Nisâ 4/11). Hz. Peygamber de Sa'd'ın kardeşini çağırarak hak sahiplerine haklarını geri vermesini emretti (Müsned, III, 352; İbn Mâce, "Ferâʾiż", 2; Tirmizî, "Ferâʾiż", 3). Bu sebeple Sa'd'ın kızlarının İslâm'da babalarının mirasından pay alan ilk kız çocukları olduğu belirtilmektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 511; III, 190, 204, 271, 352, 374; İbn Hişâm, es-Sîre, II, 86, 101, 122, 140, 151, 348, 369; III, 100-101, 132; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 125-126, 522-524, 612; VIII, 359, 363-364, 477; İbn Ebû Hâtim, Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm (nşr. Es'ad Muhammed et-Tayyib), Mekke 1417/1997, III, 881; Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), III, 221, 222, 348, 702; IV, 370, 380; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, II, 34, 589-591; İbn Beşküvâl, Ġavâmiżü'l-esmâʾi'l-

mübheme (nşr. İzzeddin Ali es-Seyyid - M. Kemâleddin İzzeddin), Beyrut 1407/1987, I, 188-189; Nevevî, Tehẕîbü'l-esmâ˒ ve'l-luġāt (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1426/2005, s. 300-301; Zehebî, A˓lâmü'n-nübelâ˒, I, 318-320; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 58-59; VIII, 217; a.mlf., Ta˓cîlü'l-menfa˓a (nşr. İkrâmullah İmdâdü'l-Hak), Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Irâkī), s. 147; M. Mustafa el-A'zamî, Küttâbü'n-nebî, Riyad 1401/1981, s. 68-69; Wensinck, el-Mu˓cem, VIII, 97.

Salih Karacabey

# SÂD SÛRESİ

(سورة ص)

Kur'ân-ı Kerîm'in otuz sekizinci sûresi.

Adını ilk kelimesi olan sâd harfinden alır. Hz. Dâvûd'dan bahsettiği için Dâvûd sûresi diye de anılmıştır (Elmalılı, V, 4081). Mekke döneminde nâzil olmuş, Medenî olduğu görüşü ise isabetli bulunmamıştır (Âlûsî, XXIII, 214). Rivayetlere göre, sûrenin ilk yedi sekiz âyeti şu münasebetle inmiştir: Şirk inancının reddine dair âyetlerden rahatsız olan müşrikler Ebû Cehil başkanlığında Ebû Tâlib'e müracaat etmiş ve yeğeni Hz. Muhammed'i bu faaliyetten menetmesini istemişti. Ebû Tâlib durumu Resûlullah'a bildirince o kendilerinden "Allah'tan başka tanrı yoktur" demeleri dışında bir şey istemediğini ifade etti. Bunun üzerine Kureyşliler, "Bu kadar tanrıyı bir Tanrı'ya mı indirmiş, ne tuhaf şey!" diyerek ayrıldılar (Müsned, I, 227-228; a.e. [Arnaût], III, 458-459; Tirmizî, "Tefsîr", 38/1; Taberî, XXIII, 149-150; Vâhidî, s. 284). Belirtilen kaynakların çoğu, bu olayın Ebû Tâlib'in ölüm hastalığı sırasında vuku bulduğunu kaydetmektedir, buna göre sûrenin nüzûlü nübüvvetin 10. yılına rastlar. Halbuki siyer kaynakları olayın nübüvvetin 5 veya 6. yılında meydana geldiğini kaydeder. Nitekim Vâhidînin başka bir yerde, belirttiğine göre bazı müfessirler söz konusu olayın Hz. Ömer'in müslüman olması üzerine meydana geldiği kanaatindedir (Esbâbü'n-nüzûl, s. 284-285; krş. Kurtubî, XV, 99). Sâd sûresinin Kamer sûresinden sonra nâzil olduğu rivayeti de bunu desteklemektedir. Seksen sekiz âyet olan Sâd sûresinin fâsılası" ب، ج، د، ر، ص، ط، ق، ل، م، ن" harfleridir.

Sûre İslâm inancının üç esasını teşkil eden tevhid, nübüvvet ve âhiret ilkeleri ekseninde hidayete davet konularını ele alır. Sûrede gerçeklere karşı direnenler, bunlara verilen cevaplar, hak-bâtıl mücadelesine ait kıssalar, uyarıcı âhiret sahneleri ve İslâmiyet'in gelecekteki zaferinden söz edilir. Sâd sûresinin ilk bölümü, insana kendi değerini hatırlatıp öğüt vermeyi amaçlayan Kur'an'ın önemine dikkat çekerek başlar. Boş bir gurura kapılan ve gerçekleri reddetmeyi âdet edinen inkârcıların kendilerini uyaran Allah

elçisini sihirbaz ve yalancı diye niteledikleri, bunca tanrının bir tek Tanrı olduğunu söylemesinin işitilmemiş bir iddiadan ibaret olduğunu ileri sürdükleri belirtilir; Kur'an'ın kendilerinden olan birine değil Muhammed'e gelebileceğine ihtimal vermedikleri haber verilir. Daha sonra inkârcıların ilâhî kudret, irade ve hikmete müdahale niteliği taşıyan bu tutumu eleştirilir. Ardından peygamberlerine karşı benzer tepkiler gösteren geçmiş milletlerin mahvedilip tarih sahnesinden silindiği bildirilir. Resûl-i Ekrem'den inatçı inkârcıların söylediklerini sabırla karşılaması istenir. Hz. Dâvûd ile oğlu Süleyman'ın mazhar kılındığı nübüvvet derecesinin yanı sıra bir nevi imtihana tâbi tutuldukları dünya nimetlerinden örnekler verilir ve her ikisinin bu imtihanda başarılı olup Allah nezdinde yüksek bir makam elde ettikleri belirtilir. Hz. Eyyûb'dan, Hz. İbrâhim, İshak, Ya'kūb, İsmâil, Elyesa' ve Zülkifl'den söz edilir. Evrenin amaçsız yaratılmadığı, yeryüzünde bozgunculuk yapan ve günaha batanların mümin, salih ve takvâ sahibi kimselerle Allah nezdinde bir tutulmayacağı bildirilir. Kur'ân-ı Kerîm'in dikkatle okunup anlaşılması ve ders alınması için Resûlullah'a indirildiği ifade edilir (âyet 1-48).

Sûrenin ikinci bölümünde Kur'an'ın ve bu sûrede zikredilen hususların birer ibret,

öğüt ve uyarı vesilesi teşkil ettiği vurgulanır. Allah'a, resulüne ve müminlere karşı saygılı olan kimselerin (krş. en-Nisâ 4/115) varacakları cennetin tasviri yapılır; ardından sınırı aşanların cehennemdeki durumuna ve dünyada azdıranlarla azanların cehennemdeki karşılıklı suçlamalarına temas edilir. Resûl-i Ekrem'e kendisinin uyarı ile görevli Allah elçisi olduğunu, karşı konulamaz güç sahibi ve evrendeki her şeyin rabbi tek Allah'tan başka tanrı bulunmadığını söylemesi ve bunun (vahiyle bildirilenlerin) çok önemlli bilgiler olduğunu haber vermesi emredilir (âyet 49-70). Üçüncü bölümde beşer türünün atası Hz. Âdem'in yaratılışı ve İblîs'in bu türe karşı olan tavrı ayrıntılı biçimde konu edinilmiştir. Bölüm, Hz. Peygamber'in nübüvvet görevine karşılık herhangi bir ücret istemediğini ve kendiliğinden bir şey önermediğini bildirmesi istenerek ve Kur'an'ın bütün insanlığa yönelik ilâhî bir mesaj olup verdiği bilgilerin gerçekliğinin bir süre sonra anlaşılacağı vurgulanarak sona erer (âyet 71-88). Hz. Muhammed'in nübüvvetine Mekke ileri gelenlerinin karşı çıktığı ve müslümanlara yaptıkları eziyeti arttırmaya başladıkları dönemde nâzil

olan Sâd sûresinde yumuşak bir üslûpla uyarılara devam edilmiş, geçmişten örnekler verilmiş, ilâhî dinin hak olduğunun yakın bir gelecekte bilineceğine dikkat çekilmiştir.

Hz. Peygamber kendisine daha önceki üç ilâhî kitaptan da fazlasının verildiğini açıklarken, Sâd sûresinin İncil'e karşılık verilen sûrelerden (mesânî) olduğunu belirttiği rivayet edilir (Müsned, IV, 107; İbrâhim Ali, s. 224-225). Bazı tefsir kitaplarında hadis olarak zikredilen, "Sâd sûresini okuyan kimseye Cenâb-ı Hakk'ın Hz. Dâvûd'un emrine verdiği her bir dağın ağırlığının on katı sevap verilir ve Allah tarafından küçük veya büyük günah üzerine ısrar etmekten korunur" anlamındaki sözün (Zemahşerî, V, 285; Beyzâvî, IV, 25) asılsız olduğu kaydedilmiştir (Zemahşerî, I, 684-685; Muhammed et-Trablusî, II, 720). Muhammed Abdülhâfız İbrâhim Buġyetü'l-fuʾâd fî tefsîri sûreti Ṣâd (Kahire 1411/1990) ve Ahmed Hüseyin Ali Maʿtûk Sebîlü'r-reşâd fî tefsîri sûreti Ṣâd (Kahire 1411/1991) adlı eserlerinde sûrenin müstakil tefsirini yapmışlardır. Anthony H. Johns, bu sûrenin Hz. Süleyman'a verilen atlardan bahseden âyetleri (30-33) hakkında kaleme aldığı makalesinde Kur'an kıssalarının müslümanların dinî tasavvurunda önemli bir yere sahip bulunduğunu, ancak müfessirlerin bu kıssaların ayrıntılarını yahudi geleneğinden aldıkları rivayetlerle tamamladıklarını iddia etmiştir ("Solomon and the Horses: The Theology and Exegesis of a Koranic Story, Sura 38 [Sad]: 30-33", MIDEO, XXIII [1997], s. 259-282).

## BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 227-228; IV, 107; a.e. (Arnaût), III, 458-459; Tirmizî, "Tefsîr", 38/1; İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 266; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, XXIII, 149-150; Vâhidî, Esbâbü'n-nüzûl (nşr. Eymen Sâlih Şaʿbân), Kahire 1424/2003, s. 284-285; Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Riyad 1418/1998, I, 684-685; V, 285; Kurtubî, el-Câmiʿ, Beyrut 1408/1988, XV, 99; Beyzâvî, Envârü't-tenzîl, Beyrut 1410/1990, IV, 25; İbn Kesîr, es-Sîre, I, 463-464; Muhammed et-Trablusî, el-Keşfü'l-ilâhî (nşr. M. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Mekke

1408/1987, II, 720; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, Beyrut 1421/2000, XXIII, 214; Elmalılı, Hak Dini, V, 4081; İbrâhim Ali es-Seyyid Ali Îsâ, Feżâʾilü süveri'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Kahire 1421/2001, s. 224-225; Seyyid M. Hüseynî - Mahbûbe Müezzin, "Sûre-i Ṣâd", DMT, IX, 371-372.

Bekir Topaloğlu

# SA‘D b. UBÂDE

(سعد بن عبادة)

Ebû Sâbit (Ebû Kays) Sa‘d b. Ubâde b. Düleym b. Hârise el-Ensârî (ö. 14/635 [?])

Ensarın önde gelenlerinden, sahâbî.

Hazrec kabilesinin kollarından Sâideoğulları’nın reisi olup yüzme ve iyi ok atma becerilerinin yanında okuma yazma bildiği için “kâmil” denilen kişilerdendi. İslâmiyet’i kabul eden ilk Medineliler’den biridir. İkinci Akabe Biatı’na katıldı ve Resûl-i Ekrem’in seçtiği on iki nakib arasında yer aldı. Biata iştirak edenler gizlice Medine’ye dönerken kendilerini takip eden Kureyşliler onu yakalayarak Mekke’ye götürdüler. Sa‘d, ancak Mut‘im b. Adî (veya Cübeyr b. Mut‘im) ve Hâris b. Ümeyye gibi önde gelen Mekkeli dostlarının araya girmesiyle ellerinden kurtulup Medine’ye dönebildi (İbn Sa‘d, I, 223; Taberî, II, 367). Hazrec’in de ileri gelenlerinden olan ve kabile içerisinde İslâmiyet’in yayılmasında önemli rol oynayan Sa‘d hicretten sonra Hz. Peygamber’in yakın çevresinde bulundu ve önemli görevler üstlendi. Resûl-i Ekrem’in vekili sıfatıyla Medine’de kaldığı Ebvâ, 300 kişilik askerî birlikle Medine’yi korumakla görevlendirildiği Gābe ve rahatsızlığı sebebiyle katılamadığı Bedir hariç bütün gazvelere iştirak etti. Bu arada ensarın sancaktarlığını, Evs ve Hazrec’e ayrı sancak verildiği zaman ise Hazrec’in sancaktarlığını yaptı. Hazrec’i Bedir Gazvesi’ne hazırladığı ve yirmi deveyle destekte bulunduğu, bunu dikkate alan Hz. Peygamber’in kendisine ganimetten pay verdiği rivayet edilmektedir.

İslâm’dan önce Menât’a kurban edilmek üzere her yıl on deve gönderen Sa‘d, müslüman olduktan sonra hemen her savaşta ordu için deve ve malzeme tedarik etti, muhacirleri devamlı gözeterek onlara evini açtı ve Suffe ehlini doyuranlar arasında yer aldı. Sa‘d’ın Benî Kurayza Gazvesi’nde ordunun yiyecek ihtiyacını karşıladığı ve Benî Nadîr’in Medine’den sürülmesinin ardından ele geçirilen ganimetin tamamının ihtiyaç sahibi muhacirlere verilmesinde önemli rol oynadığı bilinmektedir.

Sa‘d, Resûl-i Ekrem’in istişarede bulunduğu ve görüşlerine değer verdiği birkaç sahâbîden biridir. Hz. Peygamber, Uhud Gazvesi’nde yaralandığında muhafızlarından olan Sa‘d’ın yardımıyla Medine’ye dönmüştür. Resûlullah çeşitli vesilelerle onun evine gider ve ailesine dua ederdi. Annesi Amre bint Mes‘ûd’un vefatında da evine gitmiş ve Sa‘d kendisine annesi için ne yapması gerektiğini sorunca yapacağı en hayırlı işin insanlara su temin etmek olduğunu söylemişti; Sa‘d da annesinin adına bir kuyu kazdırmıştı (Ebû Dâvûd, “Zekât”, 41).

Münafıkların lideri Abdullah b. Übey b. Selûl’den sonra Hazrec’in en yetkili adamı olan Sa‘d zaman zaman Evs’in reisi Sa‘d b.

Muâz ile ihtilâfa düşer ve onunla tartışırdı. Hz. Peygamber’in İfk Hadisesi’nden sonra Mescidi Nebevî’de konuyu halka açarak dedikodulardan kurtarılmasını istediği sırada aralarında başlayan tartışma her iki kabileye de yayıldı ve Sa‘d’ın Abdullah b. Übeyy’i savunması hoş karşılanmadı. Sa‘d b. Ubâde, Sa‘d b. Muâz’ın vefatı (5/627) ve İbn Übeyy’in İfk Hadisesi sebebiyle kabilesi tarafından dışlanması neticesinde ensar arasında ön plana çıktı ve toplantılarda onları temsil etti. Resûl-i Ekrem’in vefat ettiği gün Evs ve Hazrec ileri gelenleri Sakīfetü Benî Sâide’de toplanarak Sa‘d b. Ubâde’ye biat etmeye karar vermişlerdi. Fakat bu gelişmeden haberdar olan Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Ebû Ubeyde b. Cerrâh’ın toplantıya katılmasıyla durum değişti ve Hz. Ebû Bekir’e biat edildi. Sa‘d b. Ubâde, Hz. Ebû Bekir’e ve Sakīfetü Benî Sâide’de kendisi hakkında ağır sözler söyleyen Hz. Ömer’e biat etmedi, ancak aleyhlerinde herhangi bir faaliyette bulunmadı. Hz. Ömer’in hilâfetinin başlarında onunla yaptığı bir tartışmadan sonra da Medine’den ayrılıp Dımaşk civarındaki Havran’a yerleşti; 14 (635) veya 15 (636) yılında orada vefat etti; kabri Dımaşk Gotası’ndaki

Menîha’dadır (Yâkūt, V, 217). Hz. Ebû Bekir ve Ömer’e biat etmediği için Kureyşliler tarafından öldürüldüğü rivayeti (Muhammed Hıdır Hüseyin, s. 156-157) doğru değildir. Ensardan erken dönemde Kur’ân-ı Kerîm’i ezberleyen altı kişiden biri olan Sa‘d b. Ubâde (Abdülhay el-Kettânî, I, 186) on kadar hadis rivayet etmiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, tür.yer.; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 223; III, 613-617; VII, 389-391; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 110, 259; Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvân), s. 459; a.mlf., Ensâbü’l-eşrâf (nşr. Mahmûd Firdevs el-Azm), Dımaşk 1996-2004, I-XXV, tür.yer.; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), II, 367; III, 206; ayrıca bk. İndeks; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, V, 217; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; a.mlf., Üsdü’l-ġābe (Bennâ), II, 356; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), III, 65-67; L. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1924-27, II, 361; IV, 160, 209, 219, 222; VIII, 61, 63; Muhammed Hıdır Hüseyin, Naḳdü kitâbin fi’ş-şiʿri’l-Câhilî (nşr. Ali Rızâ et-Tûnisî), [baskı yeri yok] 1977 (el-Matbaatü’t-Tûnisiyye), s. 156-158; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye (Özel), I, 186, 486, 534, 561; Seyyid Hasan Kurûn, “Zaʿîmü’l-enṣâr beyne’l-iḫtiyâr ve’l-iḫtibâr”, ME, L/6 (1978), s. 1299-1309; Muhammed Muhammed Zeytûn, “Saʿd b. ʿUbâde beyne’l-ḥaḳīḳa ve’l-üsṭûra”, a.e., XXXVIII/6 (1967), s. 590-596; K. V. Zetterstéen, “Sa’d”, İA, X, 21-22; W. Montgomery Watt, “Saʿd b. ʿUbāda”, EI² (İng.), VIII, 698.

Mehmet Azimli

# SA‘D ZAĞLÛL

(سعد زغلول)

Sa‘d (Sa‘dullāh) Bâşâ b. İbrâhîm Zağlûl (1857-1927)

Mısırlı devlet adamı.

Garbiye vilâyetinin Fûh (Fuvve) kasabasına bağlı İbyâne köyünde doğdu. Zegālile sülâlesine mensup olan babası köyün reisiydi. Altı yaşındayken babasını kaybeden Sa‘d’ın eğitimiyle başlangıçta ağabeyi Şinnâvî ilgilendi. Öğrenimine daha sonra Desûk’ta devam etti. 1871 veya 1873’te Kahire’ye giderek Ezher’e kaydoldu. Burada okuduğu yıllarda Cemâleddîn-i Efgānî’nin özel derslerine katıldı. Mısır’ın resmî gazetesi el-Veḳāʾiʿu’l-Mıṣriyye’nin editörlüğünü yapan Muhammed Abduh’la bu dönemde tanıştı. Gazetede çalışmaya başlayınca Ezher’deki eğitimini bıraktı (1880). 1882’de Cîze Mahkemesi’ne memur olarak tayin edildi. Ardından İngilizler’in Mısır’ı işgal etmesine karşı çıkan Urâbî Paşa hareketine katılmak üzere görevinden ayrıldı. Haziran 1883’te İngilizler tarafından örgüt üyesi olduğu suçlamasıyla tutuklandı. Dört ay sonra serbest bırakılınca Abduh’un tavsiyesiyle Cîze mahkemesindeki görevine döndü. Abduh sayesinde Kahire’nin kültür ortamında çok sayıda gazeteci, yazar ve siyasetçiyle tanışma imkânı buldu. 1892’de İstînaf Mahkemesi’ne kadı, ardından müsteşar olarak tayin edildi. 1892-1897 yılları arasında dil ve hukuk eğitimi amacıyla defalarca Avrupa’ya gidip geldi ve Paris Üniversitesi’nden hukuk diploması aldı. 1896’da Başbakan Mustafa Fehmî’nin kızı Safiye ile evlendi. Başbakanın XIX. yüzyılın başlarında Cezayir’den Mısır’a göç eden Türk ailelerinden birine mensup olması, Sa‘d Zağlûl’ün Mısır’ın seçkin tabakasını teşkil eden bu çevrelerde de kabul görmesini sağladı.

İngiliz işgali altındaki Mısır’ın siyasî hayatında hareketli yılların yaşandığı 1905-1906 yıllarında Mustafa Kâmil Paşa’nın liderliğindeki el-Hareketü’l-vataniyye’nin düzenlediği protesto mitingleri bütün ülkeye yayıldı. 12 Ekim 1906’da hareketin üyeleri Sa‘d Zağlûl’ün evinde toplandılar. Bu toplantıda işgalci güçlerle iş birliği yapılabileceğini savunan Sa‘d Zağlûl hareketten

ayrıldı ve kısa bir süre sonra olayları yatıştırmak amacıyla hükümeti Mısırlılar'dan oluşturma kararı alan Lord Cromer tarafından Eğitim bakanlığına tayin edildi. Sa'd, 1907'de kurulan ve büyük toprak sahipleri tarafından desteklenen Hizbü'l-ümme adlı siyasî partinin kurucuları arasında yer aldı. 1908'de Butrus Gālî'nin başkanlığında oluşturulan hükümette Eğitim bakanı olarak görevinde kaldı. Bakanlığı sırasında okullarda Arapça'nın tekrar öğrenim dili haline getirilmesi, okul müfettişi olarak Mısırlılar'ın görevlendirilmesi, bakanlığa bağlı Medresetü'l-kazâi'ş-şer'î, Mısır (Kahire) Üniversitesi, sanat ve ziraat okulları ile orta ve yüksek dereceli eğitim kurumlarının açılması gibi hizmetleri gerçekleştirdi. 1910'da Muhammed Said Paşa tarafından kurulan hükümette Adalet bakanı oldu. Bu dönemde yabancıların Süveyş Kanalı imtiyazlarının uzatılması, basın hürriyetinin kısıtlanması ve çok sayıda gazetecinin özel mahkemelerde yargılanmasının onaylanması gibi Mısırlılar'ın tepkisini çeken kararlara imza attı. Ayrıca el-Hizbü'l-vatanî lideri Muhammed Ferîd'in hapse atılmasını ve sürgüne yollanmasını onayladı. Hidiv II. Abbas Hilmi ile anlaşmazlığa düşerek Mart 1912'de Adalet bakanlığından istifa etti. Bu olayın ardından İngiliz yönetiminden uzaklaştı. İngiltere'nin Temmuz 1913'te Mısır'da iki meclisli sistemi ilga ederek yerine sadece yasama işlerini yerine getirecek bir meclisin oluşturulmasını kararlaştırmasından sonra bu meclisin sözcüsü oldu.

I. Dünya Savaşı'nın başlamasının ardından İngiltere'nin Mısır'da işgal şartlarını ağırlaştırması ve Osmanlı Devleti'nin Mısır'daki bütün hükümranlık haklarını kaldırdığını ilân etmesi üzerine diğer pek çok siyasetçi gibi İngiliz işgaline karşı açıkça tavır alan Sa'd Zağlûl bu dönemde işgal karşıtlarının gayri resmî sözcüsü durumuna geldi. Osmanlı Devleti'nin mağlûp devletler safında katılacağı Paris Barış Konferansı'nda Mısır halkının da bir heyetle temsil edilmesi gerektiğini savunarak arkadaşları Ali Şa'râvî ve Abdülazîz Fehmî ile birlikte Mısır yüksek komiseri Sir Reginald Wingate nezdinde girişimlerde bulundu. Zağlûl başkanlığında çoğu eski Cem'iyyetü't-teşrîiyye üyesi yaklaşık on beş kişilik bir heyet oluşturuldu. Ancak İngiltere bunu kabul etmeyeceğini bildirdi. Bunun üzerine Zağlûl ve arkadaşları Mısır'ın tam bağımsızlığını kazanması için bir hareket başlattılar. İngiltere, Mısır delegasyonunun Paris'e gitmesine izin vermemekte ısrar edince Başbakan Hüseyin Rüşdî ve kabine üyesi Adlî Yeken (Yeğen) istifa etti. Ardından Zağlûl ve dört arkadaşı

tutuklanarak Malta’ya sürgüne gönderildi (8 Mart 1919). Bu olay bütün Mısır’da tepkiyle karşılandı. Kahire başta olmak üzere Mansûre, Feyyûm, İskenderiye, Tanta ve Demenhûr gibi şehirlerde gösteriler düzenlendi. Mısır tarihine 1919 Devrimi olarak geçen bu ayaklanmalarda büyük çapta maddî hasar meydana geldi, çok sayıda kişi hayatını kaybetti. Zağlûl’ün eşi de bu gösterilerde etkin rol oynadı, daha sonra bu faaliyetlerinden dolayı kendisine “ümmü’l-Mısriyyîn” lakabı verildi. Olayların giderek tırmanması üzerine İngiliz hükümeti Lord Allenby’yi özel yüksek komiser olarak Mısır’a gönderdi. 7 Nisan 1919’da serbest bırakılıp Paris’e gitmelerine izin verilen Zağlûl ve arkadaşları Mısır’dan gelen diğer arkadaşlarıyla birlikte Versailles Sarayı’nda başlayan barış konferansına katılmak istedilerse de bu talepleri yine kabul edilmedi. Zağlûl burada çok sayıda Avrupalı siyasetçiyle temaslarda bulunduktan sonra İngiliz

yetkililerle görüşmek üzere Londra’ya gitti (Haziran 1920).

4 Nisan 1921’de Mısır’a dönmesinin ardından İngiliz yetkililerin uyarılarına rağmen Mısır’ın tam bağımsızlığını kazanması yönündeki faaliyetlerine devam eden Sa‘d Zağlûl, 23 Aralık 1921’de beş arkadaşıyla birlikte tutuklanarak Aden’e sürüldü. Ardından arkadaşlarından ayrılıp Hint Okyanusu’ndaki Seychelles adalarına, Eylül 1922’de Cebelitârık’a gönderildi. Nisan 1923’te serbest bırakılınca Fransa’ya gitti. 17 Eylül 1923’te Mısır’a döndüğünde ülkede önemli değişiklikler olmuş, İngiliz hükümeti 28 Şubat 1922’de Mısır’ı bağımsız devlet ilân etmiş, 15 Mart’ta Ahmed Fuâd’a melik unvanı verilmişti. Zağlûl, siyasî bir partiye dönüşen Vefd’in lideri olarak birkaç ay sonra yapılması kararlaştırılan seçim için hazırlıklara başladı. Ocak 1924’teki seçimlerde Vefd Partisi oyların % 90’ını aldı ve hükümeti kurma görevi Zağlûl’e verildi. Zağlûl başbakan olduktan sonra öncelikle İngiltere ve Mısır arasında çözümlenmemiş olan Sudan ve Süveyş Kanalı meselelerini gündeme getirdi. Sudan’ın Mısır topraklarına katılmasını istedi. Temmuz 1924’te İskenderiye’de kendisine karşı düzenlenen bir suikasttan yaralı olarak kurtuldu. Halledilmemiş konularda görüşme yapmak için Ekim 1924’te Londra’ya gittiyse de bir sonuç alamadı. 19 Kasım 1924’te İngiltere’nin Sudan genel valisi Sirdar Sir Lee Stack’ın Kahire’de öldürülmesi bir krize yol açtı. Yüksek komiser Lord Allenby olaydan hükümetin sorumlu olduğunu belirterek İngiltere’nin ağır şartlar içeren yedi maddelik ültimatomunu hükümete iletti. İngiltere’nin

taleplerinin ancak bir kısmının yerine getirilebileceğini bildiren Zağlûl 24 Kasım 1924’te istifa etti, ardından meclis tatil edildi.

24 Şubat 1925’te yapılan seçimlerden Vefd en güçlü parti olarak çıktıysa da hükümeti kuracak çoğunluğa ulaşamadı. Zağlûl Mart 1925’te meclis başkanı seçildi. Kral Fuâd bir süre sonra meclisi lağvedip ülkeyi yaklaşık bir yıl tek başına yönetti. Lord Allenby’nin yerine tayin edilen İngiliz yüksek komiseri Lord Lloyd’un baskısıyla 1926 Martında tekrar seçim yapıldı. Zağlûl, sağlık durumu bozulduğundan seçimlerden önce hükümetin başına geçmeyeceğini bildirdi. Seçimden Vefd yine birinci parti olarak çıktı ve Zağlûl meclis başkanı seçildi. 23 Ağustos 1927’de Kahire’de vefat eden Sa‘d Zağlûl devlet töreniyle İmam Şâfiî Kabristanı’na defnedildi; naaşı 19 Haziran 1936’da özel olarak yaptırılan anıtmezara nakledildi.

Mısır siyasî hayatına damgasını vuran Sa‘d Zağlûl’ün görüşleri ve siyasî kariyerinin şekillenmesindeki en önemli faktör Mısır’ın İngiltere tarafından işgal edilmesidir. Onun İngilizler’le ilişkilerini I. Dünya Savaşı’nın başladığı yıllara kadar olan “iş birlikçi” dönemle savaş sonrası Mısır’ın tam bağımsızlığı için çalıştığı dönem olmak üzere iki devrede ele almak gerekir. Sa‘d Zağlûl’ün Mısır tarihi açısından asıl önemi I. Dünya Savaşı sonrasında üstlendiği roldür. Mısır’ı temsilen Paris Konferansı’na katılmak için oluşturduğu heyet daha sonra bir halk hareketine dönüşerek İngilizler’e karşı bir ayaklanma başlatmış, bu ayaklanma Mısır’ın bağımsızlığına giden yolda bir dönüm noktası olmuştur. 1924’te iktidara geldikten sonra Mısır’ın tam bağımsızlığını kazanması için büyük çaba göstermiş, kralın yetkilerinin sınırlandırıldığı anayasal bir sistemi savunmuştur. Başbakanlığı sırasında Türkiye’de hilâfetin kaldırılmasının ardından Mısır’da ortaya çıkan hilâfet hareketine karşı çıkmış, özellikle Kral Fuâd’ın halife olma arzusunu benimsemeyip bu konuda hükümetteki yetkilerini kullanmaktan çekinmemiştir. Zağlûl’ün Kevkebü’ş-şark adlı Fransız eğilimli mason locasına mensup olduğu kaydedilmektedir (Karim Wissa, XVI/2 [1989], s. 157). Mısır’da çok sayıda yapı ve cadde onun adını taşımakta, günümüzde evi müze olarak kullanılmaktadır.

Sa‘d Zağlûl’ün Eğitim bakanı olduğu 1906 yılından ölümüne kadar tuttuğu günlükler Abdülazîm Ramazan tarafından yayımlanmış (bk. bibl.), günlüklerin 1907-1919 yıllarını içeren kısmı üzerine Inge Ammering bir

doktora çalışması hazırlamıştır (Sa‘d Zağlûl und seine Tagebücher: Selbstbild eines aegyptischen Politikers zu Beginn des 20. Jahrhunderts, 2004, Bern Üniversitesi). Çeşitli vesilelerle yaptığı konuşmalar Ahmed Nesîb es-Sükkerî (Kahire 1923), Mahmûd Kâmil Fuâd (Kahire 1924, 1927) ve Muhammed İbrâhim el-Cezîrî (Kahire 1927, tıpkıbasım 1991) tarafından derlenip yayımlanmıştır. Zağlûl gençlik yıllarında Şâfiî fıkhına dair küçük bir kitap hazırlamış (Kahire, ts. [1878]), ayrıca Muhammed Abduh’la birlikte çalıştığı sırada çeşitli dergilerde makaleleri çıkmıştır. Ancak bunları kendisinin mi telif ettiği yoksa Abduh tarafından kaleme alınan yazıları mı tashih ettiği açık değildir (EI2 [İng.], VIII, 701). Zağlûl’ün hayatına dair çok sayıda eser kaleme alınmış (bk. bibl.), XX. yüzyıl Mısır siyasî tarihiyle ilgili eserlerde de faaliyetlerine geniş biçimde yer verilmiştir. Zağlûl için çok sayıda şiir yazılmış, bunların bir kısmı İbrâhim Uveys tarafından neşredilmiştir (Dümûʿu’ş-şuʿarâʾ ʿale’r-râḥili’l-kerîm faḳīdi’l-vaṭan ve zaʿîmi’ş-şarḳ Saʿd Zaġlûl Bâşâ, Mısır 1928).

## BİBLİYOGRAFYA

Sa‘d Zağlûl, Müẕekkirâtü Saʿd Zaġlûl (nşr. Abdülazîm Ramazan), Kahire 1987-98, I-IX; Muhammed Enîs, Dirâsât fî ves̱âʾiḳi s̱evre 1919, cüzʾ 1: el-Mürâselâtü’s-sırriyye beyne Saʿd Zaġlûl ve ʿAbdirraḥman Fehmî, Kahire 1963; Abdülhâliḳ Muhammed Lâşîn, Saʿd Zaġlûl: Devruhû fi’s-siyâseti’l-Mıṣriyye ḥattâ sene 1914, Kahire 1971; R. Y. Smith, The Making of an Egyptian Nationalist: The Political Career of Saad Zaghlul Pasha Prior to 1919 (doktora tezi, 1972), Ohio State University; Mustafa Emîn, Kitâbü’l-Memnûʿ: Esrâru s̱evre 1919, Kahire 1974-75, I-II; Abduh Hasan ez-Zeyyât, Saʿd Zaġlûl min aḳżıyyetih, Beyrut 1974; Rif‘at Saîd, Saʿd Zaġlûl beyne’l-yemîn ve’l-yesâr, Beyrut 1976; M. Deeb, Party Politics in Egypt: The Wafd and Its Rivals, 1919-1939, London 1979; Âmâl Sübkî, Saʿd Zaġlûl ve’l-kifâḥ es-sırrî 1919-1952, Kahire 1982; J. J. Terry, The Wafd 1919-1952: Cornerstone of Egyptian Political Power, London 1982; Hüseyin Fevzî en-Neccâr, Saʿd Zaġlûl: ez-Ziʿâme ve’z-zaʿîm, Kahire 1986; Abdurrahman er-Râfiî, S̱evre 1919: Târîḫu Mıṣri’l-ḳavmî min sene 1914 ilâ sene 1921, Kahire 1407/1987; Abbas Mahmûd el-Akkād, Saʿd Zaġlûl: Zaʿîmü’s̱-s̱evre,

Kahire 1988; Ceres Wissa-Wassef, “Saad Zaghloul et la lutte pour l’indépendance et la démocratie en Egypte”, Les Africains (ed. Ch. A. Julien), Paris 1990, VI, 291-319; Necîb Tevfîk, ez-Zaʿîmü’l-ḫâlid: Saʿd Zaġlûl Bâşâ, Kahire 1996; Reşâd Kâmil, el-Hânim ve’z-zaʿîm, el-ḥub ve’ṣ-ṣevre: Mişvâru ḥayâti Saʿd Zaġlûl ve ümmi’l-Mıṣriyyîn, Kahire 1997; E. Kedourie, The Chatham House Version and Other Middle Eastern Studies, Chicago 2004, s. 82-159; C. W. R. Long, British Pro-Consuls in Egypt, 1914-1929: The Challenge of Nationalism, New York-London 2005, bk. İndeks; Emîl Fehmî Hannâ Şenûde, Saʿd Zaġlûl: Nâẓırü’l-maʿârif, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü’l-fikri’l-Arabî); Karim Wissa, “Freemasonry in Egypt 1798-1921: A Study in Cultural and Political Encounters”, BSMES, XVI/2 (1989), s. 143-161; R. Schulze, “Saʿd b. Ibrāhīm Zaghlūl”, EI² (İng.), VIII, 698-701.

Hilal Görgün

# SÂDÂBÂD

(سعدآباد)

İstanbul'da Haliç'e akan Kâğıthane deresinin kenarında XVIII. yüzyılın ilk yarısında tanzim edilen saray, köşk, kasır ve bahçeler topluluğu.

Kâğıthane deresinin iki tarafında yer alan ve "uğurlu, mâmur yer" anlamına gelen Sa'dâbâd, Ahmed Refik tarafından "Lâle Devri" olarak adlandırılan bir dönemin en başta gelen eğlence ve gezinti yeridir. Kâğıthane deresi vadisi Kanûnî Sultan Süleyman döneminden itibaren İstanbul halkının önemli eğlence ve mesire mekânlardan

biriydi. Evliya Çelebi, kuyumcu ve saraç esnafının burada çadırlarını kurarak hem eğlendiklerini hem görüşmeler yaptıklarını belirtir. Ayrıca padişahların kuyumcu başıya on iki keselik hediye vermesinin Kanûnî Sultan Süleyman yasası olduğunu belirtir. İstanbul halkı, ramazan ayını karşılamak için şâban ayı boyunca Kâğıthane çayırlarında çadır kurup çeşitli eğlenceler tertip ederdi. Gündüzleri hokkabazlar ve sihirbazların gösterileri yanında pehlivan güreşleri yapılır, geceleri binlerce kandilin ışığında sazlar çalınıp eğlenceler düzenlenirdi. Burası özellikle bahar aylarında halkın açık havaya çıktığı yerlerin başında geliyordu. Evliya Çelebi de Kâğıthane mesiresinin güzelliklerini övmekte, Lâlezar mesiresinin bulunduğunu ve çevrede 200 kadar bağlı bahçeli ev olduğunu kaydetmektedir.

Bu dönemde iskân sahası olan bir köyü dışında II. Bayezid'in inşa ettirdiği ve Kanûnî Sultan Süleyman'ın kâgir olarak yaptırıp üzerini kurşunla kaplattığı Baruthâne, Kanûnî'nin şehzadesi Mehmed'i yetiştiren Dâye Hatun adına yaptırılan cami ve hamam, 71. yeniçeri ortası için inşa edilen tekke, İmrahor Çeşmesi, İmrahor Kasrı ve IV. Murad'ın Mîrgûne Yûsuf Han için yaptırdığı kasır yörede Türk dönemine ait bilinen erken örneklerdir. Dere kıyısında kurulan İmrahor Kasrı'nı daha sonra Sultan Abdülaziz yeniden inşa ettirmiş, kasır pek çok fotoğrafa ve yağlı boya resimlere konu olmuştur (bk. İMRAHOR ÇEŞMESİ ve KASRI).

Kâğıthane asıl önemini XVIII. yüzyıl başlarında kazanmıştır. Bölgenin Sâdâbâd adıyla ünlenmesi, Sâdâbâd Sarayı'nın ve çevresindeki saray, kasır, köşk gibi yapıların imarından sonradır (1134/1722). 1717'de Sadrazam Damad İbrâhim Paşa'nın burada verdiği bir kır şöleni III. Ahmed'in çevreyi tanıyıp sevmesine yol açmış, 1722'de Kâğıthane'de padişah için yapılacak sarayın önündeki dere yatağı temizlenip iki tarafı muntazam rıhtımlı düz bir kanal içine alınmıştır. "Cedvel-i Sîm" adı verilen bu büyük kanalın mermerleri Çengelköy'deki Kulelibahçe Kasrı'ndan getirilmiş, çeşitli noktalara başka kanallar açılmış, setler ve çağlayanlar yapılarak küçük şelâleler oluşturulmuş, kanallardan gelen sular bu şelâle ve çağlayanlardan geçerek mermer havuzlarda toplanmıştır. III. Ahmed'in, Sâdâbâd'daki bahçe ve büyük havuzun kenarlarına dikilmek üzere Yoros bölgesi dağlarından 450 çınar, ıhlamur, karaağaç, diş budak ve kestane ağacının kökleriyle çıkarılıp sahile ve oradan gemilerle mahalline nakledilmesi konusunda Zilhicce 1134 (Eylül 1722) tarihli bir fermanı bulunmaktadır. Yine burada III. Ahmed'in emriyle üç yeni havuz inşa edilerek tarhedilen bahçeye de Hüsrevâbâd ismi verilmiştir. Yeni düzenlemeler ve havuzlar yapıldıktan sonra İstanbul halkını köye götüren sandalların geçtiği yerler kapatılıp bunların geçişine artık izin verilmemiştir. Derenin düzenlenmesi tamamlanınca köşklerin inşasına geçilerek çevrede devlet erkânının köşk ve bahçeler kurması teşvik edilmiştir. Burada yapılan saray ve parkların Avrupa'yı da saran Fransız modasının etkisiyle gerçekleştirildiği bilinmektedir. 1719-1720'de Paris'e gönderilen ilk Türk elçisi Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi'nin raporunda özellikle Moudon, Versailles, Fontainebleau, Marly, Trianon saray ve şatolarından geniş bir şekilde bahsedilmekte, getirdiği çizim ve planlarla da padişahı ve İbrâhim Paşa'yı etkilediği anlaşılmaktadır.

Kâğıthane kısa zamanda Kasr-ı Sâdâbâd, Hürremâbâd, Çeşme-i Nevpeydâ, Çeşme-i Nûr, Cedvel-i Sîm, Asr-i Sürûr, Cisr-i Nûrânî, Kasr-ı Cenân, Kasr-ı Neşât, Kovanlı Köprü, Server Kasrı, Beyaz Köprü gibi köşkler, bahçeler, köprüler ve çeşmelerle donatılmış, İbrâhim Paşa buradaki sarayın hemen yanına Hayrâbâd adında bir de cami yaptırmıştır. Çelebizâde Âsım Efendi, Sâdâbâd'dan Baruthane'ye kadar olan mesafe içinde 170 kadar köşk ve kasır inşa edildiğini belirtir. III. Ahmed'in saltanatının son yedi-sekiz yılını kapsayan dönem Sâdâbâd günlerinin en görkemli yıllarıdır. Sâdâbâd safaları

saray çevresiyle sınırlı kalmayarak halkın da tatil günlerinde rağbet ettiği bir yer halini alır. Erguvan ağaçlarının gölgeleri altında “meclisi uşşâk”lar kurulmuş, “sûr-ı bahâr”lar, saz fasılları ve gün boyu süren eğlenceler düzenlenmiştir. Karadan yaldızlı, kafesli arabalarla, Haliç su yolundan çiçeklerle bezenmiş kayıklarla akın akın gelenler konumlarına göre mesirenin farklı yerinde eğlenmeyi âdet haline getirmiştir. Bu âlem ve eğlencelere “Sâdâbâd seyranına çıkma” denilmektedir. Haliç’te yüzme yarışları bu devrin geleneği olarak doğmuştur. Aynı zamanda şairlerin toplanma yeri olan Sâdâbâd’da cirit oyunları, koşu, güreş gibi gündüz eğlencelerinden başka, top, kandil, lâle, söz ve saz sohbetleri gibi gece eğlenceleri düzenlenir, zaman zaman başta İranlılar olmak üzere yabancı devlet temsilcileri de ağırlanırdı.

Bu parıltılı ve görkemli dönem 25 Eylül 1730’da çıkan Patrona İsyanı ile son bulurken Kâğıthane’deki yüzlerce yapı isyancılar tarafından harabe haline getirilmiştir. Hüseyin Ayvansarâyî, Sâdâbâd ve çevresinde 120 kasrın yıkıldığını belirtir. Bu olay III. Ahmed’in saltanatına son verirken Damad İbrâhim Paşa’nın da hayatına mal olmuştur. III. Ahmed’den sonra padişah olan I. Mahmud isyancıları ikna ederek Sâdâbâd Sarayı dışındaki köşk, kasır, çeşme ve köprülerin yakılmasını önlemiş, ancak yıkılmasına engel olamamıştır. Bu olayın üzerinden belli bir süre geçtikten sonra bölgenin eski günlerine kavuşturulmaya çalışıldığı görülmektedir. İran elçisine verilecek ziyafet sebebiyle 1149 (1736-37) yılında Sâdâbâd’da Kurşunlu Köşk’te yapılan tamir masrafına ait belge bunu göstermektedir. III. Osman dönemine ait Receb 1170 (Nisan 1757) tarihli belgede Sâdâbâd Sahilsarayı’nın tamir edildiği kayıtlıdır. I. Abdülhamid, tahta çıktıktan kısa bir süre sonra Sâdâbâd ile yakından ilgilenerek bölgeyi geniş bir onarıma tâbi tutmuştur. 12 Rebîülâhir 1189 (12 Haziran 1775) tarihli belgede Sâdâbâd’daki İmrahor Kasrı’nın tamir edildiği, 24 Rebîülâhir 1189 (24 Haziran 1775) tarihli belgede Kâğıthane’deki Kasr-ı Hümâyun ile havuz ve derelerin onarılarak bunlar için 2600 kuruş

harcandığı belirtilmektedir. 13 Cemâziyelevvel 1190 (30 Haziran 1776) tarihli belgede Karaağaç Sarayı ile Kâğıthane kasırlarının Hassa başmimarı Hâfız İbrâhim tarafından tamiratı öngörülmüş, 19 Cemâziyelevvel 1199’da (30 Mart 1785) Sâdâbâd Kasrı’nın tahtaları ve Küçük Kasır ile padişaha mahsus iskelenin ve kasra giden yolun etrafındaki parmaklıkların onarımı

yapılmıştır. Yine I. Abdülhamid dönemine ait 12 Zilhicce 1200 (6 Ekim 1786) tarihli belgede Sâdâbâd ve Karaağaç sarây-ı hümâyunları ile bitişiğindeki Yûsuf Efendi Bahçesi'ne gelen su yolları tamiratının yapılan keşif üzerine 3500 kuruş tuttuğu kaydedilmektedir.

III. Selim döneminde de bölge önemli ölçüde imara tâbi tutulmuştur. Babası III. Mustafa ile askerlerin tâlimlerini seyretmeye giden III. Selim, Sâdâbâd'dan pek hoşlanmış, tahta çıktıktan sonra burayı ihya etmiştir. Sivil mimarinin öne çıktığı III. Selim döneminde Sâdâbâd'daki Çağlayan mahallinde bulunan Kasr-ı Hümâyun'un yeni bir tamir geçirdiğini 23 Zilkade 1206 (13 Temmuz 1792) tarihli belge ortaya koymaktadır. 21 Zilkade 1208 (20 Haziran 1794) tarihli belgede ise Hassa başmimarı Mehmed Ârif Ağa tarafından yapılan onarımda Sâdâbâd-Kâğıthane Sarayı'nın yanı sıra bendlerin de tamir ve inşası belirtilmektedir. 1210 (1795-96) tarihli bir başka belgede Sâdâbâd'daki saray ve havuzların onarımının yaptırıldığı kayıtlıdır.

II. Mahmud, Kâğıthane'nin yenilenmesine karar verdiğinde gerekli inşaat malzemesinin önemli bir kısmını harap durumda olan Karaağaç Sarayı ve Bahçesi'n-den temin etmiştir. Padişah Sâdâbâd Sarayı'nı yıktırarak mimar Krikor Amira Balyan'a yeniden inşa ettirmiştir. Bunun dışında çeşitli kasırların, çağlayanların, Hayrâbâd Camii ve çeşmelerin yenilenmesiyle birlikte çevre tanzimi yapılmıştır. Fakat peşpeşe yaşanan talihsiz olaylar ve çok sevdiği gözdesinin burada ölmesi padişahın Sâdâbâd'dan uzaklaşmasına sebep olmuştur. II. Mahmud Nişantaşı, Atiye Sultan Sarayı (Sarây-ı Hümâyun, Karşı Köşk) ve Yeniçeşme bu dönemde çevrede yapılan eserlerdir. II. Mahmud'un yaptırdığı saray Sultan Abdülmecid devrinde ihmal edildiğinden harap duruma düşmüş, Abdülaziz döneminde bu saray yıktırılarak yerine 1862-1863'te Sarkis ve Agop Balyan'a Batı Avrupa üslûbunda iki katlı Çağlayan Kasrı yaptırılmış, Hayrâbâd Camii de yenilenmiştir (bk. ÇAĞLAYAN CAMİİ; ÇAĞLAYAN KASRI). Daha sonra II. Abdülhamid Çeşmesi, Poligon Çeşmesi, Poligon Kasrı, Koşu Köşkü yapılmıştır. Önceleri şehzadelerin, sultanların, saraylıların dolaştığı bu yerlerde sonraları onların yerini dâmâd-ı şehriyârîler almıştır. Padişahların bazı topluluklara ve yabancı elçilere burada verdikleri ziyafetler I. Dünya Savaşı'na kadar sürmüştür. Kâğıthane mesiresi saray için önemini kaybetmekle birlikte İstanbul hayatındaki önemi XX. yüzyıl başlarına kadar

devam etmiştir. Haliç'ten yüzlerce kayıkla ve karadan arabalarla gelen halk da bu eğlencelere katılıyordu. Burası özellikle İstanbul kadınlarının açık havadaki en büyük eğlence yeriydi. İstanbul'un bu güzel kadınları türlü şiirler, şarkılarla övülmüştür. Adına şarkılar söylenen, şiirler yazılan Rânâ Hanım, Nuhkuyulu Nâciye Hanım, Tekirdağlı İzmaro adı bilinenlerden sadece birkaçıdır.

Sâdâbâd, XVIII. yüzyılın ilk yarısından itibaren yaklaşık iki yüzyıl boyunca Türk edebiyatını da etkilemiş, önceleri şiirlerde, Tanzimat'tan sonra mensur türlerde adını sık sık duyurmuştur. Dönemin yabancı yazar ve gezginleri dahil pek çok şair, edip ve muharrir İstanbul'daki zarafet, zevk ve neşeyi anlatmak istediğinde hemen daima Sâdâbâd mesire ve eğlencelerinden sahneler tasvir etmiş, buranın tabii güzelliklerinden, tarihe yansıyan hâtıralarından ve sosyokültürel konumundan bahsetmiştir. Ancak hiçbir şair, Sâdâbâd'ı ve oranın zevk ve eğlence dolu ihtişam çağını Nedîm'in coşku dolu mısraları kadar güzel ve etkileyici biçimde anlatamamıştır. Onun, "Seyr-i Sa'dâbâd'ı sen bir kerre ıyd olsun da gör" veya, "Gidelim serv-i revânım yürü Sa'dâbâd'a" gibi mütekerrir mısralarla (nakarat) tasvir ettiği şarkılar hiç şüphesiz Sâdâbâd hakkında belge hükmünde edebî eserlerdir.

## BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 300; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 480-487; P. G. İnciciyan, XVIII. Asırda İstanbul (nşr. H. D. Andreasyan), İstanbul 1956, s. 95; Gönül Aslanoğlu Evyapan, Eski Türk Bahçeleri ve Özellikle Eski İstanbul Bahçeleri, Ankara 1972, s. 50-52; Sedat Hakkı Eldem, İstanbul Anıları, İstanbul 1972, s. 216-230; a.mlf., Köşkler ve Kasırlar, İstanbul 1974, II, 371; a.mlf., Sadabad, İstanbul 1977; M. Münir Aktepe, "Kağıthane'ye Dair Bazı Bilgiler", İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan, Ankara 1976, s. 335-363; a.mlf., "XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Kağıthane ve Sa'dabad", TTOK Belleteni, sy. 351 (1984-85), s. 14-19; Pars Tuğlacı, Osmanlı Mimarlığında Batılılaşma Dönemi ve Balyan Ailesi, İstanbul 1981, s. 22; Ayda Arel, Onsekizinci Yüzyıl İstanbul Mimarisinde

Batılılaşma Süreci, İstanbul 1985, s. 21-29; Metin Sözen, Devletin Evi Saray, İstanbul 1990, s. 112; Banu Bilgicioğlu, Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde Bulunan Belgelerin Sanat Tarihi Yönüyle İncelenmesi (yüksek lisans tezi, 1998), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 144-145, 208-209; Necla Arslan, Gravür ve Seyahatnamelerde İstanbul, İstanbul 1992, s. 108-117; Betül Bakır, Mimari Rönesans ve Barok Osmanlı Başkenti İstanbul'da Etkileri, Ankara 2003, s. 65-67; Necdet Sakaoğlu, "Lale Devrine Genel Bir Bakış", İstanbul Armağanı: Lale Devri (haz. Mustafa Armağan), İstanbul 2000, IV, 17-24; Mustafa Armağan, "Lale Devri'nin Siyah-Beyaz Fotoğrafları", a.e., IV, 25-40; Hüseyin Irmak, Kağıthane'de Geçmiş ile Bugün, İstanbul 2003; Haluk Y. Şehsuvaroğlu, "İstanbul Sarayları", TTOK Belleteni, sy. 164 (1955), s. 4; Muzaffer Erdoğan, "Osmanlı Devrinde İstanbul Bahçeleri", VD, IV (1958), s. 166; Süheyl Ünver, "Her Devirde Kağıthane", a.e., X (1973), s. 435-461; Semavi Eyice, "Kağıthane-Sadabad-Çağlayan", Taç, I, İstanbul 1986, s. 29-39; a.mlf., "İstanbul'da Bir Eski Eser Cinayeti", Sanatsal Mozaik, II/23, İstanbul 1997, s. 26-30; Orhan Şaik Gökyay, "Bağçeler", Topkapı Sarayı Müzesi Yıllık, IV, İstanbul 1990, s. 7-20; "Sa'dabad", DBİst.A, VI, 385-386.

Banu Bilgicioğlu

# SÂDÂBÂD PAKTI

1937 yılında Türkiye, İran, Irak ve Afganistan arasında yapılan bölgesel iş birliği ve saldırmazlık antlaşması.

İran Şahı Rızâ Pehlevî'nin Sâdâbâd isimli yazlık sarayında imzalandığı için bu adla anılmıştır. I. Dünya Savaşı sonrasında yeniden belirlenen Ortadoğu coğrafyasındaki

devletler arasında, Sovyetler Birliği'nin doğuya doğru genişleme politikası içinde Basra körfezi ve Hint alt kıtasına ve oradan Uzakdoğu'ya ulaşma planına karşı kuzey emniyet kuşağı olarak düşünülmüş bir antlaşmadır. Amerika Birleşik Devletleri ve diğer Batılı güçlerin desteğiyle yürütülen proje uzun ön çalışmalarla neticeye ulaşmıştır. Paktın hazırlık çalışmaları İran Şahı Rızâ Pehlevî'nin Haziran 1934'te Mustafa Kemal Atatürk'ü ziyaretiyle başladı. Ekim 1934'te Türkiye, İran ve Irak, Türk Dışişleri Bakanı Tevfik Rüştü Aras'ın öncülüğünde Cenevre'deki Birleşmiş Milletler Merkezi'nde bir ön antlaşma imzaladılar. Bu antlaşmaya üç ay sonra da Afganistan imza koydu. İmza töreninden bir yıl sonra Irak Dışişleri Bakanı Nûri Saîd, İran Dışişleri Bakanı Kâzımî ve Türkiye adına Tahran büyükelçisi Cemal Hüsnü, Birleşmiş Milletler'in yıllık toplantısı sırasında paktın hazırlık çalışmalarına devam ettiler. Irak'ın Şattülarap problemiyle İran'ın Bahreyn'i ilhak meselesi müzakereler sonucunda aşıldı ve Afganistan'ın da katılımıyla dört ülke Tahran'da Amerika Birleşik Devletleri ve İngiltere temsilcileriyle beraber bir araya gelerek 8 Temmuz 1937 tarihinde antlaşma metnini imzaladılar. 25 Haziran 1938'de yürürlüğe giren antlaşma beş yıllığına olacak, ancak taraflardan biri bitiş tarihinden altı ay önce antlaşmaya son verdiğini bildirmedikçe pakt beş yıl daha uzayacaktı.

Türkiye'den Mustafa Kemal Atatürk ve Dışişleri Bakanı Tevfik Rüştü Aras, Irak'tan Başbakan Hikmet Süleyman ve Dışişleri Bakanı Nâcî el-Asîl, Afganistan Dışişleri Bakanı Serdar Fâiz Muhammed Han ve İran Dışişleri Bakanı Kâzımî paktın gerçekleştirilmesinde emeği geçen önemli devlet adamlarıdır. Ayrıca İngiltere'nin Ankara büyükelçisi Sir Percy Loraine'in

Başbakan Eden'e gönderdiği raporlardan anlaşıldığına göre (İngiltere Arşivleri, PRO, Fo, 371/20860, 26 Temmuz 1937) onun da önemli yardımları olmuştur. Üye ülkelerin aralarındaki ihtilâfların giderilmesinde ise Türkiye'nin katkısı büyüktür.

Türkiye, Balkan Paktı'nın yanı sıra Sâdâbâd Paktı'nı da imzalayarak bölgede barışa fiilen destek veren en önemli devletlerden biri olduğunu kanıtlamıştır. Pakt yürürlüğe girdikten kısa bir süre sonra II. Dünya Savaşı başladı. Savaşla birlikte paktın yürürlüğü askıya alındı. Son bakanlar konseyi 1939'da yapıldı. Genel sekreterlik kurumunun, konsey başkanına bağlı olarak her yıl değişmesi düşünüldüğünden ve bir merkezle müstakil personeli bulunmadığından fiilen yürürlüğü durmuş oldu. Sâdâbâd Paktı'nın II. Dünya Savaşı'nın ardından tekrar yürürlüğe girmesi düşünüldüyse de yalnız hukukî varlığı 1979'da İran'daki yeni rejim tarafından feshedildiği ima edilinceye kadar devam etti. II. Dünya Savaşı'ndan sonra yine Batılı ülkelerin teşvik ve desteğiyle Bağdat Paktı imzalandı (1955) ve bu defa Afganistan'ın yerini Pakistan aldı.

## BİBLİYOGRAFYA

C. Marinucci de Reguardati, Iraq I: L'Evoluzione Politica dell'Irak: 1922-1950, Roma 1955, s. 151-152; L. W. Adamec, Afghanistan's Foreign Affairs in the Mid-Twentieth Century, Tucson 1974, s. 208, 215, 300; L. Ziring, The Middle East Political Dictionary, California 1984, s. 341-343; Fahir Armaoğlu, 20. Yüzyıl Siyasî Tarihi 1914-1980, Ankara 1987, s. 48-49, 264-265, 306, 332, 352; D. C. Watt, "The Saadabad Pact of 8 July 1937", The Great Powers in the Middle East: 1919-1939 (ed. U. Dann), New York 1988, s. 333-352; İsmail Soysal, "Sadabat Paktı 1937", Çağdaş Türk Diplomasisi: 200 Yıllık Süreç (haz. İsmail Soysal), Ankara 1999, s. 327-342; Atay Akdevelioğlu - Ömer Kürkçüoğlu, "Ortadoğuyla İlişkiler", Türk Dış Politikası (haz. Baskın Oran), İstanbul 2002, I, 357-369; Hayrullah Cengiz, "Sâdâbat Paktının Türk Dış Siyasi Tarihi Açısından Önemi", Irak Dosyası (haz. Ali Ahmetbeyoğlu v.dğr.), İstanbul 2003, II, 29-44; M. Colombe, "La Turquie et les problèmes de moyen orient", Cahiers

de l’orient contemporain, II/12, Paris 1947, s. 131-144; A. Fleury, “La constitution d’un bloc oriental, le pacte de Saadabad comme contribution à la sécurité collective dans les années trente”, Revue d’histoire de la deuxième guerre mondiale, XXVII/106, Paris 1977, s. 1-18; M. B. Bishku, “Turkey and Iran during the Cold War”, Journal of Third World Studies, XVI/1, Americus 1999, s. 15-16.

Mustafa L. Bilge

# SADÂK

(bk. MEHİR).

# SADAK, Bekir

(1920-1993)

Son dönem âlimlerinden, Arapça hocası.

Üsküp'te doğdu. Asıl adı Bekir Mahmud Bâki'dir. Kendisinden önce Türkiye'ye göç eden ailesinin aldığı Sadak soyadını kullanmıştır. Babası Hâfız Mahmud Efendi, annesi Lutfiye Hanım'dır. İlk dinî bilgileri uzun süre Üsküp'te Hacı Gazi Camii'nde imamlık yapan babasından aldı. İlk öğrenimine 1926 yılında Üsküp'te Yahyâ Paşa Okulu'nda Türkçe ve Sırpça olarak başladı. 1927'de bölgedeki 400'ü aşkın Türk öğretmenin görevine son verilince tahsiline Sırpça olarak devam etti. Ardından Meddah Medresesi'ne girdi (1931). Bu dönemde hâfızlığa başladı ve kendi ifadesine göre hıfzını yedi ayda tamamladı (el-Hilâl, IV/22 [1990], s. 15). Medresede Atâullah Kurtiş'ten ve Fettah Efendi'den (Abdülfettah Raûf) faydalandı; 1944'te mezun oldu. Aynı yıl Arnavutça öğrenmek amacıyla İşkodra'ya gitti ve buradaki bir camide görev yapmaya başladı. Ancak iki ay sonra Üsküp'ün bombalanması üzerine Meddah Medresesi'nin hocaları ve öğrencileri Studeniçan köyüne intikal etti. Burada toplanan öğrencilere bir yılı aşkın süreyle Arapça ve akaid dersleri okuttu. 1945 yılının ortalarında döndüğü Üsküp'te ders vermeye devam etti. Yeni kurulan Yugoslavya Devleti, Makedonya'nın ilkokul öğretmeni açığını kapatmak amacıyla Türkçe, Makedonca ve Arnavutça pedagoji kursları açtı. Bekir Sadak Arnavutça kursunu tamamladı, ancak öğretmen olarak çalışmadı. Bu arada askerliğini yaptı.

1946 yılının başında Yugoslavya komünist iktidarı bölgeye tamamen hâkim olunca şer'î mahkemeler ve çeşitli dinî müesseselerle birlikte Meddah Medresesi de kapatıldı. Bekir Sadak 1948'de komünist rejimin gittikçe artan zulmünden dolayı Zagreb'e, oradan İtalya'ya ve bu yoldan Kahire'ye gitmek istediyse de bunun imkânsız olduğunu anlayarak Zagreb Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ne kaydoldu. Fakülteyi bitirdikten (1956) sonra üniversitenin Felsefe Bölümü'nde felsefe derslerine katıldı (1956-1957). Bu arada Boşnakça ilk Kur'an tercümesini yapan Mostar

ulemâsından Ali Rıza Karabeg'in kızı Ayşe Hanım'la evlendi. 1957'de Zagreb'den İstanbul'a göç etti, 1955'te buraya gelip Burgaz adasına yerleşen ailesinin yanına gitti. 1958-1961 yıllarında Beyazıt ve Süleymaniye kütüphanelerinde İstanbul Kütüphaneleri Tasnif Komisyonu üyesi olarak çalıştı. İstanbul İmam-Hatip Okulu'nda din dersleri

ve Arapça öğretmenliği yaptı (1957-1959). Öte yandan 1957'de İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde adlî tıp dersinden sınava girerek denklik belgesi aldı ve avukatlık yaptı. 1959'da İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nde öğretim görevine başladı. 1970 yılında meslektaşı Ali Özek'le birlikte İslâmî İlimler Araştırma Vakfı'nın (İSAV) kuruluşunu gerçekleştirdi ve burada aktif hizmetlerde bulundu. 1982'de ciddi bir rahatsızlık geçirdi, bir yıl sonra yaş haddinden emekli oldu. Hayatının son yıllarında İslâm Tarih Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi'nde (IRCICA) "Balkanlar'da Türk-İslâm İzleri" projesi üzerinde uzman olarak çalışan Bekir Sadak 5 Temmuz 1993'te İstanbul'da vefat etti ve Silivrikapı Mezarlığı'nda babasının yanına defnedildi. Türkçe yanında Arapça, Arnavutça, Boşnakça, Makedonca ve Fransızca'ya da vâkıftı.

Bekir Sadak hocaları arasında özellikle Atâullah Kurtiş ile Fettah Efendi'den etkilenmiş, Meddah Medresesi'ndeki öğrencilik döneminde Kahire'den gelen dergilerden tanıdığı Muhammed Abduh, M. Reşîd Rızâ ve Seyyid Kutub gibi Mısır ulemâsının görüşlerine önem vermiştir. Bosna ulemâsından özellikle Mehmet Hanciç'in fikirlerine hayrandı. Bir Osmanlı aydını olmanın gururunu taşıyan Bekir Sadak, Balkanlar'daki Türk-İslâm izlerinin silinmesine ve vatanında gurbet hayatı yaşamasına rağmen hiçbir zaman mağlûbiyet duygusuna kapılmamış, memleketinde kaybolup giden Osmanlı medeniyetinin mirasına karşı duyduğu hasreti daima dile getirmiştir. Özellikle II. Dünya Savaşı sonrasında Yugoslavya'dan Türkiye'ye başlatılan göçü tasvip etmemiştir.

On yedi yaşından itibaren şiir yazmaya başlayan Bekir Sadak şiirlerinde daha çok dinî, vatanî ve içtimaî konuları işlemiştir. Hocası Fettah Efendi ve arkadaşı Kemal Aruçi ile birlikte Balkanlar'da Osmanlı Türkçesi ile yazan son nesil şairlerinden biri kabul edilen Bekir Sadak hem kendi şiirlerini hem de hocasının şiirlerini toplamaya çalışmışsa da bunu tamamlayamamıştır. Fettah Efendi şiirlerinde "Hâtif" mahlasını kullanmış, Bekir Sadak için de

“Hümâyî” mahlasını uygun görmüştür. Bir kısım şiirleri bazı dergilerde neşredilmiştir.

Eserleri. Bekir Sadak’ın basılmış eserleri Arapça’dan yaptığı çevirilerden oluşur. 1. Cihan Sulhu ve İslâm (İstanbul, ts.). Seyyid Kutub’un es-Selâmü’l-ʿâlemî ve’l-İslâm adlı eserinin tercümesidir. 2. Tâc Tercemesi Büyük Hadîs Kitabı (I-V, İstanbul 1968-1976). Şeyh Mansûr Ali Nâsıf’ın et-Tâc el-Câmiʿ li’l-uṣûl fî eḥâdîs̱i’r-Resûl adlı kitabının çevirisidir. 3. Filozofların Tutarsızlığı. Gazzâlî’nin Tehâfütü’l-felâsife adlı eserinin 1980 yılında yaptığı tercümesi olup aynı eserin Hacı Bekir Karlığa tarafından Türkçe’ye çevrilip yayımlanması üzerine (İstanbul 1981) kendi çevirisinin neşredilmesini istememiş, eser ancak vefatından sonra yayımlanmıştır (İstanbul 2002). 4. Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlatımı (İstanbul 1989). Bekir Sadak önsözde, bazı yerlerde daha serbest ifade kullanabilmek için yaptığı çalışmaya “Kur’an tercümesi” veya “Kur’an meâli” yerine “Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlatımı” adını vermeyi tercih ettiğini belirtir. Onun tercümesinin özelliği diğer meâllerin aksine çevirilerde parantezlere yer verilmemesidir. Bunların dışında İslâm Tarih Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi’nde Balkanlar’da Türk-İslâm izleri projesi çerçevesinde bir eser hazırladığını kendisi ifade etmişse de eser henüz yayımlanmamıştır. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi’nde (DİA) bazı maddeleri bulunan Bekir Sadak’ın dergilerde az sayıda makalesi, Saraybosna ve Üsküp’te ilmî sempozyumlara sunduğu tebliğleri mevcuttur. Ayrıca kelâm, fıkıh ve fıkıh usulüyle ilgili olarak Üsküp’te kendi el yazısıyla hazırladığı birkaç defter tutarındaki ders notları özel kitaplığında bulunmaktadır.

## BİBLİYOGRAFYA

“Bekir Sadak’ın Hal Tercemesi”, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Bekir Sadak Dosyası; Bekir Sadak, Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Anlatımı, İstanbul 1989, Önsöz; a.mlf., “Rumeli’de Bir Şair: Fettah Efendi/1 (1911-1963)”, İslâmi Kültür, Sanat ve Edebiyat, sy. 4, İstanbul 1989, s. 27-29; Muhammed Aruçi, Kemal Efendi Aruçi-Şiirlerim, Üsküp 1999, s. 30, 37-38; a.mlf., “İki Dünya Savaşı Arasında Makedonya’da İslami Eğitim

Müesseseleri”, Köprü, IV/14, Üsküp 2006, s. 37-41; IV/15, s. 36-39; a.mlf., “Fettah Efendi”, DİA, XII, 483-484; “Fettah Rauf ve Onun Grupuna Dahil Balistlerin Yargılanması”, Birlik, Üsküp 1 Ekim 1947, s. 4; “İslami Edebiyat Çevresinde”, İslâmi Kültür, Sanat ve Edebiyat, sy. 1, İstanbul 1988, s. 18-20; Ali Nar, “Bekir Sadak Hoca ile Kur’an Meali Üstüne”, a.e., II/1 (1989), s. 18-19; “Tarihin Getirdikleri: Biz Oralarda Kalmalıydık. Prof. Bekir Sadak ile Konuşma”, el-Hilâl (nşr. Starešinstvo na Islamska Zaednica vo SRM Skopje), IV/22, Üsküp 1990, s. 15; V/23 (1991), s. 15; V/24, s. 18; V/25, s. 18; V/26, s. 17; Ahmet Ersöz, “Av. Bekir Sadak ile... Biz Oralarda Kalmalıydık”, Zaman, sy. 9266, İstanbul 6 Mayıs 1990; Süleyman Baki, “Üsküp’ü İstanbul’a Bağlayan Köprü”, Köprü, III/7, Üsküp 2005, s. 15-17.

Muhammed Aruçi

# SADAKA

(الصدقة)

Gönüllü olarak veya dinî bir vecîbeyi yerine getirmek üzere ihtiyaç sahiplerine yapılan maddî yardım.

Sözlükte “(haber) gerçek olmak; doğruluk” gibi anlamlara gelen sıdk kökünden türeyen sadaka kelimesi (çoğulu sadakat), Allah’ın hoşnutluğunu kazanmak için ihtiyaç sahiplerine yapılan gönüllü veya dinen zorunlu maddî yardımları, bu çerçevede verilen para ve eşyayı ifade eder. Kelime Türkçe’de daha çok dilencilere yapılan küçük para yardımını belirtmek üzere kullanılır. Sadaka vermeye tasadduk denilir. İnsanın doğasında bulunan yardımlaşma ve muhtaç olana yardım etme duygusu yanında dinlerin ve ahlâkî öğretilerin teşvikiyle, devlet tarafından zorunlu biçimde tahsil edilen vergilerden ayrı olarak başkalarına maddî destek sağlamak için özveride bulunma uygulamaları değişik şekiller altında gelişerek sosyal yaraların sarılmasına ve toplumsal barışın sağlanmasına önemli katkılar sağlamıştır. Gerek Eski Ahid’de (Levililer, 19/9-10, 23/22, 25/35; Tesniye, 10/18-19, 14/29, 15/9-11; Eyub, 29/12) gerekse İnciller’de (Matta, 6/2-4; 19/21; Markos. 10/21; 12/41-44; Luka, 11/41) yoksullara karşılıksız yardımın özendirildiği ve bu anlamda sadaka kavramının kullanıldığı görülür.

Kur’ân-ı Kerîm’de sadaka kelimesi değişik anlamlarda olmak üzere beş yerde tekil (el-Bakara 2/196, 263; en-Nisâ 4/114; et-Tevbe 9/103; el-Mücâdile 58/12), sekiz yerde çoğul (el-Bakara 2/264, 271, 276; et-Tevbe 9/58, 60, 79, 104; el-Mücâdile 58/13) şekliyle geçer. Ayrıca sadaka verenleri öven üç âyette (Yûsuf 12/88; el-Ahzâb 33/35; el-Hadîd 57/18) “mütesaddikīn, mussaddikīn” ve “mütesaddikāt, mussaddikāt” kullanılmıştır. Hadislerde de sadaka kelimesi yanında sadaka veren ve sadaka verme anlamındaki isim ve fiillerin çeşitli mânalarda ve yaygın biçimde geçtiği görülür (Wensinck, el-Muʿcem, “ṣdḳ” md.). Kur’an kişinin edindiği malı kendi başarısının ürünü diye görmemesi gerektiğini, bunun gerçek sahibinin Allah olduğunu ve kendisine imtihan amacıyla bir lutuf ve

emanet olarak verildiğini hatırlatır (Âl-i İmrân 3/26; el-Enfâl 8/28; en-Nûr 24/33). Birçok âyet ve hadiste zengin müminlerin malında fakirler ve ihtiyaç sahipleri için hak / pay

olduğu bildirilir (meselâ bk. el-Meâric 70/24-25; Buhârî, "ʿİlim", 6; Müslim, "Îmân", 10). Bu telakki ışığında dinen zorunlu kılınan malî vecîbeleri yerine getirme çabası içinde olmak, ayrıca gönüllü olarak hayır yolunda harcama yapmak ideal müslümanın özelliklerinden kabul edilmiştir.

Fakihler âyet ve hadislerdeki kullanımlarını dikkate alarak beş tür sadakadan söz etmişlerdir. 1. İslâm'ın beş şartından ve farz ibadetlerden birini oluşturan sadaka (zekât). Birçok âyet ve hadiste kelime bu anlamıyla geçer. 2. Bedenin zekâtı olmak üzere ramazan ayının sonunda yerine getirilmesi vâcip olan sadaka-i fıtır (fitre). 3. Kişinin kendi iradesiyle üstlendiği yükümlülük anlamındaki nezir gereğince hayır yolunda yapılması vâcip olan harcama (adak sebebiyle tasadduk). 4. Belirli suç veya hataların telâfisi amacıyla Allah hakkı olarak ifası farz olan fidye ve kefâret kapsamındaki sadakalar. 5. Tatavvu sadakası (gönüllü bağış). İlk dört grupta yer alan sadakalar özel terimleriyle fıkıh eserlerinde ele alınmıştır (bk. ADAK; FİDYE; FİTRE; KEFÂRET; ZEKÂT). İslâmî literatürde mutlak biçimde kullanıldığında sadaka kavramının öncelikle belirli bir vecîbe tarzında olmayan gönüllü bağış mânası hatıra gelir. Nâfile ibadet niteliğindeki bu sadakalar genellikle maddî bir değerin ihtiyaç sahibine hibe edilmesi yoluyla gerçekleşir. Bununla birlikte kredi ihtiyacı içinde olan bir kişiye faizsiz borç verme (karz-ı hasen), başkasını bir eşyadan karşılıksız yararlandırma (âriyet) vb. yollarla yapılan iyilikler de bir tür sadaka sayılır. Müslüman toplumlarda sadakanın kurumsal bir hüviyet kazanması yönündeki en önemli gelişme cami, okul, köprü, aşevi, han, hamam gibi sosyal içerikli hizmetler veren hayır tesislerini oluşturup bunlarla ilgili vakıf müessesesinin ortaya çıkmasıdır. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in hadisinde yer alan "sadaka-i câriye" (sürekli, kalıcı hayır) kavramının özel bir öneme sahip olduğu görülür (Müslim, "Vaṣiyyet", 14; Tirmizî, "Aḥkâm", 16).

İslâm âlimleri, normal şartlarda tatavvu sadakasının dinî hükmünün müstehap olduğunu, bununla birlikte bazı durumlarda bunun dinî bir vecîbe haline gelebileceğini ve yeterli düzeyde tasaddukta bulunulmaması

sebebiyle toplumda meydana gelecek olumsuzluklardan bütün imkân sahiplerinin sorumlu olacağını ifade ederler. Öte yandan sadakanın sadece zenginlere düşen bir görev olmayıp muhtaçların da imkânları ölçüsünde kendilerinden daha muhtaç kişileri gözetmeye çalışmasının dayanışma duyarlılığını ve iyi bir müslüman olma bilincini canlı tutma açısından önem taşıdığına dikkat çekerler.

Ahlâk ve fıkıh kitaplarında sadakayla ilgili olarak zikredilen başlıca kural ve tavsiyeler şöylece özetlenebilir: Sadaka verecek kişi niyetinde samimi olmalı, yalnız Allah'ın hoşnutluğunu gözetmeli, gösterişten kaçınmalı (el-Bakara 2/264, 272), sadakayı başa kakmamalı, sadaka alanı rencide etmemelidir (el-Bakara 2/262-263). Sadakayı açıktan vermek güzeldir, ancak gizlice vermek daha iyidir (el-Bakara 2/271). Sadaka verirken ihtiyaç sahibi yakınlar, yetimler, yoksullar, yolda kalmışlar, başkalarına el açma durumuna gelmiş olanlar ve özgürlüğüne kavuşmak isteyenler öncelikle görülüp gözetilmelidir (el-Bakara 2/177). Sadaka olarak verilecek mal helâl yoldan kazanılmış olmalı, verilecek kişiye en faydalı olanı seçilmelidir (el-Bakara 2/267). Kötü, çürük, yardım edilen kişinin ihtiyacını gideremeyecek derece bozuk şeylerin sadaka olarak verilmesi Kur'an ve Sünnet'te hoş karşılanmamış, İslâm âlimleri de bu tür şeylerin sadaka olamayacağını belirtmiştir. Sadakadan dönülmemelidir (Buhârî, "Hibe", 14, 30, "Ḥiyel", 14; Müslim, "Hibât", 5). Ayrıca sadaka veren ve sadaka alanın ehliyet durumları, zengin kimseye sadaka verilip verilmeyeceği, sadaka verilen kişinin vefatı üzerine bunun mirasçılarına intikal edip etmeyeceği, sadaka olarak verilen gayri menkullerin gelirlerinin durumu gibi konular fıkıh eserlerinde işlenmiştir. Hz. Peygamber'in kendisinin zekât ve sadaka alması haram olup Âl-i Muhammed sayılan yakın akrabasının zekât alması da haram kabul edilmiştir. Bunların sadaka alması ise bazı âlimlerce câiz görülmüş, bazılarınca câiz sayılmamıştır (bk. ÂL).

Âyet ve hadisler sadakayı teşvik ettiği gibi bunun insan onurunu kırmayacak biçimde gerçekleştirilmesine de büyük önem vermiş, dilenmeyi insanın saygınlığıyla bağdaşır bulmamıştır (bk. DİLENCİLİK). Türk kültüründe "sadaka taşı" (sadaka çukuru) adıyla bilinen ve Tanzimat dönemine kadar devam etmiş olan yardımlaşma usulü dilenciliğin önlenmesi veya asgari düzeye indirilmesi için alınmış bir tedbir mahiyetindedir. Camilerin herkesin göremeyeceği bir köşesine konulan

mermer bir sütunun üstüne bir çukur açılır, isteyenler sadakalarını buraya bırakır ve ihtiyaç sahipleri ihtiyacı olan miktarı alarak sıkıntısını giderirdi.

Öte yandan hadislerde sadaka kavramının Allah’ın hoşnutluğunu kazanmaya vesile olan her türlü hayırlı söz ve eylemi içine alacak geniş bir kapsamda kullanılmasından, özveri ve yardım duygusu ile yapılabilecek işlerin maddî imkânla sınırlı olmayıp samimiyet ve dürüstlük temeline dayalı her davranışla sevap elde edilebileceği anlaşılmaktadır. Nitekim kişinin kendi ailesinin nafakasını temin etmesi, misafirlerine ikramda bulunması, eşiyle birleşmesi, meyvelerinden başkalarının faydalanacağı ağaç dikmesi, kötülüklerle mücadele edip iyilikleri tavsiye etmesi, din kardeşine selâm vermesi, güzel söz söylemesi, güler yüz göstermesi, özürlü kişilere yardım etmesi, cemaatle namaza katılmak için yürümesi, insanlara zarar veren bir nesneyi yoldan kaldırması gibi iyi davranışlar sadaka olarak nitelenmiştir (örnekler için bk. Müsned, V, 154, 167, 178; Buhârî, “Meẓâlim”, 24, “Cihâd”, 72, 128, “Ṣulḥ”, 11, “Edeb”, 34; Tirmizî, “Birr”, 36; Ebû Dâvûd, “Teṭavvuʿ”, 12; ayrıca bk. İNFAK).

## BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ṣdḳ”, md.; Lisânü’l-ʿArab, “ṣdḳ”, md.; Müsned, V, 154, 167, 178; Şâfiî, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân (nşr. Ebû Üsâme İzzet el-Attâr), Kahire 1371/1952, I, 39, 103-104; a.mlf., el-Üm (nşr. Ali Muhammed v.dğr.), Beyrut 1422/2001, II, 318; III, 227; IV, 376; IX, 225-226; Serahsî, el-Mebsûṭ, XII, 92-94; Kâsânî, Bedâʾiʿ, II, 3; VI, 218-222, 616; İbn Kudâme, el-Muġnî, V, 649, 684; Elmalılı, Hak Dini, II, 713-714, 821-823, 899-904, 907-914, 933, 938-942, 974-976, 1417-1418; Bilmen, Kamus2, IV, 232-233, 242; M. Revvâs Kalʿacî, el-Mevsûʿatü’l-fıḳhiyyetü’l-müyessere, Beyrut 1421/2000, I, 602-603; Süheyl Ünver, “Sadaka Taşları”, Hayat Tarih Mecmuası, III/11, İstanbul 1967, s. 12-13; Ahmet Coşkun, “Ayetlerin Işığında Fakirlik ve Açlık Problemi”, EÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 7, Kayseri 1990, s. 47-64; M. Hasan Ebû Yahyâ, “Ḥükmü Defʿu’s-ṣadaḳati’l-ilzâmiyye ve’t-teṭavvuʿiyye ile’l-eḳārib”, Mecelletü’ş-şerîʿa ve’d-dirâsâti’l-İslâmiyye, XIII/36, Küveyt

1419/1998, s. 291-362; Mustafa Öztürk, “Sadaka Kavramının Kur’an’daki Anlam Çerçevesi -Semantik Bir Tahlil Denemesi-”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 12-13, Samsun 2001, s. 457-486; “Ṣadaḳa”, Mv.F, XXVI, 323-343; T. H. Weir - A. Zysow, “Ṣadaḳa”, EI² (İng.), VIII, 708-716; Mustafa Çağrıcı, “Sadaka”, İslâm’da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi (ed. İbrahim Kâfi Dönmez), İstanbul 2006, IV, 1711-1713.

Ali Duman

# SADAKA-i FITR

(bk. FİTRE).

# SADAKA b. İBRÂHİM

(صدقة بن إبراهيم)

Sadaka b. İbrâhîm el-Mısrî eş-Şâzelî (ö. VIII./XIV. yüzyılın ikinci yarısı)

İslâm tıbbının önde gelen göz hekimlerinden biri.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Göz hekimliğinde kendisinden önceki birçok İslâm ve Grek meslektaşını Kitâbü'l-ʿUmdeti'l-küḥliyye fî emrâżi'l-başariyye adlı eseriyle geride bırakan Sadaka b. İbrâhim, Memlükler döneminde Mısır'da yaşamış, Brockelmann'ın tahminine göre XIV. yüzyılın ikinci yarısında vefat etmiştir (GAL, II, 171; Suppl., II, 170). Göz hastalıkları alanında titiz, dikkatli ve ayrıntılı bir çalışmanın ürünü olan kitap beş bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölüm gözün anatomisi ve işlevleri, ikinci bölüm genelde tıpla, özelde gözle ilgili bilgiler, üçüncü bölüm belirgin göz hastalıkları ile teşhis ve tedavi yöntemleri, dördüncü bölüm zor farkedilen göz hastalıkları ve tedavileri, beşinci bölüm gözle ilgili tıp materyalleri üzerinedir. George Sarton'a göre müellif, II. yüzyılın sonundan (IX. yüzyılın başı) itibaren devam eden Arap göz hekimliği geleneğini (kehhâllik) sürdürmekle birlikte orijinal bir gözlemci ve dikkatli bir araştırmacıdır ve eserinde birçok yeni görüşe yer vermiştir. Meselâ ilk bölümde gözün embriyolojik orijinini araştırmaktadır. Onun belirttiğine göre ilk teşekkül eden organın Aristo kalp, Hipokrat beyin ve gözler, Ebû Bekir er-Râzî ciğer olduğunu söylemiştir. Ardından eski tıp ve felsefede bilinen üç görme teorisini tartışır ve bunlardan, Câlînûs'tan (Galen) beri birçok bilginin benimsediği görme olayında göz kadar aydınlanmış nesnenin de önemli rolü bulunduğunu ileri süren üçüncü teoriyi tercih eder. Yine bu bölümde gözün karşılaştırmalı anatomi ve fizyolojisini incelemekte, farklı hayvanların gözlerinin şekil, renk ve fonksiyonlarını ele almaktadır. Göz problemlerinin birçoğunun beyinle ilgili olduğunu belirtir ve gözün anatomisini onunla birlikte inceler. Bu arada farklı ırkların göz yapısı hakkında yaptığı mukayeseli tesbitler antropoloji açısından son derece önemlidir.

Sadaka b. İbrâhim, içinde yaşadığı Mısır toplumunda yaygın biçimde görülen göz hastalıklarının sebepleri üzerinde durarak bunların genellikle toz ve kumdan kaynaklandığını, ancak buna Mısırlılar'ın beyninin zayıflığının da yol açtığını söyler. Meşhur göz hekimi Ali b. Îsâ el-Kehhâl tarafından zikredilmeyen bazı göz hastalıklarını da ele alır. Meselâ eserinin üçüncü bölümünde göz kapağı, mercek ve kornea gibi kısımları inceler ve bunlardan her birinin kaç hastalığı olduğunu belirterek göz kapağına ait otuz altısını sıralar. Özellikle trahomun farklı safhalarını gösteren dört ayrı teşhiste bulunur. Göz kapağı ile göz küresi arasındaki konjunktiva tabakası hakkında Ali b. Îsâ'nın saydığı rahatsızlıklara iki tane daha ekler. Göz kasılmasına sebebiyet veren baş ağrısı ve menopozla da ilgilenen müellifin özellikle gözün ön odasında iltihap toplanması (hypopyon) ve katarakt hakkındaki incelemeleri son derece dikkat çekicidir. Halife b. Ebü'l-Mehâsin gibi o da göz hastalıklarının yaş ve mevsimlerle ilgili olduğunu tesbit etmiştir.

Geniş bir tıp birikimine sahip olduğu anlaşılan Sadaka b. İbrâhim tıbbın pratiğine ve deneylere açık bir hekim, aynı zamanda Şâzeliyye tarikatına mensup samimi bir dindardır. İslâm göz hekimliğinin son ve en olgun eseri kabul edilen (Sarton, III/II, s. 1723-1724) Kitâbü'l-ʿUmde'yi Gevrekzâde Hasan Efendi Zübdetü'l-kehhâliyye fî teşrîhi'l-basariyye adıyla muhtasar olarak Türkçe'ye çevirmiştir (DİA, XVI, 317). Henüz yayımlanmayan eseri Julius, Hirschberg Die arabischen Lehrbücher der Augenheilkunde adlı çalışmasında ilim âlemine tanıtmıştır (Berlin 1905, s. 95-150).

## BİBLİYOGRAFYA

Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1171; Brockelmann, GAL, II, 171; Suppl., II, 170; Îżâḥu'l-meknûn, II, 123; M. Ullmann, Die Medizin im Islam, Leiden 1970, s. 213-214; Sarton, Introduction, III/II, s. 1723-1724; Recep Uslu, "Hasan Efendi, Gevrekzâde", DİA, XVI, 317.

Mahmut Kaya

# SADAKA b. MANSÛR

(صدقة بن منصور)

Ebü'l-Hasen Seyfü'd-devle Sadaka b. Mansûr b. Dübeys el-Mezyedî el-Esedî en-Nâşirî (ö. 501/1108)

Mezyedî emîri (1086-1108).

442 (1050) veya 446 (1054) yılında doğdu. Mezyedî Emîri Mansûr b. Dübeys'in oğlu olup hayatının ilk dönemleri hakkında bilgi yoktur. Hûzistan'da hapiste bulunduğu sırada Sultan Alparslan, Emîr Porsuk'u Hûzistan hâkimi Hezâresb'e elçi olarak gönderip serbest bırakılmasını sağladı. Sultan Melikşah tarafından Âmid'i Mervânîler'den almakla görevlendirilen Fahrüddevle'nin ordusuna katıldı. Savaş sırasında esir düşen Ukayloğulları'na mensup erkek, kadın ve çocukları para ve mal karşılığında esaretten kurtardı. Ardından babası Mansûr'la birlikte Fahrüddevle'nin oğlu Zaîmüddevle Ebü'l-Kāsım'ın emrinde Meyyâfârikīn'i kuşatan Selçuklu ordusunda görev aldı. Babasının 479 yılı Rebîülâhirinin sonlarında (Ağustos 1086) ölümü üzerine Sultan Melikşah tarafından Mezyedî emîri tayin edildi. Sadaka, Sultan Melikşah'ın ölümünün ardından oğulları ve Selçuklu hânedanının diğer mensupları arasında başlayan taht kavgaları sırasında önceleri Sultan Berkyaruk'u destekledi. Bağdat'a giderek kendi adına hutbe okutmak isteyen Berkyaruk, Hûzistan'dan Vâsıt'a gelince Sadaka da kalabalık ordusuyla ona katıldı. Böylece Berkyaruk aleyhine bozulmuş olan denge büyük ölçüde düzelmiş oldu ve Bağdat'ta Berkyaruk adına hutbe okundu (31 Aralık 1099).

Büyük malî sıkıntı içinde bulunan Berkyaruk'un, veziri Ebü'l-Mehâsin ed-Dihistânî aracılığı ile Sadaka'ya devlet hazinesinden kalan 1 milyon dinarla geçmiş yıllardaki borçlarına karşılık olmak üzere büyük bir meblağ ödemesini emretmesi sultanla aralarının açılmasına yol açtı. Vezirin, sultanın emrine itaatsizliği halinde asker gönderip beldelerini istilâ edeceklerini bildiren mektubu eline ulaşınca çok sinirlenen Sadaka emîrliğin merkezi Hille'de ve hâkimiyetindeki diğer şehirlerde hutbeyi

Muhammed Tapar adına okutmaya başladı. Berkyaruk, Bağdat'a geldiğinde defalarca haber gönderip huzuruna gelmesini istediyse de o bunu reddetti. Sultanın Emîr Ayaz vasıtasıyla, hizmetine girdiği takdirde her istediğini yerine getireceğini bildirmesine rağmen diretmeye devam etti ve bu meselenin altında parmağı olduğuna inandığı Vezir Ebü'l-Mehâsin kendisine teslim edilmedikçe huzura gelmeyeceğini bildirdi. Berkyaruk böyle bir şartı kabul etmeyince Sadaka iktâlarına iyice yerleşti, hatta Kûfe'ye gönderdiği kuvvetlerle sultanın oradaki nâibini uzaklaştırdı. Hânedan mensupları arasında devam eden taht kavgalarından istifade ederek hâkimiyet bölgelerini genişletti.

Taht mücadeleleri sırasında Sultan Berkyaruk'u takip eden Muhammed Tapar ve Sencer 27 Zilhicce 494 (23 Ekim 1101) tarihinde Bağdat'a ulaştılar. Sadaka da 495 Muharreminde (Kasım 1101) Muhammed Tapar'a bağlılığını arzetmek için Bağdat'a geldi. Sultan Berkyaruk 495'te (1102) İsfahan kuşatmasını kaldırıp Hemedan'a

gidince Gümüştegin el-Kayserî'yi Bağdat'a şahne tayin etti. Bu sırada Bağdat'ta bu görevi yürüten Muhammed Tapar yanlısı Necmeddin İlgazi, Gümüştegin'i şehre sokmamak için harekete geçti. İlk iş olarak Hısnıkeyfâ (Hasankeyf) hâkimi olan kardeşi Sökmen b. Artuk'a haber gönderip yardım istedi. Daha sonra Hille'ye giderek Sadaka'ya Berkyaruk'un adamlarını hilâfet merkezine sokmamak üzere daha önce yapmış oldukları anlaşmayı yenilemeyi teklif etti. Sadaka teklifi kabul edince İlgazi Bağdat'a döndü. 497 (1104) yılında Muhammed Tapar ile Berkyaruk arasında anlaşma yapıldı ve Sadaka'nın hâkimiyetindeki yerlerin Muhammed Tapar'a verilmesi kararlaştırıldı. Musul Emîri Çökürmüş ile anlaşan Muhammed Tapar, yanında Sökmen el-Kutbî ve diğer emîrler olduğu halde Bağdat'a hareket etti. Bu sırada Sadaka, Muhammed Tapar'ın Bağdat'a gelmesini istiyordu. Bu maksatla oğulları Bedrân ile Dübeys'i ona gönderdi.

Sultan Melikşah zamanında Rey şahnesi olan ve Sultan Berkyaruk tarafından Emîr Kamâc'ın nâibi sıfatıyla daha önce Basra'ya tayin edilen Emîr İsmâil taht kavgaları sırasında durumunu bir hayli kuvvetlendirmişti. İsmâil, Sadaka ile yaptığı görüşmelerden sonra kendisine itaat arzetti. Muhammed Tapar, Büyük Selçuklu sultanı olunca Basra'yı bir başkasına iktâ etti. Sadaka ile görüşerek şehrin kendisinin tayin ettiği şahsa

verilmesini istedi, bir süre sonra da saltanat makamına ait işleri görmek üzere bir amîdini oraya gönderdi. İsmâil'in amîdi şehre sokmak istememesine çok kızan Muhammed Tapar, Sadaka'ya haber gönderip şehrin derhal İsmâil'den alınmasını emretti. Bunun üzerine Sadaka memurlarından birini İsmâil'e yollayarak şehri Batîha Emîri Mühezzibüddevle b. Ebü'l-Cebr'e teslim etmesini istedi. İsmâil gelen memuru tevkif edince Sadaka Basra'ya gelip şehri kuşattı. Kuşatma sırasında İsmâil el-Cezîre'deki bir kaleye sığındı. Şehri ele geçirip adamlarına yağmalatan Sadaka yeni bir şahne tayin ettikten sonra Hille'ye döndü (3 Cemâziyelâhir 499 / 10 Şubat 1106).

Sultan Muhammed Tapar, Berkyaruk'un ölümünün ardından Tekrît'i Bağdat şahnesi Aksungur el-Porsukī'ye iktâ etti. Aksungur, Tekrît'e gelip şehri yedi ay muhasara etmesine rağmen bir sonuç alamadı. Muhasara şiddetlenince Vali Keykubad b. Hezâresb, Sadaka'ya haber gönderip şehri kendisine teslim etmek istediğini bildirdi. Sadaka Safer 500 (Ekim 1106) tarihinde gelerek şehri teslim alınca Aksungur geri dönmek zorunda kaldı. Muhammed Tapar, 500 (1106-1107) yılında Haçlılar'a karşı Emîr Çavlı'yı cihada memur edince Sadaka'ya haber gönderip askerleriyle birlikte Çavlı'nın ordusuna katılmasını emretti ve kendisine taht kavgaları sırasındaki yardımlarından dolayı Vâsıt'ı iktâ etti, Basra'yı almasına izin verdi. Ancak bu cömertçe muameleler Sadaka'yı şımarttı.

Amîd Ebû Ca'fer'in Sultan Muhammed Tapar'a Sadaka'nın kuvvetinin arttığını, kendisinden kaçanları himaye ettiğini ve hâkimiyeti altındaki şehirlerin elinden alınması gerektiğini söylemesi, hatta daha da ileri giderek onun mülhid ve bâtınî olduğunu iddia etmesi sultanla Sadaka'nın arasının açılmasına sebep oldu. Bu sırada Âve hâkimi Ebû Dülef Sürhab b. Keyhüsrev'in sultandan korkup Sadaka'ya sığınması Muhammed Tapar'ı öfkelendirdi ve Ebû Dülef'in teslim edilmesini istedi. Sadaka'nın Ebû Dülef'i himaye edeceğini bildirmesi üzerine Muhammed Tapar bu işe bir son vermek için Irak'a yöneldi. Durumu öğrenen Sadaka onunla savaş için 20.000 süvari ve 30.000 piyadeyi aşkın bir ordu topladı. Halife Müstazhir-Billâh, Nakībü'n-nükabâ Ali b. Tırâd ez-Zeynebî vasıtasıyla ona sultana isyan etmekten vazgeçtiği takdirde meseleyi halletmek için aracılık yapabileceğini bildirdi. Sadaka önce olumlu cevap verdi, ancak hayatından emin olamadığını söyledi. Bunun üzerine Muhammed Tapar, Kādılkudât

Ebû Saîd el-Herevî'yi gönderip korkusunu gidermeye çalıştı; Haçlılar'la cihada kararlı olduğunu, birlikte gazâ etmek için gerekli hazırlığı yapmasını bildirdi. Buna rağmen Sadaka başkumandanı Saîd'in etkisinde kalarak sultana katılmaktan vazgeçti.

Sultan Muhammed Tapar, Sadaka'nın kesin biçimde savaşa karar verdiğini öğrenince emîrlerine haber yollayıp süratle kendisine katılmalarını sağladı. Sadaka'nın, sultanla aralarındaki meseleyle ilgili olarak halifenin vereceği kararı kabul edeceğine dair mektubu Cemâziyelevvel 501 (Aralık 1107 - Ocak 1108) tarihinde Halife Müstazhir-Billâh'a ulaştı, halife de bu mektubu sultana gönderdi. Öte yandan Müstazhir-Billâh, durumu Sadaka'ya bildirerek sultandan teminat istemek ve alınacak kararları yeminle teyit etmek üzere güvendiği adamlarını kendisine yollamasını emretti. Fakat Sadaka sözünde durmadı; sultanın Bağdat'tan ayrılması halinde cihad için yardımda bulunacağını ve Emîr Çavlı ile Artuk oğlu İlgazi'nin sultana karşı yapılacak bir savaşta kendi yanında yer alacağını söyledi.

2 Cemâziyelâhir 501'de (18 Ocak 1108) Bağdat'tan çıkan Sultan Muhammed Tapar halifenin ricasıyla Za'ferâniye'de durdu. Halife, Ali b. Tırâd ez-Zeynebî ile Cemâlüddevle'yi Sadaka'ya gönderdi ve Muhammed Tapar'a itaat etmesini istedi. Nihayet Sadaka özür dileyerek oğlu Dübeys'i bir elçilik heyetiyle sultana yollamaya karar verdi. Ancak bu sırada Sadaka'nın askerleriyle sultanın askerleri arasında savaş çıktığı haberi geldi. Elçiler böyle bir şeyin olamayacağını söyledilerse de Sadaka oğlunu göndermeye cesaret edemedi ve durumu halifeye bildirdi. Gelen haberin aslı sonradan öğrenildi. Sultanın askerlerinden bir kısmı müzakerelerin olumlu sonuç vereceğini öğrenince anlaşma öncesinde yeni bir yağma yapma düşüncesiyle sultandan habersiz olarak Sadaka'nın topraklarına saldırmışlar, fakat yenilerek geri dönmek zorunda kalmışlardı.

Halife, Nakībü'n-nükabâ Ali b. Tırâd ez-Zeynebî ile Ebû Saîd el-Herevî'yi Sadaka'ya gönderdi. Önce Sultan Muhammed Tapar'a uğrayan elçiler Sadaka'nın yakınları için emannâme aldıktan sonra Sadaka'ya giderek ona sultanın gönlünü ancak esirleri serbest bırakmasıyla alabileceğini söylediler. Sadaka bunu önce kabul ettiyse de bağışlanması konusunda endişesi olduğunu, sultanın kendisini ve kendisine sığınanları affetmesini, Sürhab b. Keyhüsrev'i iktâına iade etmesini, Muhammed b. Boğa'nın yağmaladığı

yerlerin geri verilmesini, halifenin vezirinin önünde anlaşmaya bağlı kalacağına dair yemin etmesini istediğini, bu şartları kabul ettiği takdirde sultanın hizmetine gireceğini söyledi. Sadaka bu isteklerinde ısrar edince savaş kaçınılmaz oldu. İki ordu Hille ile Vâsıt arasındaki Nu‘mâniye'de karşılaştı (19 Receb 501 / 4 Mart 1108). Savaşın en şiddetli anında sırtından yaralanan Sadaka, Bozkuş adlı bir köle tarafından atından düşürüldü. Sadaka kendini tanıttıysa da köle başını kesip Aksungur el-Porsukī'ye götürdü, o da Muhammed Tapar'a gönderdi.

Savaşta Sadaka'nın 3000 süvarisi öldürüldü, çok sayıda askeri esir düştü. Esirler arasında oğlu Dübeys ve bu hadiseye sebep olanlardan Sürhab b. Keyhüsrev ile Saîd b. Hamîd de vardı. Muhammed Tapar ertesi gün Hille'ye uğramadan Bağdat'a döndü. Sadaka'nın Batîha'da bulunan eşine eman verdi ve Bağdat'a getirilmesini emretti. Kendisine sadık kalacağına dair teminat aldıktan sonra oğlu Dübeys'i de serbest bıraktı. Sultan, huzuruna

gelen Sadaka'nın eşine üzüntülerini bildirdi. Sadaka'nın cenazesi Meşhedülhüseyin'de defnedildi (İbnü'l-Cevzî, IX, 159). İbnü'l-Hâzin, Sadaka'nın öldürülmesine çok üzülmüş ve bu üzüntüsünü bir mersiye ile dile getirmiştir (Ahbârü'd-devleti's-Selcûkiyye, s. 56). İbnü'l-Hebbâriyye Kitâbü'ṣ-Ṣâdîḥ ve'l-bâğım adlı manzum eserini onun adına kaleme almıştır (İbn Hallikân, II, 490). “Melikü'l-Arab” ve “emîrü'l-Arab” unvanlarıyla anılan Sadaka b. Mansûr Şiî mezhebine mensuptu. Doğru sözlü, güvenilir, cömert, vefakâr, hayır sever ve adaletli bir insandı. Binlerce ciltlik bir kütüphanesi olduğu belirtilmektedir. Ancak bu hasletleri yanında onun dinî kuralları pek dikkate almadığı ve ashabın aleyhinde konuştuğu kaydedilmektedir (İbnü'l-Kalânisî, s. 256; İbnü'l-Cevzî, IX, 159; İbnü'l-Esîr, X, 448-449).

## BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Zekkâr), s. 238, 255-256; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, IX, 124, 142-143, 156, 159; Râvendî, Râhatü's-sudûr (Ateş), I,

149-150, 154; II, 417; Ahbârü’d-devleti’s-Selcûkiyye (Lugal), s. 55-56; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Bündârî, Zübdetü’n-Nusra (Burslan), s. 103, 235; Sıbt İbnü’l-Cevzî, Mirʾâtü’z-zamân, VIII/1, s. 18, 24-26, 47, 126, 140; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 490-491; Ebü’l-Fidâ, el-Muḫtaṣar fî aḫbâri’l-beşer, Beyrut 1960, II, 109, 139, 141; İbrahim Kafesoğlu, Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu, İstanbul 1953, s. 49, 51-52, 92, 138, 140, 193; C. E. Bosworth, “The Political and Dynastic History of Iranian World”, CHIr., V, 108, 110, 121, 240-241, 445-446; Abdülkerim Özaydın, Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118), Ankara 1990, s. 16, 25-27, 31, 35-36, 41-53, 60, 93, 103; a.mlf., Sultan Berkyaruk Devri Selçuklu Tarihi (485-498/1092-1104), İstanbul 2001, bk. İndeks; Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1992, III, 253; K. V. Zetterstéen, “Mezyedîler”, İA, VIII, 208-209; a.mlf., “Sadaka”, a.e., X, 24-25; Abdülkerim Özaydın, “Mezyedîler”, DİA, XXIX, 550-551.

Abdülkerim Özaydın

# SADÂKAT

(bk. SIDK).

# SADÂRET

(صدارت)

Osmanlı merkezî idaresinde sadrazamlık makamını ifade eden terim

(bk. SADRAZAM).

# SADÂYÎ

(bk. DERVİŞ SADÂYÎ).

# SA‘DEDDİN el-CEBÂVÎ

(سعد الدين الجباوي)

Ebü’l-Fütûh Sa‘düddîn Muhammed b. Yûnus b. Abdillâh eş-Şeybî (eş-Şeybânî) el-Cebâvî (ö. 575/1180)

Sa‘diyye tarikatının kurucusu.

460 yılının Receb ayında (Mayıs 1068) Mekke’de doğdu. Soyu baba tarafından İdrîsîler hânedanının kurucusu Hz. Hasan’ın torunlarından I. İdrîs’e, anne tarafından Kâbe’nin hizmetini gören Şeybîler vasıtasıyla Hz. Hüseyin’e ulaşır. Dedelerinden biri olan Şeybân’a nisbetle Şeybânî, tekkesini kurup faaliyet gösterdiği Şam’ın Cebâ köyüne izâfetle Cebâvî nisbeleriyle bilinir. Türkçe’de ve bazı Batı dillerinde Cebâvî nisbesi daha çok Cibâvî şeklinde kullanılır. Kaynaklarda Sa‘deddin el-Cebâvî’nin doğum ve ölüm tarihleriyle ilgili birbirinden farklı kayıtlar vardır. Onun hayatını ve menkıbelerini anlatan en erken kaynaklardan, Halep Sa‘dî Zâviyesi şeyhi Zeynüddin Ömer el-Halebî’nin (ö. 946/1539-40) kaleme aldığı el-ʿÖmeriyye fi’r-red ʿani’s-sâdâti’s-Saʿdiyye adlı eserinde ve bu eserin genişletilmesi ya da hulâsası şeklinde telif edilen eserlerde doğum tarihi 460 (1068), vefat tarihi 575 (1180) olarak kaydedilir ve 115 yıl yaşadığı belirtilir. Ziyâeddin Ahmed b. Muhammed elVeterî’nin Ravżatü’n-nâẓırîn adlı eseriyle bu esere dayanan eserlerde ise ölüm tarihi 621 (1224) diye verilmektedir. Bursa Sa‘diyye Dergâhı şeyhi İsmâil Hakkı Erzurûmî doğumu için 460, vefatı için 575 yıllarını kabul ederken (Tercüme-i Evrâd-ı Sa‘diyye, s. 4) Hüseyin Vassâf’ın görüştüğü Sa‘diyye şeyhi Ali Fakrî Efendi doğumu için 507 (1113), ölümü için 621 (1224) tarihlerini doğru kabul etmektedir (Sefîne, I, 423). Son dönem müelliflerinden Mehmed Sâmi ile Hocazâde Ahmed Hilmi doğumunu 593 (1197), vefatını 700 (1300-1301) olarak verirler ve şeyhin 107 yıl yaşadığını belirtirler (Esmâr-ı Esrâr, s. 10; Hadîkatü’l-evliyâ, s. 47, 49). Harîrîzâde de ölümü için 700 tarihini zikretmiş (Tibyân, II, vr. 132b), Nebhânî ise tarih belirtmeksizin Muhibbî’den naklen VIII. yüzyılda yaşadığını söylemiştir (Câmiʿu kerâmâti’l-evliyâʾ, II, 91). J. Mouradgea d’Ohsson (Tableau général, IV,

623) ve J. Spencer Trimingham gibi Batılı yazarlar şeyhin 736'da (1335) vefat ettiğini ileri sürmüşlerdir (The Sufi Orders in Islam, s. 73). Sa'diyye tarikatı üzerine ciddi bir çalışma yapan Muhammed Gāzî Hüseyin Âgā, birçok veriye dayanarak 460-575 tarihlerinin diğerlerinden daha doğru olduğu sonucuna varmıştır (eṭ-Ṭarîḳatü's-Saʿdiyye, I, 189-193).

Zekâsı ve güzel sesiyle dikkatleri çeken Sa'deddin el-Cebâvî ilk eğitimini başta babası olmak üzere Mekke'deki âlimlerden aldı. Yedi yaşlarında iken Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledikten sonra tefsir, hadis ve Şâfiî fıkhı okudu. Aynı zamanda şeyh olan babasının yanında tasavvuf eğitimini sürdürdü. İlmini daha da ilerletmek için Yemen, Mısır, Mağrib, Şam, Kudüs ve Irak'a seyahatlerde bulundu. Bu sırada birçok âlimden faydalanmasının yanı sıra Ehl-i beyt kabirlerini ve evliya türbelerini ziyaret etti. Oğlu Şemseddin Muhammed el-Envâr tarafından onun bu seyahatleriyle ilgili biri gittiği yerlere, diğeri görüştüğü âlimler ve derlediği bilgilere mahsus olmak üzere iki kitap hazırlandığı belirtilmektedir (a.g.e., I, 221).

Ata binmede ve atıcılıkta mahir olduğu belirtilen Sa'deddin el-Cebâvî'nin Haçlı saldırılarına karşı koymak için kardeşleri Müeyyidüddin Şeybân, Abdullah Mezîd, Abdullah Yûnus el-Asgar, Muhammed Saîd, Ebü'l-Hilâl Muhammed ve bir grup atlıyla birlikte Mekke'den Dımaşk'a gitmesi hayatının ikinci devresini oluşturur. Fransızlar'ın Dımaşk'a yaptıkları saldırının 497 (1104) yılında geri püskürtüldüğü bilindiğine göre (İbn Kesîr, I, 163) Sa'deddin bu sırada otuz beş yaşlarında olmalıdır. Kaynakların hemen tamamı, Sa'deddin el-Cebâvî'nin tarikat faaliyetlerine başlamadan önce Şam bölgesinde yol kesen haydutların arasına karıştığından, buna çok üzülen babasının Allah'a dua edip oğlunu bu kötü durumdan kurtarmasını ya da canını almasını talep etmesi üzerine Hz. Peygamber'in bazı ashabıyla birlikte Sa'deddin'e görünerek onu uyarmasıyla tövbe edip Allah'a yöneldiğinden söz etmektedir. Kaynaklarda bazı farklılıklarla yer alan bu olaya göre bir gece Resûl-i Ekrem Sa'deddin'e görünüp Hadîd sûresinin 16. âyeti olan, "İman edenlerin Allah'ı anma ve Hak olarak inen Kur'an'a karşı kalplerinin saygıyla yumuşama zamanı gelmedi mi?" meâlindeki âyeti okuyunca vecde gelip bayılmış, ashaptan birinin göğsüne vurarak söylediği, "Allah'a tövbe et" sözüyle kendine gelmiş, bu sırada Hz. Peygamber kendisine zikir telkin edip hırka giydirmiş, ardından Hz. Ali'nin cebinden

çıkartıp Resûl-i Ekrem’e sunduğu, Resûl-i Ekrem’in de kendisine ikram ettiği üç hurmayı yiyince her tarafı nurla dolmuştur.

Muhammed Gāzî, bizzat görüştüğü Sa‘diyye şeyhlerinin elindeki bilgi ve belgeleri değerlendirerek hazırladığı çalışmasında Sa‘deddin el-Cebâvî’nin yol kesen haydutları terbiye ve irşad maksadıyla aralarına katıldığını, daha sonra Şeyh dağı diye anılacak olan Haramun dağına yerleşip onları yönettiğini belirtmektedir. Muhammed Gāzî’ye göre Sa‘deddin’in haydutlarla ilk karşılaşması, süvari birliğiyle Mekke’den Dımaşk’a giderken Cevlân bölgesinde yollarının kesilmesi üzerine olmuş, Sa‘deddin yanındakilerle birlikte haydutları bastırmayı başarmış, ele geçirdiği liderlerinin canını bağışladığı takdirde liderliği kendisine bırakacağını söylemesi üzerine onların başına geçmiştir. Bu dönemde haydutların zorla aldıkları malları sahiplerine iade ettirmesiyle ün kazanmış, bu sebeple “râi’n-nâmûs” (namus bekçisi) lakabını almıştır (eṭ-Ṭarîḳatü’s-Saʿdiyye, I, 222-225).

Sa‘deddin el-Cebâvî, Hz. Peygamber tarafından uyarıldıktan sonra Mekke’ye babasının yanına gitti ve tasavvufî eğitimini tamamlayarak icâzet aldı. Ardından Dımaşk’a 60 km. mesafedeki Akkâ güzergâhında bulunan Cebâ bölgesinde tekkesini kurdu ve irşad faaliyetine başladı. O döneme kadar küçük ve metrûk bir yerleşim yeri olan Cebâ, bundan sonra hem ilim ve mârifet makamı hem de Haçlılar’la savaşta müslümanların merkezi haline geldi. Şeyh Sa‘deddin’in Haçlılar’la fiilî savaşa katıldığına dair kaynaklarda bir kayıt bulunmamakla birlikte asker temini ve onların savaşa teşvik edilmesi için çalıştığı belirtilmektedir. Bu çalışmaları sebebiyle “el-imâmü’l-mücâhid” lakabıyla anıldı. Sa‘deddin el-Cebâvî ile birlikte Dımaşk’a gelen kardeşlerinden Şeyh Müeyyidüddin Şeybân tekkesini Cevlân’da, Şeyh Ebû Hilâl Muhammed Kāsımiye’de, Şeyh Muhammed Saîd Mardin’de, Şeyh Abdullah Yûnus Dımaşk’ın güneyindeki Buhsa’da kurdu. Abdullah Yûnus’un tekkesinde asker için ilâç imal edildiği kaydedilmektedir.

Dımaşk’a yerleştikten sonra Irak, Kudüs ve Hindistan’a seyahatler yapan Sa‘deddin el-Cebâvî’nin bu yolculukları esnasında meydana gelen birçok kerameti Şemseddin Muhammed’in er-Risâletü’l-Muḥammediyye fi’r-reddi ʿani’s-sâdâti’s-Saʿdiyye ve Ebü’t-Tayyib el-Gazzî’nin en-Nefḥatü’r-

rabbâniyye fi’ṭ-ṭarîḳati’s-Saʿdiyye adlı eserlerinde nakledilmektedir. Sa‘diyye kaynaklarında Sa‘deddin el-Cebâvî’nin aynı dönemde Bağdat’ta yaşayan Abdülkādir-i Geylânî ve Kûfe, Vâsıt, Basra arasındaki Batâih bölgesinde yaşayan Ahmed er-Rifâî ile karşılıklı kerametlerinden söz edilmekle birlikte yüzyüze görüştüklerine dair herhangi bir bilgi verilmemektedir. Bazı Rifâî kaynakları Cebâvî’nin, babasının yanı sıra Ahmed er-Rifâî’den veya onun halifesinden hilâfet aldığını belirtmiş ve Sa‘diyye’nin Rifâiyye’nin bir kolu olduğunu ileri sürmüştür.

Sa‘deddin el-Cebâvî’nin tarikat silsilesi biri vehbî, diğeri kesbî olmak üzere iki koldan Hz. Peygamber’e ulaşır. Babası Şeyh Yûnus eş-Şeybî vasıtasıyla gelen Şeybâniyye silsilesi kesbî, Resûl-i Ekrem’in kendisini uyardığı sırada zikir telkin ederek hırka giydirmesi vehbî silsile olarak kabul edilmektedir. Babası vasıtayla gelen silsile Ebû Bekir en-Nessâc, Ebü’l-Kāsım el-Cürcânî, Ebû Osman el-Mağribî, Ebû Ali el-Kâtib, Ebû Ali er-Rûzbârî, Cüneyd-i Bağdâdî, Serî es-Sakatî, Ma‘rûf-i Kerhî, Ali er-Rızâ, Mûsâ el-Kâzım, Ca‘fer es-Sâdık, Muhammed el-Bâkır, Ali Zeynelâbidîn, Hüseyin b. Ali, Ali b. Ebû Tâlib, Hz. Muhammed şeklindedir. Bu silsilenin dışında birkaç silsile daha kaydedilmekteyse de bunların güvenilir olmadığı vurgulanmıştır (a.g.e., I, 179-182, 191).

Sa‘deddin el-Cebâvî’nin başta akıl hastaları olmak üzere pek çok hastayı tedavi ettiği, öte yandan vahşi ve zehirli hayvanlar üzerinde tasarrufta bulunmak gibi kerametleri olduğu rivayet edilmektedir. Bu tür uygulamalar Sa‘diyye tarikatında bir gelenek halinde varlığını sürdürmüştür. 29 Zilhicce 575 (26 Mayıs 1180) tarihinde vefat eden Sa‘deddin el-Cebâvî, Cebâ’daki zâviyesine defnedildi. Cebâvî’nin dokuzu erkek, dördü kız olmak üzere on üç çocuğu olmuştur. Bunlardan Şemseddin Muhammed el-Envâr, Mısır’da medfun Şeyh Yûnus, Ebü’l-Vefâ İbrâhim, Celâleddin Ahmed, Fahreddin Ahmed, Burhâneddin Osman, Şeyh İsmâil, Ali el-Ekhel kendisinden sonra tarikatını yaymıştır.

Eserleri. Muhammed Gāzî, Sa‘diyye şeyhlerinden duyduğu ve çeşitli beyitlerde adları geçen Sa‘deddin el-Cebâvî’ye ait eserlerin listesini kaydetmiştir. Çoğu günlük virdleri içeren bu eserler şunlardır: 1. Kitâbü’l-Fütûḥ. Cebâvî’nin en meşhur eseri olduğu belirtilen bu iki ciltlik kitabın şu ana kadar nüshasına rastlanmamıştır. 2. el-Virdü’l-kebîr. Evrâdü’l-Ḳuṭbi’s-

Saʿdiddîn el-Cebâvî eş-Şeybânî (Dımaşk 1883, 1922) ve Vaẓîfetü'sSaʿdiyye (Humus 1974, 1999) adıyla basılmıştır. 3. Mecmûʿatü ḳaṣâʾid ve manẓûmât fi't-tevḥîd ve't-tażarruʿ ve medḥi'r-Resûli'l-aʿẓam. Eserde Hz. Peygamber ve hakîkat-i Muhammediyye methedilmekte, Kâbe'ye kavuşma arzusu dile getirilmektedir. 4. Ṣıyaġu ṣalavât ʿale'n-nebiyyi'l-kerîm. 5. Kitâbü'l-Ḫavâṭıf. 6. Kitâbü'l-Aḫbâr. 7. Kitâbü'l-Veḳāiʿ (son üç kitabın varlığı Humuslu Sa'dî şeyhi Abdülvekîl Durûbî [ö. 1993] tarafından bildirilmiştir). Çeşitli vird ve hiziplerden ibaret olan diğer eserleri de şunlardır: el-Virdü'l-evsaṭ (el-Virdü'ṣ-ṣaġīr), el-Virdü'l-müs̱elles̱ (el-Virdü'l-müsebbaʿ, el-Virdü'l-feżâʾ), el-Virdü'r-râʾid el-müsemmâ bi-ḥizbi'l-fütûḥât, el-Virdü'l-müsemmâ bi-ḥizbi'ṣ-ṣafâʾ, el-Virdü'l-müsemmâ bi-ḥizbi'l-envâr ve't-taḥsîn, Virdü'l-ḳuṭbi'l-müsemmâ bi-ḥizbi'l-âyât li-kesri'l-aʿdâʾ ve duʿâʾih, Virdü'l-ġalebeti'l-müsemmâ bi-ḥizbi âyâti'l-fetḥ; Duʿâʾü ismihî teʿâlâ er-raḥmân; Mecmûʿatü evrâdi'l-leyâlî ve'l-eyyâm (bk. eṭ-Ṭarîḳatü's-Saʿdiyye, I, 249-250).

## BİBLİYOGRAFYA

İbn Kesîr, el-Bidâye, I, 163; Şemseddin Muhammed, er-Risâletü'l-Muḥammediyye fi'r-reddi ʿani's-sâdâti's-Saʿdiyye, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Nuri Ergin, nr. 158, tür.yer.; Ahmed b. Muhammed elVeterî, Ravżatü'n-nâẓırîn ve ḫulâṣatü menâḳıbi'ṣ-ṣâliḥîn, Kahire 1306, s. 34-35; Gazzî, el-Kevâkibü's-sâʾire, I, 174-175; Ebü't-Tayyib el-Gazzî, en-Nefḥatü'r-rabbâniyye, Süleymaniye Ktp., H. Hayri - H. Abdi, nr. 145, vr. 3b; Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-es̱er, I, 34-35; Hasan Receb es-Sekkā, er-Ravżatü'l-behiyye fîmâ yeteʿallaḳu bi't-tarîḳati's-Saʿdiyye, [baskı yeri ve tarihi yok], s. 3-18; D'Ohsson, Tableau général, IV, 623; Harîrîzâde, Tibyân, II, vr. 129a-138a; Mehmed Sâmi, Esmâr-ı Esrâr, İstanbul 1316, s. 9-10; Hocazâde Ahmed Hilmi, Hadîkatü'l-evliyâ, İstanbul 1318, s. 47-49; İsmâil Hakkı Erzurûmî, Tercüme-i Evrâd-ı Sa'diyye, İstanbul 1338, s. 3-6; Hüseyin Vassâf, Sefîne (haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz), İstanbul 2006, I, 421-427; Ziriklî, el-Aʿlâm, III, 84-85; J. S. Trimingham, The Sufi Orders in Islam, London 1973, s. 73; Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, Câmiʿu kerâmâti'l-evliyâʾ, Kahire 1984, II, 90-91; M. Gāzî

Hüseyin Âgā, eṭ-Ṭarîḳatü’s-Saʿdiyye fî bilâdi’ş-Şâmiyye, Dımaşk 1424/2003, I, tür.yer.; David Samuel Margoliouth, “Sa‘diye”, İA, X, 44-46; Barbara von Schlegell, “Saʿdiyya”, EI² (İng.), VIII, 728-732.

Hür Mahmut Yücer

# SÂDEDDİN EFENDİ, Hoca

(bk. HOCA SÂDEDDİN EFENDİ).

# SÂDEDDİN EFENDİ, Mehmed

(1798-1866)

Osmanlı şeyhülislâmı.

İstanbul'da doğdu. XVI. yüzyılın tanınmış tarihçisi, padişah hocası ve şeyhülislâmı Hoca Sâdeddin Efendi'nin soyundan gelir. Müderris Abdülhamid Efendi'nin

oğludur. Babasından ve dönemin diğer âlimlerinden tahsilini tamamladıktan sonra kadılık mesleğine girip Anadolu'da birçok kazada görev yaptı. Aydın kadısı iken Karaosmanoğulları ile olan bir ihtilâfı yüzünden bir süre Kütahya'ya sürgüne gönderildi. Ardından affedilerek Manisa nâibliğine getirildi ve uzun süre burada kaldı. Azledildikten sonra bir müddet bekleyip Tanzîmât-ı Hayriyye'nin uygulaması sırasında oluşturulan Güzelhisarıaydın muhassıllığına gönderildi. Ancak maaşı dışındaki gelirleri kesilen Aydın Valisi Çengelzâde Tâhir Paşa ile aralarındaki ihtilâfın giderilememesi sebebiyle durumları Meclisi Vâlâ'da görüşülmek üzere İstanbul'a çağrıldı. Meclisi Vâlâ'daki muhâkeme neticesinde haksızlığı anlaşılan Tâhir Paşa valilikten alındı ve Sâdeddin Efendi görevine iade edildi.

1841'de bazı eyalet ve kazalar birleştirilip defterdarlık olarak devlet erkânına verilmeye başlanınca Aydın eyaleti maliyesi İzmir muhassılı eski gümrükçü Sâlih Bey'e tevcih edildi ve Sâdeddin Efendi muhassıllıktan ayrılıp İstanbul'a döndü. Bir süre sonra İstanbul'da maliye hazinesinde mîrî kitâbetine getirildi. Bu memuriyet uhdesinde kalmak şartıyla Meclisi Zirâat üyesi oldu. 1846 yılı başlarında memuriyetleri üzerinde kalarak mahreç pâyesiyle Doğu Karadeniz'de Çürüksu sahilinde sınır tayin ve tesbitiyle bazı meselelerin halli için görevlendirildi. Aralık 1846'da Evkāf-ı Hümâyun müfettişliğiyle Trabzon'a gönderildi. Burada teftiş görevini tamamlayıp İstanbul'a döndüğünde Mekke pâyesiyle taltif edildi. Sekiz yıl sürdürdüğü müfettişlik görevini titizlikle yürüttü. Bu başarısı sayesinde İstanbul pâyesini aldı, ayrıca Meclisi Muhâsebe-i Mâliyye üyeliği verildi. 1856'da Anadolu kazaskerliği pâyesine ulaştı, 1858'de Meclisi Vâlâ üyeliğine tayin

edildi. Sağlam karakteri, liyakat ve dirayetiyle Sultan Abdülmecid'in takdirini kazanan Sâdeddin Efendi, Meşrepzâde Ârif Efendi'nin vefatı üzerine 27 Aralık 1858'de şeyhülislâmlık makamına getirildi. Cevdet Paşa'ya göre Meşrepzâde'den sonra meşihata en lâyık kişi Rüşdü Molla olduğu halde Sâdeddin Efendi'nin Meclisi Vâlâ üyeliğine tayini ona şeyhülislâmlık yolunu açmıştır. Cevdet Paşa, Sâdeddin Efendi'nin ilim erbabından olmadığını, ancak büyük kadılardan sayıldığını, önemli görevler üstlendiğini, iş bilir, cerbezeli, düzgün konuşan bir kişi olması dolayısıyla meşihat için tercih edildiğini de belirtir. Nitekim ilmî rütbe olarak Şeyhülislâm Mekkîzâde Âsım Efendi zamanında "pâye-i mücerrede" almış, ardından Ârif Hikmet Bey zamanında kendisine mahreç mevleviyeti verilip durumu düzeltilmişti.

Meşihat görevi sırasında bazı yeni daire ve meclislerin teşkiline gayret eden Sâdeddin Efendi, şer'î mesele ve davaların çokluğu sebebiyle haftada iki gün toplanan huzur mürâfaası kâfi gelmediğinden başkan ve üyeleri ilmiye sınıfının fakihlerinden oluşmak üzere şeyhülislâmlıkta Tetkīkāt-ı Şer'iyye Meclisi adıyla bir heyet teşkil etti (Lutfî, X, 93). Beş yıla yakın bir süre kaldığı şeyhülislâmlığı sırasında kabine üyesi sıfatıyla hükümette pek çok idarî ve siyasî sorumluluk üstlendi. Önemli mevkilere tayin ve azillerde rol oynadığını, bu arada taraf tuttuğunu çeşitli vesilelerle ifade eden Cevdet Paşa, kendisinin Mekke pâyesinin İstanbul pâyesine terfi ettirilmesi sadâretten meşihata bildirildiği halde bunun uygulanmadığını anlatırken Sâdeddin Efendi'nin "câhil-i cesûr, ilim ve maarifin kadrini bilmez, rüsum-perest bir kimse" olduğunu söyler (Tezâkir, II, 126-127, 158, 260-262). Esasen onun buna benzer ilmiye tayin ve terfilerinde sadâretin talepleri yanında Mehmed Emin Âlî ve Keçecizâde Fuad paşalar gibi devlet ricâlinin aracılığına bile direndiği (a.g.e., II, 155), hatta Âlî ve Fuad paşalarla geçinemediği ve onları alenî şekilde kötülediği (Ma'rûzât, s. 47) bilinmektedir.

Şeyhülislâm olarak Abdülaziz'in cülûs törenine katılan Sâdeddin Efendi (Cevdet, Tezâkir, II, 152), Osmanlı eğitim sisteminde çok sıkıntılı bir uygulama olan bir ruûs imtihanı sonrasında 23 Kasım 1863'te görevden alındı ve yerine Âtıfzâde Hüsâmeddin Efendi getirildi. Tok sözlü ve dirayet sahibi olması Bâbıâli'de muhtemelen bazı kimselerin hoşuna gitmediği için araları açık bulunan Fuad Paşa'nın tesiriyle azledilmiş olabileceği de

belirtilir. Kendisine tahsis edilen arpalık dışında aylık 25.000 kuruş maaş bağlanmıştır (Devhatü'l-meşâyih, s. 134). Azlinden sonraki iki buçuk yıllık ömrünü yalısında geçirdi ve 6 Ağustos 1866'da vefat etti. Kabri Karacaahmet Mezarlığı'ndadır. Cevdet Paşa'nın yer yer olumsuz değerlendirmesine karşılık Vak'anüvis Lutfi Efendi onun işten anlayan, tecrübe sahibi, makamını dolduran bir kişi olduğunu, ancak ilmiye mesleğinin kaidelerini korumada biraz ifrata kaçtığını söyler (Târih, X, 103). İstanbul Aksaray Sofular'da Şeyh Ömer Efendi Dergâhı'na minber koydurup bazı gelirler tahsisiyle cuma namazı kılınır hale getirmiş, ayrıca başka hayır eserlerinin yapılmasına vesile olmuştur. Defteri Pâk-i Erbâb-ı Dâniş adlı çalışması dışında eseri bilinmemektedir. Bir listeden ibaret bu eser dönemin meşhur hattatlarının, mücellitlerinin, kalemtıraşçılarının, hakkâkların ve dinî ilimlerde tanınmış âlimlerin isimlerini içermekte olup yedi varaklık tek nüshası bilinmektedir (İÜ Ktp., nr. 2821; Süleymaniye Ktp., Mikrofilm Arşivi, nr. 3801).

## BİBLİYOGRAFYA

Devhatü'l-meşâyih, s. 132-134; Cevdet, Tezâkir, II, 72-73, 126-127, 152-153, 155, 158, 260-262; a.mlf., Ma'rûzât, s. 37-38, 46-55; Lutfî, Târih, X, 93, 103; İlmiyye Salnâmesi, s. 592-593; Behcetî, Merâkid-i Mu'tebere-i Üsküdar, s. 61; Danişmend, Kronoloji2, V, 154; Abdülkadir Altunsu, Osmanlı Şeyhülislâmları, Ankara 1972, s. 192-193.

Mehmet İpşirli

# SA‘DEDDÎN-i HAMMÛYE

(سعد الدين حمويّة)

Sa‘düddîn Muhammed b. Müeyyed b. Abdillâh b. Alî Hammûye Bahrâbâdî Cüveynî (ö. 671/1272-73’ten sonra [?])

Kübrevî şeyhi.

Nîşâbur civarındaki Cüveyn kasabasına bağlı Bahrâbâd köyünde dünyaya geldi. Doğum tarihi hakkında farklı yıllar verilmekle birlikte hayatının belli başlı safhaları dikkate alındığında 587 (1191) yılı civarında doğduğu söylenebilir. Hammûye (Hamûî, Hammûî, Hameviyye) nisbesi mensup olduğu, Benî Hameviyye diye bilinen sûfî ve fukaha ailesinden gelmektedir. Aslen İran’ın Serahs bölgesinden olan bu ailenin bir kolu daha sonra Suriye’ye göç ederek Eyyûbî hükümdarlarının hizmetine girmişti (bk. BENÎ HAMEVİYYE). Ailenin Suriye koluna mensup olan Sa‘deddin’in hayatıyla ilgili en geniş bilgi torununun oğlu Hâce Gıyâseddin’in Murâdü’l-mürîdîn adlı eserinde bulunmaktadır. Muhammed Takī Dânişpejûh, bir nüshası Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi’nde bulunan (nr. 2143) bu eserdeki bilgileri özetleyerek aktarmıştır (Ferhengi Îrân-zemîn, XIII, 301-306).

Sa‘deddin, Nîşâbur’da Sultâniye (Nizâmiye) Medresesi’nde Muînüddin Câcermî’den dinî ilimleri tahsil ettikten sonra 605 (1208-1209) yılında Hârizm bölgesine gitti. Burada Şehâbeddin Hîvekî’nin öğrencisi oldu. Şüşterî’nin kaydettiği vasiyetnâmesinde belirttiğine göre hadis, fıkıh, hilâf, lugat ve nahiv ilimlerini öğrendi (Mecâlisü’l-mü᾿minîn, II, 76). Kübreviyye tarikatının kurucusu Necmeddîn-i Kübrâ’nın halifelerinden olan babasının kuzeni

Ebü’l-Hasan Sadreddin Muhammed’e intisap ederek ondan hırka giydi. Ardından hacca gitti. Hac dönüşü Hârizm’de Necmeddîn-i Kübrâ’nın halkasına katıldı ve 616 (1219) veya 617’de şeyhten icâzet alıp önde gelen halifelerinden oldu. Moğol istilâsı sırasında Necmeddîn-i Kübrâ’nın

tavsiyesiyle Hârizm’den ayrıldı. Herat, Nîşâbur, Âmül, Câcerm, Buhara, Tebriz, Musul, Halep, Hama, Humus, Bağdat, Dımaşk, Kudüs, Ba‘lebek, Mekke, Medine, Diyarbekir, Harran, Nusaybin ve Gîlân (Gürcistan) şehirlerini ziyaret etti. Dımaşk’ta Kāsiyûn dağı eteklerindeki zâviyesinde bir süre irşad faaliyetinde bulundu. Halep’te Evhadüddîn-i Kirmânî ile görüştü. Birçok defa gittiği Dımaşk’ta “sonsuz okyanus” diye tanımladığı Muhyiddin İbnü’l-Arabî ile sohbetlerde bulunduğu, İbnü’l-Arabî’nin de ona “tükenmez hazine” diye iltifat ettiği belirtilmektedir. Yine Dımaşk’ta Sadreddin Konevî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ile de sohbet etti.

Vasiyetnâmesinde belirttiğine göre ömrünün yirmi beş yılını seyahatle geçiren Sa‘deddîn-i Hammûye 641 (1243-44) yılında memleketine dönüp Bahrâbâd’a yerleşti. Buradaki mescid-hankahı onararak irşad faaliyetini sürdürdü; bu sırada Moğol yöneticileriyle iyi ilişkiler kurup onların maddî desteğini sağlamayı başardı. Öldüğünde büyük dedesi Muhammed b. Hameveyh’in Bahrâbâd’daki kabri yanında defnedildi. Daha sonra oğlu Sadreddin İbrâhim kabrinin üzerine bir kubbe ve yanına imaret yaptırdı. Sa‘deddîn-i Hammûye’nin ölüm tarihi konusunda da kesin bilgi yoktur. Çağdaşı Sıbt İbnü’l-Cevzî, 651 (1253) yılını kaydettikten sonra 650’de öldüğünü söyleyenlerin olduğunu da belirtmektedir (Mirʾâtü’z-zamân, VIII, 790). Abdurrahman-ı Câmî gibi sonraki birçok müellif 650 yılını doğru kabul etmiştir; ancak halifelerinden Azîz Nesefî’nin Keşfü’l-ḥaḳāʾiḳ adlı eserindeki ifadeler onun 671’de (1272-73) hayatta olduğunu göstermektedir (Düzen, s. 31).

M. Fuad Köprülü’nün, Hammûye’nin Zehebiyye-i Kübreviyye’nin kurucusu Necmeddîn-i Kübrâ’nın halifesi olduğu şeklindeki ifadesi (İA, X, 26) doğru değildir. Zira Zehebiyye, Kübreviyye’den XV. yüzyılda ayrılan Şiîleşmiş bir koldur. Sa‘deddîn-i Hammûye ayrıca Sühreverdiyye tarikatının kurucusu Şehâbeddin es-Sühreverdî’ye intisap ederek ondan Mekke’de hilâfet almıştır. Fasîh-i Hâfî, Necmeddîn-i Kübrâ’nın Şehâbeddin es-Sühreverdî’nin şeyhi Ebü’n-Necîb es-Sühreverdî’den hilâfet aldığını belirtmiş ve Sa‘deddîn-i Hammûye’nin bu iki şeyh vasıtasıyla Sühreverdiyye silsilesine dahil olduğunu gösteren bir silsilesini kaydetmiştir (Mücmel-i Faṣîḥî, II, 319). Öte yandan Sa‘deddîn-i Hammûye, Ebû Ali el-Fârmedî’den hırka giymiş olan büyük dedesi Muhammed b. Hameveyh’ten (ö. 530/1135-36) kendisine biri sohbet, diğeri hırka icâzeti

olmak üzere iki icâzet geldiğini belirtmektedir. Sohbet icâzetini Hızır vasıtasıyla ruhanî olarak aldığı kaydedilmiş, hırka icâzeti ise Muhammed b. Hameveyh, İmâdüddin Ömer b. Hameviyye, Ebü'l-Hasan Ömer şeklinde devam eden bir silsileyle kendisine ulaşmıştır (Haydar el-Âmülî, s. 220-221).

Sa'deddîn-i Hammûye, Bahrâbâd'daki hankahına oğlu Sadreddin İbrâhim'i halife tayin etmiştir. Sadreddin İbrâhim'in, İlhanlı Hükümdarı Gāzân Han'ın yaklaşık 100.000 Moğol askeriyle birlikte İslâmiyet'i kabul etmesinde önemli rol oynadığı bilinmektedir (DİA, XIII, 429). Sadreddin İbrâhim'den sonra bu hankahta tasavvufî faaliyetlerin asırlarca devam ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Sa'dî-i Şîrâzî'nin Gülistân'ına nazîre yazan Muînüddîn-i Cüveynî (Devletşah, s. 340), Bahrâbâdlı Mevlânâ Sa'deddin (ö. 900/1495) gibi şahsiyetlerin Sa'deddîn-i Hammûye yoluna mensup sûfîler olduğu kaydedilmiştir (Ali Şîr Nevâî, s. 399-400). Ayrıca Mevlânâ Sa'deddin'in Hammûye'nin evrâdını okuduğuna dair bilgi (a.g.e., a.y.) Hammûye'nin tarikatta yeni bir evrâd tertip ettiğini göstermektedir. M. Fuad Köprülü, XI. (XVII.) yüzyıla kadar silsilesi Sa'deddîn-i Hammûye'ye ulaşan Bahrâbâd dervişlerine rastlandığını belirtmiştir. Hammûye'nin bir diğer halifesi Azîz Nesefî'dir. Nesefî, 641 (1243-44) yılında Bahrâbâd'da Hammûye'ye intisap etmesinin ardından Buhara'ya dönmüş, şeyhi on yıl sonra onu Buhara'da ziyaret etmiştir. Nesefî Keşfü'l-ḥaḳāʾiḳ ve İnsân-ı Kâmil adlı eserlerinde Hammûye'den kendi şeyhi olarak bahsetmekte ve bazı görüşlerine yer vermektedir. Sa'deddîn-i Hammûye ayrıca 628 (1231) yılında Mısır'da Alâeddin Mısrî'ye, 641'de (1243-44) Herat'ta Kādî Kemâleddin Ahmed'e, Cemâziyelevvel 645'te (Eylül 1247) Horasan'da Necmeddin Osman b. Muvaffak Edkânî'ye, 648'de (1250) yine Horasan'da İmam Şerefeddin'e icâzetnâme yazmış, 647'de (1249) Âmül'de Sâlih Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî'ye ve 20 Rebîülâhir 649'da (12 Temmuz 1251) Şehâbeddin Muhammed Simnânî'ye hırka giydirmiştir.

Hâce Gıyâseddin, Sa'deddîn-i Hammûye'nin Şâfiî mezhebine mensup olduğunu belirttiği halde sonraki bazı müelliflerce onun on iki imam ve mehdî hakkındaki görüşlerinden dolayı Şiî olduğu iddia edilmiştir. Ancak Hammûye'nin görüşlerinde Şiîliği çağrıştıracak bir taraf bulunmamaktadır (DİA, XXXII, 501). Zehebî'nin "ittihat tariki" (vahdet-i vücûd) üzere sohbetler ettiğini kaydettiği Hammûye ile birlikte (el-ʿİber, III, 265)

Kübrevîlik’te vahdet-i vücûd anlayışı daha yoğun biçimde benimsenmiştir. Sa‘deddîn-i Hammûye’nin vahdet-i vücûd görüşünün yanı sıra diğer önemli bir görüşü nübüvvet-velâyet ilişkisine dairdir. Ona göre velâyet nübüvvetin nihayetinde başlamaktadır (el-Mişbâḥ fi’t-taṣavvuf, s. 137-138). Dolayısıyla evliyanın bâtınî hakikatlerini izhar etmesinin, ancak nübüvvetin hâtemü’l-enbiyâ Hz. Muhammed ile mühürlenmesinden sonra başlayabileceğini vurgular. Her peygamberin kendine has bir velâyet yönüne sahip bulunduğunu belirten Hammûye peygamberlerin Allah’a yönelik tavrıyla velî, insana yönelik tavrıyla nebî olduklarını ve nebînin velâyetinin nübüvvetinden üstün olduğunu söyler. Öte yandan Hammûye hâtemü’l-evliyânın özelliklerini küçük bir risâlede açıklamıştır (Risâle fî ḫatmi’l-velâye, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2058, vr. 206a-207b).

Hammûye’nin bir diğer yönü harflerin içerdiği bâtınî-tasavvufî anlamlar üzerinde durmasıdır. Bu hususta müstakil risâleler kaleme almış (meselâ bk. Risâle fî ʿilmi’l-ḥurûf, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1342, vr. 263b-266b; Kitâbü’t-Teheccî, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 2077, vr. 96b-101a, Mahmud Paşa, nr. 278, vr. 26b-42a, Pertev Paşa, nr. 606, vr. 13b-18a), ayrıca birçok eserinde dinî-tasavvufî konuları bu bağlamda yorumlamıştır. Şüşterî, onun Maḥbûbü’l-muḥibbîn ve maṭlûbü’l-vâṣılîn isimli eserinde harflerin ihtiva ettiği işaretleri gelecek olan mehdînin çözeceğini söylediğini belirtmektedir (Mecâlisü’l-müʾminîn, II, 76).

Eserleri. Sa‘deddîn-i Hammûye’nin halifesi Azîz Nesefî onun eserlerinin sayısını 400 cilt olarak vermektedir. Bunların bir kısmı Arapça, bir kısmı Farsça’dır. Hâce Gıyâseddin, verdiği icâzetnâmeler dahil olmak üzere 626-649 (1229-1251) yılları arasında kaleme aldığı otuz iki eserinin adını kaydetmiştir. Bunların dışında kütüphanelerde daha başka kitaplarının nüshaları bulunmaktadır. Abdurrahman-ı Câmî onun eserlerinin sırlı ifadeler, zor kelimeler, rakam, şekil ve devirler ihtiva ettiğini, basiret gözü ve keşif nuruyla açılmayan akıl ve fikrin bunları anlayamayacağını belirtmiştir (Nefeḥât, s. 429). Belli başlı eserleri şunlardır:

1. el-Mişbâḥ fi’t-taṣavvuf (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3832, vr. 249a-319a). Çeşitli isimlerin, terimlerin, dinî ve dünyevî varlıkların, Arap harflerinin ve harfleri birbirinden ayıran noktaların yorumunu içermektedir. Farsça olan eser Necîb Mâyil-i Herevî tarafından yayımlanmıştır (Tahran

1362 hş./1403/1982). 2. Maḥbûbü'l-muḥibbîn ve maṭlûbü'l-vâṣılîn (Maḥbûbü'l-ḳulûb, Maḥbûbü'l-evliyâʾ) (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2058; Şehid Ali Paşa, nr. 1342; Cârullah Efendi, nr. 1078). Eserde harflerin esrarı ve ihtiva ettiği mânalar çerçevesinde tasavvufî konuları ele almıştır. 3. Secencelü'l-ervâḥ ve nuḳūşü'l-elvâḥ (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2645; Cârullah Efendi, nr. 1541). 630'da (1232-33) Humus'ta yazılan eserde (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 980) Kur'an âyetlerinin tefsir ve te'vili, Allah'ın isim ve sıfatlarının şerhi yapılmakta, sırlı ifadeler, cetveller ve devirlere yer verilmektedir. Bir bölümü Kur'an'da geçen duaları ve zikirleri ihtiva etmektedir. 4. Mefâtîḥu'l-esrâr (Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 491; Süleymaniye Ktp., Hâşim Paşa, nr. 4). Kırk hadis şerhidir. 5. Teʾvîl-i Eḥâdîs̱-i ʿAşere (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1760). 6. Risâle fî beyâni taḥḳīḳi'ṣ-ṣalât (Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 3931). Namazın zâhir ve bâtın yönlerine, rükünlerinin hikmetlerine dair Farsça bir eserdir.

Müellifin diğer bazı eserleri de şunlardır: ʿUlûmü'l-ḥaḳāʾiḳ ve ḥikemü'd-deḳāʾiḳ (Mecmûʿatü'r-resâʾil içinde, Mısır 1328 hş., s. 487-498); Risâle fî beyâni inbisâṭi'l-vücûdi'l-muṭlaḳ ʿale'l-meẓâhir (Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 491, vr. 1b-3b); Risâle fi's-semâʾ (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3741, vr. 185a-186a); Veṣâyâ (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3741, vr. 186a-190a); Risâletü's-seyr ve'ṭ-ṭayr (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 6465, vr. 3b-4b); Risâle-i Ẕikr-i Cibrîl (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, vr. 205a-208b); Risâle-i Ḳalb-i Münḳalib (Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 491, vr. 4b-7b); el-Vesîle fî keşfi'l-vaṣîle (Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 491, vr. 120b-123b). Sa'deddîn-i Hammûye'nin Arapça ve Farsça tasavvufî şiirleri ve rubâîleri de vardır. Seyyid Nizâmeddin Mahmûd onun rubâîlerinin şerhine dair Cevâhirü'l-künûz adıyla bir eser yazmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

Sa'deddîn-i Hammûye, el-Miṣbâḥ fi't-taṣavvuf (nşr. Necîb Mâyil-i Herevî), Tahran 1403/1982, s. 100-102, 111, 137-138; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 9-52; a.mlf., Risâle der Taṣavvuf, Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 3931, vr. 33b-43b; Menâḳıb-ı Evḥadüddîn-i Kirmânî (nşr. Bedîüzzaman Fürûzanfer),

Tahran 1347 hş., s. 96; Sıbt İbnü’l-Cevzî, Mirʾâtü’z-zamân, VIII, 790; Cendî, Şerḥu Fuṣûṣi’l-ḥikem (nşr. Seyyid Celâleddin Âştiyânî), Meşhed 1361, s. 107; Saîdüddin el-Fergānî, Meşâriḳu’d-derârî (nşr. Seyyid Celâleddin Âştiyânî), Meşhed 1398/1978, s. 128; Azîz Nesefî, el-İnsânü’l-kâmil (nşr. Marijan Molé), Tahran 1962, s. 316, 320-321, 371; Ferîdûn-i Sipehsâlâr, Risâle-i Sipehsâlâr (nşr. Saîd-i Nefîsî), Tahran 1325, s. 24-25, 30; Nûreddin İsferâyînî, Kâşifü’l-esrâr (nşr. H. Landolt), Tahran 1980, s. 54-55; Zehebî, el-ʿİber, III, 265; Müstevfî, Târîḫ-i Güzîde (Nevâî), s. 669-671; Yâfiî, Mirʾâtü’l-cenân, IV, 121; Haydar el-Âmülî, el-Muḳaddimât min Kitâbi Naṣṣı’n-nuṣûṣ fî şerḥi Fuṣûṣi’l-ḥikem (nşr. H. Corbin - Osman İsmâil Yahyâ), Tahran 1352/1974, s. 220-221; Fasîh-i Hâfî, Mücmel-i Faṣîḥî (nşr. Mahmûd Ferruh), Meşhed 1340 hş., II, 268-269, 319; Câmî, Nefeḥât, s. 423-424, 428-430, 472-473, 556; Devletşah, Teẕkire, s. 222, 340; Ali Şîr Nevâî, Nesâyimü’l-mahabbe min şemâyimi’l-fütüvve (nşr. Kemal Eraslan), İstanbul 1979, s. 399-400; Şüşterî, Mecâlisü’l-müʾminîn, Tahran 1365 hş., II, 75-77; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 980, 1612; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât (Arnaût), V, 434; Îżâḥu’l-meknûn, I, 166; II, 17, 19; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 124; Maʿsûm Ali Şah, Ṭarâʾiḳ, II, 340-341, 359; III, 51; Cl. Cahen, Les peuples musulmans dans l’histoire médiévale, Damas 1977, s. 457-482; İbrahim Düzen, Aziz Nesefî’ye Göre Allah Kâinât ve İnsan, Ankara 1991, s. 30-32, 35; M. Takī Dânişpejûh, “Keşfü’l-ḥaḳāʾiḳ”, Ferhengi Îrân-zemîn, XIII, Tahran 1344 hş., s. 298-310; Necîb Mâyil-i Herevî, “Cevâhirü’lkünûz: Şerḥ-i Dâʾî-i Şîrâzî ber Rubâʿiyyât-ı Saʿdeddîn-i Ḥammûye”, Maʿârif, III, Tahran 1365, s. 79-108; M. Fuad Köprülü, “Sa’d-eddin: Saʿd al-Din Hamavî”, İA, X, 26-27; H. Landolt, “Saʿd al-Dīn al-Ḥammūʾī”, EI² (İng.), VIII, 703-704; Abdülkadir Yuvalı, “Gāzân Han”, DİA, XIII, 429; Muhammed Seyyid el-Celyend, “İbn Hameveyh, Muhammed”, a.e., XX, 23; Hamid Algar, “Necmeddîn-i Kübrâ”, a.e., XXXII, 501-502, 504; Şehîdî Sâlihî, “Cüveynî Ḥamevî”, DMT, V, 532.

Reşat Öngören

# SA‘DEDDÎN-i KÂŞGARÎ

(سعد الدين كاشغرى)

(ö. 860/1456)

Nakşibendî şeyhi.

Nisbesinden Kâşgar'da doğduğu anlaşılmaktadır. Ticaretle uğraşan bir ailenin çocuğu olup medrese tahsilini tamamladıktan sonra Nakşibendî şeyhi Nizâmeddin Hâmûş'a intisap etti. Hâmûş çoğunlukla Semerkant'ta yaşadığına göre ona burada intisap etmiş olmalıdır. Uzun yıllar şeyhinin sohbetinde bulundu ve ona hizmet etti. Ardından hacca gitmek amacıyla yola çıktı. Herat'a geldiğinde bilinmeyen bir sebeple orada kaldı ve hacca gidemedi. Nizâmeddin Hâmûş'un daha önce kendisine yapmış olduğu tavsiyeye uyarak gördüğü rüyaları tabir ettirmek için Herat'ın ünlü sûfîlerinden, Zeyniyye tarikatının kurucusu Zeynüddin el-Hâfî'nin yanına gitti. Hâfî kendisine intisap etmesini söylediyse de yapılan istihâreler sonunda intisaptan vazgeçildi. Sa‘deddîn-i Kâşgarî, Herat'ta ayrıca dönemin ünlü sûfîlerinden Kāsım-ı Envâr, Mevlânâ Ebû Yezîd Pûrânî ve Şeyh Bahâeddin Ömer'le de görüşüp kendilerinden istifade etti. Onun, birkaç küçük seyahat ve 844 (1440-41) yılında yaptığı hac dışında bundan sonraki hayatının çoğunlukla Herat'ta geçtiği anlaşılmaktadır. Nizâmeddin Hâmûş'un halifesi olarak irşad faaliyetine başlayan Kâşgarî, Buhara ve Semerkant'tan sonra Herat'ın da önemli bir Nakşibendî merkezi olmasını sağladı.

Sa‘deddîn-i Kâşgarî 7 Cemâziyelâhir 860 (13 Mayıs 1456) tarihinde Herat'ta vefat etti ve buraya defnedildi. Daha sonra müridi Abdurrahman-ı Câmî de onun yanına gömüldü. Kâşgarî ve Câmî'nin mezarları Safevî istilâsı döneminde tahrip edilmiş, Ahmed Şah Dürrânî (1747-1773) bu mezarları tamir ettirip mezar taşlarını yeniden diktirmiştir. Sa‘deddîn-i Kâşgarî geriye Hâce Muhammed Ekber (Hâce Kelân, ö. 914/1508) ve Hâce Muhammed Asgar (Hâce Hord, ö. 906/1500) adında iki çocuk, birçok mürid ve halife bıraktı.

Oğullarından Muhammed Ekber'in kızlarından biri Abdurrahman-ı Câmî, diğeri de Reşeḥât müellifi Fahreddin Safî ile evli idi. Kâşgarî, Mâverâünnehir'deki Nakşibendî şeyhlerinin aksine halvet ve riyâzeti tasavvufî bir eğitim metodu olarak kullanmıştır. "Biz yoktuk, Allah vardı. Biz olmayacağız, Allah olacak. Bugün de biz yokuz, Allah var" diyen Kâşgarî'nin (Fahreddin Safî, I, 313) diğer ilk dönem Nakşibendî şeyhleri gibi vahdet-i vücûdu benimsediği anlaşılmaktadır. "Hak Teâlâ'ya yakınlık senin O'nda kaybolmandır. Kendini ve gayrını kaybedip nerede olduğunu, nereden geldiğini ve yakınlığın mahiyetini dille anlatamamandır" diyen Kâşgarî hassas kalpli, nazik ve latif insanların Hak ile alâkalarının daha kuvvetli olduğunu, yapılan işlerin ve mesleklerin de insanın letâfetine tesir ettiğini söylerdi.

Kâşgarî'nin önde gelen müridleri şunlardır: Abdurrahman-ı Câmî, Şemseddin Muhammed Rûcî, Alâeddin Âbîzî, Nûrullah İsfendânî, Şehâbeddin Ahmed el-Bîrcendî, Abdülazîz Câmî, Muhammed Câmî, Mevlânâ Pîr Ali Câmî, Hâfız İsmâil Rûcî, Ahmed Kârîzî, Mevlânâ Hacı Mezârî, Mîr Rengrîz, Azîzullah Bûzcânî ve Mîr Kelân Hakkarûnî. Bunlardan ilk dördü Nakşibendiyye tarikatının yayılmasında önemli hizmetlerde bulunmuştur. Amasya'da 857 (1453) yılında kurulan Yâvedûd Tekkesi'nin ilk şeyhi Sun'ullah Buhârî'nin de Sa'deddîn-i Kâşgarî'nin halifelerinden olduğu kaydedilmektedir (Amasya Târihi, I, 253-254).

Sa'deddîn-i Kâşgarî'nin bazı sözleri bir müridi tarafından derlenmiş ve bunlardan bir kısmı on altı parça halinde Reşeḥât'ta nakledilmiştir. Kâşgarî'nin aslen isimsiz olan ve muhtemelen yine müridleri tarafından derlenen risâlelerine müstensihler farklı isimler vermiştir. Bunlardan Risâle-i Ẕikriyye Seyyid Ali Âl-i Dâvûd tarafından neşredilmiştir (Maʿârif, XIV/3, [Tahran 1376/1988], s. 87-94). Risâle der Teveccüh (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Farsî, nr. 1028) ve Risâle der Kelimât-ı Ḳudsiyye (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1387) henüz yazma halindedir.

## BİBLİYOGRAFYA

Abdurrahman-ı Câmî, Nefeḥâtü'l-üns (nşr. Mahmûd Abîdî), Tahran 1375 hş./1996, s. 408-410; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 456; Fahreddin Safî, Reşeḥât-ı ʿAynü'l-ḥayât (nşr. Ali Asgar Muîniyân), Tahran 1977, I, 205-232, 313; Ali b. Mahmûd Ebîverdî, Ravżatü's-sâlikîn, Kitâbhâne-i Gencbahş (İslâmâbâd), nr. 4049, s. 27-42; Hândmîr, Ḥabîbü's-siyer, IV, 59; Muhammed b. Hüseyin el-Kazvînî, Silsilenâme-i Ḫâcegân-ı Naḳşibend, Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 1381, vr. 10b-12b; M. Tâhir Hârizmî, Silsile-i Naḳşibendiyye, Özbekistan Fenler Akademisi Bîrûnî Şarkiyat Enstitüsü Ktp., nr. 69, vr. 136b-138a; Gulâm Server Lâhûrî, Ḫazînetü'l-ʿaṣfiyâʾ, Kanpûr 1312/1894, I, 573-576; Amasya Târihi, I, 253-254; A. A. Semenov, Sobranie Vostoçnih Rukopisei Akademii Nauk Uzbekskoi SSR, Taşkent 1955, III, 270; Risâle-i Mezârât-ı Herât (nşr. Fikrî Selcûkī), Kâbil 1344 hş./1965, neşredenin notları, s. 52-54; Necdet Tosun, Bahâeddîn Nakşbend: Hayatı, Görüşleri, Tarîkatı, İstanbul 2002, s. 133-135, 269, 331, 333; Hüseyin Berzger, "Saʿdüddîn-i Kâşġarî", Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1380, I, 483; Hamid Algar, "Saʿd al-Dīn Kāshgharī", EI² (İng.), VIII, 704.

Necdet Tosun

# SÂDEDDİN KÖPEK

(ö. 636/1238-39 [?])

Anadolu Selçuklu dönemi devlet adamlarından.

Hayatının ilk yılları ve Anadolu Selçuklu sultanlarının hizmetine nasıl girdiği hakkında bilgi bulunmamaktadır. Yaptırmış olduğu kervansarayın kitâbesinden adının Köpek b. Muhammed, lakabının Sâdeddin olduğu anlaşılmaktadır. Köpek'in Türkçe'de yaygın olmamakla birlikte isim olarak kullanıldığı, Artuklular'da bir Türk beyinin bu adı taşıdığı ve bu adın hakaret anlamı içermediği bilinmektedir. Sâdeddin Köpek, I. Alâeddin Keykubad'ın 623 (1226) yılında Eyyûbîler'e karşı düzenlediği bir sefer esnasında Harput civarında meydana gelen savaşta Selçuklu ordusunun sol kanat kuvvetlerinin kumandanıydı. Mengücük Beyi Dâvud Şah, I. Alâeddin Keykubad'a tâbi olduğunu bildirmek üzere Kayseri'ye geldiğinde (1225-1228 arası) kendisine verilecek ahidnâmeyi kaleme alan Sâdeddin Köpek'ten İbn Bîbî'nin kayıtlarında emîr-i şikâr, nakkaş ve mimar olarak bahsedilir. I. Alâeddin Keykubad'ın 1226-1236 yılları arasında Beyşehir gölü yakınlarında yaptırdığı Kubâdâbâd Sarayı'nın mimarının Sâdeddin Köpek olduğu kaydedilmektedir.

Büyük oğlu Gıyâseddin Keyhusrev'i bırakıp diğer oğlu İzzeddin Kılıcarslan'ı veliaht tayin eden Alâeddin Keykubad yediği av etinden zehirlenerek ölmüştü (4 Şevval 634 / 31 Mayıs 1237). Sultanın bir suikast ihtimalini akla getiren ölümünün hemen ardından Gıyâseddin Keyhusrev'in adamları kendisini Keykubâdiye Sarayı'n-dan alıp Kayseri Sarayı'na götürerek tahta çıkardılar. II. Gıyâseddin Keyhusrev'in tahta çıkmasında başrolü oynayan Sâdeddin Köpek sultanın en sadık adamı oldu. Sâdeddin, Anadolu Selçukluları'nın hizmetinde bulunan Hârizm askerlerinin reisi Kayırhan'ı kendisine rakip görerek Keyhusrev'i onu bertaraf etmeye ikna etti. Zamantı Kalesi'nde hapsedilen Kayırhan'ın bir müddet sonra hapiste ölmesi üzerine bütün Hârizmli beyler ve askerleri Selçuklu topraklarını yağmalayıp doğuya doğru çekilmeye başladı. Sultanın Emîrü'l-ümerâ Kemâleddin Kâmyâr kumandasında gönderdiği ordu Hârizmliler tarafından

yenilgiye uğratıldı. Sultanın atabegi Şemseddin Altun-aba'nın bu gelişmelerden kendisini sorumlu tuttuğunu öğrenen Sâdeddin Köpek, II. Kılıcarslan devrinden beri devlete hizmet eden yaşlı atabegi öldürttü. Sıranın kendisine geldiğini farkeden Vezir Tâceddin Pervâne çareyi iktâı Ankara'ya kaçmakta buldu. Sâhib Şemseddin İsfahânî, saltanat nâibi Emîrü'l-ümerâ Kemâleddin Kâmyâr'a Köpek'in zulmü konusunda sultanı uyarmak gerektiğini söylediyse de Kemâleddin Kâmyâr hayatından endişe duyduğu için buna yanaşmadı. Saltanatını düşünen ve özellikle kardeşi İzzeddin Kılıcarslan'dan çekinen sultan da bu gelişmeler karşısında sessiz kalmayı tercih etti. Sâdeddin Köpek, sultandan aldığı bir fermanla İzzeddin Kılıcarslan'ın annesini Ankara'ya gönderip boğdurttu. Sultanın henüz erkek çocuğu olmadığı için kardeşleri Kılıcarslan ile Rüknedddin'in hayatlarına dokunmadı. Onları Borgulu Kalesi'ne bizzat götürerek hapsetti. Sultanın erkek çocuğu dünyaya gelince Mübârizüddin Armağanşah'ı onları öldürmekle görevlendirip Borgulu Kalesi'ne yolladı. Ancak Armağanşah, Kılıcarslan'ı ve Rükneddin'i öldürmedi; durumu sultandan ve Sâdeddin Köpek'ten gizleyerek geri döndü.

Sâdeddin Köpek, Ankara'ya giderken Akşehir'de bir muganniye ile gayri meşrû

ilişkide bulunmakla itham edilen Tâceddin Pervâne'nin Ankara'da recmedilerek öldürülmesini sağladıktan sonra yönetime tamamen hâkim oldu. Sultanı istediği gibi yönlendiren Sâdeddin Köpek'ten diğer devlet adamları ve emîrler korkmaktaydı. Hatta bu sırada önemli bir görevde bulunmayan, fakat daha sonraki yıllarda Anadolu Selçuklu Devleti'nin kaderine tesir edecek olan emîr Celâleddin Karatay bu korkuyla görevini bırakıp bir köşeye çekildi. Gücü günden güne artmakla birlikte siyasî ve askerî alanda herhangi bir başarısı bulunmayan Köpek, kendini yüceltecek önemli bir zafer elde etmek amacıyla ordunun başına geçerek Eyyûbîler'in hâkimiyeti altındaki Sümeysât (Samsât) Kalesi'ni kuşattı. Kalenin idaresini elinde bulunduran hıristiyanlar direnecek durumda olmadıklarından uğurlu saydıkları meşhur haçlarına dokunulmaması şartıyla kaleyi teslim ettiler (Zilkade 635 / Haziran-Temmuz 1238). Bu sırada civarda bulunan bazı kaleler de ele geçirildi. Sâdeddin Köpek, sefer dönüşü eski emîrlerden Hüsâmeddin Kaymerî'yi işlemediği bir suçla itham ederek Malatya'da tutuklatıp mallarına el koydu. Sümeysât'ın ele geçirilmesinin ardından

nüfuzu bir kat daha artan Köpek, başarılı bir kumandan ve tecrübeli bir devlet adamı olan Kemâleddin Kâmyâr'ı Konya yakınlarında Gâvele (Gevele) Kalesi'ne göndererek orada öldürttü. Bu olaydan sonra II. Gıyâseddin Keyhusrev'i de saf dışı bırakıp Selçuklu tahtına oturmanın hesaplarını yapmaya başladı. Ancak bunun için Selçuklu hânedanına mensup olduğunu ispatlaması gerekiyordu. Köpek bu konuda da bir çözüm yolu buldu. Annesi Şehnaz Hatun'un Sultan I. Gıyâseddin Keyhusrev ile gayri meşrû ilişkisi olduğunu, I. Gıyâseddin'den iki aylık hamile iken bir başkasıyla evlendiğini, kendisinin bu nikâhtan yedi ay sonra dünyaya geldiğini, yani I. Gıyâseddin Keyhusrev'in gayri meşrû çocuğu olduğunu iddia etti. Öte yandan devletin kötü gidişinden sultanı sorumlu tuttu ve onun Abbâsî halifelerinin sancağını değiştireceği, Abbâsîler'i tanımayacağı söylentisini yaymaya başladı. Bu iddialar sultanın ve halkın tepkisine yol açtı. Sâdeddin Köpek'i bertaraf etmeye karar veren sultan çok güvendiği hassa kölelerinden birini gizlice Sivas Subaşısı Hüsâmeddin Karaca'ya gönderip Sâdeddin Köpek'in ortadan kaldırılmasını emretti. Hüsâmeddin Karaca, Kubâdâbâd Sarayı'n-da bulunan sultanın yanına gitmeden önce Sâdeddin Köpek'e misafir olarak güvenini kazanmaya çalıştı ve kendisine sultanın hizmetine girmek istediğini bildirdi. Sâdeddin nezdinde gittikçe itibarı artan Hüsâmeddin Karaca daha sonra bir ziyafet sırasında Köpek'i öldürmeye çalıştıysa da başaramadı. Ancak bu esnada Emîr-i alem Togan'ın kılıç darbesiyle yaralanan Köpek kendini sultanın şaraphanesine attı; burada şarabdâr ve adamları tarafından öldürüldü. Cesedi demir bir kafes içine konularak Kubâdâbâd Sarayı'nın kale burcuna asıldı (muhtemelen Cemâziyelevvel 636 / Aralık 1238).

Sâdeddin Köpek hakkında geniş bilgi veren İbn Bîbî onun halka iyi davrandığını, mazlumlara yardım edip zalimleri şiddetle cezalandırdığını, özellikle iktâ sahiplerinin çiftçilerden haksız vergi almalarını önlediği için onlar tarafından çok sevildiğini, cömert ve hoşsohbet olduğunu söyler. Köpek'in Hârizmliler'e karşı yanlış politika izlemesi ve çok değerli devlet adamlarını öldürtmesi devletin temellerini sarsmış, bu sebeple Anadolu Selçuklu tarihinde kötü şöhret kazanmış ve uğursuz bir kişi olarak tanınmıştır. Osmanlı tarihçilerinden Müneccimbaşı Ahmed Dede ondan "habis Köpek" diye bahseder, yaratılıştan soysuz, müfsit ve hasetçi bir emîr olduğunu kaydeder. Sâdeddin Köpek'in 633-634 (1236-1237) yıllarında Konya'ya 22 km. uzaklıkta, Aksaray-Konya karayolundan 5 km. içeride

Tömek köyü yakınında yaptırdığı kervansaray Zazadin Hanı diye meşhurdur. "Zazadin" ismi Sâdeddin'in halk arasında söylenen bir şeklidir. Bazı araştırmacılar, Arapça kitâbede yer alan "Köpek" kelimesinin "b" ile yazılmasından dolayı ismin Kübek veya Köbek olabileceğini kaydederse de bu durumun Arapça'da "p" harfinin bulunmayışıyla ilgili olduğu açıktır.

## BİBLİYOGRAFYA

İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-Alâiyye: Selçukname (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I, 361, 363, 438; II, 19-36; S. de Saint Quentin, Bir Keşişin Anılarında Tatarlar ve Anadolu: 1245-1248 (trc. Erendiz Özbayoğlu), Antalya 2006, s. 52; Ebü'l-Ferec, Târih, II, 537; Müneccimbaşı, Câmiu'd-düvel Selçuklular Tarihi (nşr. ve trc. Ali Öngül), İzmir 2001, II, metin, s. 69-74; trc., s. 80-84; Amasya Târihi, s. 364-365; Halil Edhem [Eldem], Kayseriye Şehri, İstanbul 1334, s. 73-74; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1958, s. 28, 80; a.mlf., Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1993, s. 354, 397, 404-413; a.mlf., "Celâleddin Karatay Vakıfları ve Vakfiyeleri", TTK Belleten, XLV (1948), s. 25 vd.; a.mlf., "Keyhüsrev II", İA, VI, 620-622; a.mlf., "Saded-Dîn Köpek", a.e., X, 32-35; Coşkun Alptekin, "Türkiye Selçukluları", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1992, VIII, 298-301, 362; Faruk Sümer, Türk Devletleri Tarihinde Şahıs Adları, İstanbul 1999, II, 726-727; Cl. Cahen, Osmanlılardan Önce Anadolu (trc. Erol Üyepazarcı), İstanbul 2000, s. 88-91; Remzi Duran, Selçuklu Devri Konya Yapı Kitâbeleri, Ankara 2001, s. 51-53, rs. 27-28; C. Hillenbrand, "Saʿd al-Dīn Köpek", EI² (İng.), VIII, 705; Ali Sevim, "Keyhusrev II", DİA, XXV, 349-350.

Muharrem Kesik

# SADEFÎ, Abdurrahman b. Ahmed

(bk. İBN YÛNUS, Ebû Saîd).

# SADEFÎ, Ali b. Abdurrahman

(bk. İBN YÛNUS, Ebü’l-Hasan).

# SADEFÎ, Ebû Ali

(bk. EBÛ ALİ es-SADEFÎ).

# SADEFÎ, Yûnus b. Abdüla‘lâ

(يونس بن عبد الأعلى الصدفي)

Ebû Mûsâ Yûnus b. Abdila‘lâ b. Mûsâ es-Sadefî el-Mısrî (ö. 264/878)

İmam Şâfiî’nin talebesi, fıkıh, hadis ve kıraat âlimi.

170 yılı Zilhicce ayında (Haziran 787) doğdu. İbn Yûnus diye tanınan torunu tarihçi Ebû Saîd Abdurrahman b. Ahmed es-Sadefî, Himyerîler’in Mısır’a yerleşen bir alt kolu olan Sadif’e soy bağı veya velâ yoluyla mensup olmadıkları halde Sadefî nisbesiyle anıldıklarını belirtir. Arz yoluyla kıraat imamı Nâfi‘in talebesi Verş ve Ebü’l-Hasan Ali b. Yezîd gibi âlimlerden kıraat; Süfyân b. Uyeyne, İbn Vehb, Ma‘n b. Îsâ, Abdullah b. Nâfi‘ es-Sâiğ, Yahyâ b. Abdullah b. Bükeyr el-Mahzûmî, Şuayb b. Leys b. Sa‘d, Eşheb el-Kaysî ve İmam Şâfiî’den hadis ve fıkıh tahsil etti. Şâfiî’nin son dönem görüşlerini (kavl-i cedîd) rivayet eden talebelerinden biri olan Sadefî hakkında hocası, “Mısır’da ondan daha akıllı birini görmedim” demiştir (Sübkî, II, 171). Mısır dışına çıkmadığı için ilmini oradaki ulemâdan tahsil etti ve Şâfiî ile 199 (815) yılından sonra tanıştı. Mısır’a yerleşen Şâfiî’nin derslerine devam edip ondan son dönem görüşlerini rivayet eden talebeleri arasına girdiyse de mezhep içinde Büveytî, Müzenî ve Rebî‘ b. Süleyman el-Murâdî kadar kendisinden söz ettiremedi. Sadefî daha çok rivayet ilminde, özellikle haberlerin sahih ve zayıf olanlarını ayırt etme konusunda temayüz etti, dolayısıyla Şâfiî fıkıh

literatüründe adının pek fazla geçmemesine karşılık rivayet literatüründe ve bilhassa menâkıb ve hadis eserlerinde daha çok anıldı.

Dönemin Mısır bölgesi otoriteleri arasında yer alan Sadefî’nin ilme katkısı kıraat, hadis ve Şâfiî fıkhı konusunda olmuştur. Ebû Bekir Muhammed b. Ali el-Askerî, Şâfiî’nin kitaplarını Rebî‘ b. Süleyman el-Murâdî ve Sadefî’den rivayet etti (Ebû Saîd İbn Yûnus, I, 458). Kendisinden kıraat dersi alanlar arasında Ahmed b. Muhammed el-Vâsıtî, Abdullah b. Rebî‘ el-Malatî, Muhammed b. Rebî‘ el-Cîzî, İbn Huzeyme, Muhammed b. Cerîr

etTaberî gibi âlimler yer almaktadır. Ondan hadis rivayet edenler arasında ise Müslim b. Haccâc, Nesâî, İbn Mâce, Ebû Hâtim er-Râzî, Ebû Zür'a er-Râzî, Bakī b. Mahled, Ebû Ca'fer et-Tahâvî, İbn Ziyâd en-Nîsâbûrî gibi âlimler anılabilir. Sadefî hocası Şâfiî'nin tavsiyesi doğrultusunda kelâm tartışmalarına yanaşmadı ve daha çok hadis tahsiline önem verdi. Kendisinden yedi ay ilim tahsil eden hadis münekkidi İbn Ebû Hâtim pek çok hadis imamının onu güvenilir bulduğunu ifade etmiş, kadılar yıllarca şahitliğine başvurmuştur. 27 Rebîülâhir 264 (6 Ocak 878) tarihinde vefat eden Sadefî, Sadif Mezarlığı'na defnedildi. Geç dönem tabakat müellifleri Karâfe'deki mezarının meşhur olduğunu belirtir.

## BİBLİYOGRAFYA

Ebû Saîd İbn Yûnus, Târîḫ (nşr. Abdülfettâh Fethî Abdülfettâh), Beyrut 1421/2000, I, 10, 18, 23, 49, 51, 62, 84, 86, 118, 121, 131, 137, 194, 236, 429, 448, 458, 463, 477, 507, 513, 515, 529; II, 13, 17, 139, 156, 199, 243; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve taʿdîl, IX, 243; Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ, s. 99; Nevevî, Tehẕîbü'l-esmâʾ ve'l-luġāt (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1426/2005, s. 658; İbn Hallikân, Vefeyât (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1994, VII, 249-254; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XII, 348-351, 561, 599-605; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), II, 170-180; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-nihâye, II, 406-407; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, XI, 440-441.

Bilal Aybakan

# SADER

(الصدر)

Vedâ ya da ziyaret tavafını ifade etmek için kullanılan fıkıh terimi

(bk. TAVAF).

# SÂDIK EFENDİ, Âmâ

(bk. MEHMED SÂDIK EFENDİ).

# SÂDIK HİDÂYET

(صادق هدایت)

(1903-1951)

Modern İran hikâyeciliğinin kurucularından, yazar ve çevirmen.

17 Şubat 1903'te Tahran'da doğdu. Edebiyat alanında isim yapmış bir aileye mensuptur. Babası İ'tizâdü'l-Mülk Hidâyet Kulı Han, Hidâyet kabilesinin kurucusu Rızâ Kulı Han Hidâyet'in torunudur. Sâdık Hidâyet, ilk öğrenimini Medrese-i İlmiyye'de ve orta öğrenimini Dârülfünun'da tamamladıktan sonra Tahran'daki Saint Louis Lisesi'nde okudu. 1925'te gittiği Belçika'da ve ardından Fransa'da inşaat mühendisliği okumaya başladı. Bu sırada Avrupa'nın önde gelen aydınlarıyla tanıştı. Ancak edebiyata olan ilgisi onu mühendislikten vazgeçirdi. 1930'da öğrenimini yarıda bırakarak İran'a döndü. Tahran'da Millî Banka, Pars Ajansı ve bazı şirketlerde kısa süreli görevler aldı. 1934'te Müctebâ Mînovî, Büzürg-i Alevî ve Mes'ûd-i Ferzad ile "Dörtler" (Reb'a) olarak bilinen edebiyat topluluğunu kurdu. 1936'da gittiği Bombay'da Pehlevî dilini ve Hint felsefesini öğrendi, ertesi yıl İran'a döndü. 1938'de İran müziğini Batılı standartlara göre yeniden düzenlemek için kurulan İdâre-i Mûsikī-i Kişver'in sekreterliğine getirildi. Aynı zamanda Mecelle-i Mûsîḳī dergisinin yayın editörlerinden oldu. 1945'te Özbekistan'ın Taşkent ve diğer bazı şehirlerine gitti.

1940'tan sonra realist bir üslûpla hikâye yazmaya başladı. Hikâyelerini içeren Seg-i Vilgerd adlı eseri bu dönemin ürünüdür. Yazarlığının ikinci dönemindeki eserlerinde aşk ve mutluluğun her insanın hakkı olduğu, fakat gerçeğin böyle olmadığı düşüncesi hâkimdir. 1941-1947 yılları arasındaki yazıları siyasî bir muhteva taşır. Arkadaşları Tudeh Partisi çevresindendi ve yazı yazdığı dergiler de sol ideolojiyi temsil ediyordu. Ancak zamanla yaptığı sert eleştirilerden sonra o çevreyle ilişkisini kesti. 1950 yılı sonlarında Paris'e gitti. Dört ay sonra içine düştüğü psikolojik bunalımın ardından 9 Nisan 1951'de evinde intihar etti ve Père Lachaise Mezarlığı'na

gömüldü.

Hikâyeci, romancı, halkbilimci, oyun yazarı, denemeci, araştırmacı, çevirmen ve ressam olan Sâdık Hidâyet, İran'daki hayatı gerçekçi bir görüşle yansıtan eserlerinde yalın ve ustalıklı bir dille toplumun en çok ezilen insanlarının dramını anlatır. Kahramanları sıkıntı çekenler, köylüler, işçiler, öğretmenler ve kadınlardır. İnsan sevgisi belirgin özelliklerinden biri olarak onun eserlerinde açıkça görülür.

Hem Doğu hem Batı etkisinde kalan Sâdık Hidâyet, eserlerini Farsça'ya çevirdiği Çehov Anton Pavloviç ve Franz Kafka'nın yanı sıra Edgar Allan Poe, Guy de Maupassant ve Dostoyevski'den etkilenmiştir. Doğu'da ise hikmet dolu veciz rubâîlerini okuduğu Ömer Hayyâm'ı geçmişin en sevilen ve sözü en ölçülü şairi olarak kabul etmiştir. Sâdık Hidâyet'in dili eserlerinde farklılık gösterir ve yer yer Farsça sentaks kurallarına uymaması çevirmenler için sorun oluşturur. Fransız, İngiliz, Alman, Türk, İtalyan ve Çekoslovak dillerine tercüme edilen eserlerinden seçmeler Rusça'ya çevrilerek iki defa basılmış, eserleri ayrıca Gürcü, Tacik, Özbek ve Estonya dillerine çevrilmiştir. Sâdık Hidâyet basılmamış roman ve hikâyelerini ölümünden önce yok etmiştir.

Eserleri. Hikâyeleri: Zinde Begûr (Tahran 1309 hş.; trc. Mehmet Kanar, Diri Gömülen, İstanbul 1995); Sâye-i Moġūl (Tahran 1310 hş.); Se Katre Ḫûn (Tahran 1311 hş.); Sâye-i Rûşen (Tahran 1312 hş.); ʿAleviyye Ḫânum (Tahran 1312 hş.); Vaġvaġ-i Sâhâb (Tahran 1313 hş.); Bûf-i Kûr (Bombay 1315 hş.; trc. Behçet Necatigil, Kör Baykuş, İstanbul 1977); Seg-i Vilgerd (Tahran 1321 hş.); Velingârî (Tahran 1323 hş.); Âb-ı Zindegî (Tahran 1323 hş.); Ḥâcî Âḳā (Tahran 1324 hş.); Ferdâ (Tahran 1325 hş.); Tûp-i Mürvârî (Tahran 1327 hş.). Oyunları: Pervîn Duḫter-i Sâsân (İsfahan 1309 hş.); Mâziyâr (Tahran 1312 hş.); Efsâne-i Âferîneş (Paris 1325 hş.). Diğer Eserleri: Rubâʿiyyât-ı ʿÖmer Ḫayyâm (Tahran 1302 hş.); İnsân ve Ḥayvân (Tahran 1303 hş.); Destân-ı Merg (Berlin 1305 hş.); Fevâyid-i Giyâhḫârî (Berlin 1306 hş.); Ḥikâyet-i bâ Netîce (Tahran 1310); İṣfahân Nıṣf-ı Cihân (Tahran 1311 hş.); Nirengistân (Tahran 1312 hş.); Terânehâ-yı Ḫayyâm (Tahran 1313 hş.; trc. Mehmet Kanar, Hayyam'ın Teraneleri, İstanbul 1999); Der Câde-i Nemnâk (Tahran 1346 hş.).

Pehlevîce'den Tercümeleri: Kârnâme-i Erdeşîr-i Pâbakân (Tahran 1315 hş.); Guceste-i Ebâlîş (Tahran 1319); Şehristânhâ-yı Îrân (Tahran 1321 hş.); Güzâreş-i Gümân Şiken (Tahran 1322 hş.). Sâdık Hidâyet'in Fransızca'dan yaptığı çeviriler Farsça dergilerde yayımlanmış, bunun yanında Mecelle-i Mûsîḳī, Peyâm-ı Nev ve Süḫan dergilerinde birçok makalesi çıkmıştır (eserleri için ayrıca bk. Âryanpûr, s. 421-424).

## BİBLİYOGRAFYA

V. Monteil, Sadeq Hedayat, Tahran 1952; D. Komissarov, "Ṣâdıḳ Hidâyet Nevîsende-i ber-Ceste-i Îrân-ı Muʿâṣır", Mélanges d'Orientalise Offerts a Henri Massé, Téhéran 1963, s. 63-73; Rahim Bağdatçi, Sadık-ı Hidayet ve Eserleri, İstanbul 1970; Abdül Ali Destgayb, Naḳd-ı Âs̱âr-ı Ṣâdıḳ Hidâyet, Tahran 1972; H. Katouzian, Sadeq Hedayat: The Life and Legend of an Iranian Writer, London 1991; a.mlf., "Hedayat, Sadeq", EIr., XII, 121-135; M. Caʻfer Yâhakkī, Çûn Sebû-yi Teşne, Tahran 1374 hş., s. 198-199; Yahyâ Âryanpûr, Ez Nîmâ tâ Rûzgâr-i Mâ, Tahran 1376 hş., s. 333-429; Oğuz Demiralp, Kör Okur: Sadık Hidayet Üzerine Kör Baykuş Merkezli Okuma Denemesi, İstanbul 2001; Hasan-ı Mir Abidînî, İran Öykü ve Romanının Yüz Yılı (trc. Derya Örs), Ankara 2002, I, 64-86, 139-143, 155-161; M. Mohandessi, "Hedayat and Rilke", Comparative Literature, XXXIII/3, London 1971, s. 209-211; D. Lashgari, "Absurdity and Cretion in Work of Sadeq Hedayat", Ir.S, XV/1-4 (1982), s. 31-52; M. Simidchieva, "The Nightingale and the Bilind Owl: Sādıq Hidāyat and the Classical Persian Tradition", Edebiyāt: The Journal of Middle Eastern Literatures, V/2, Amsterdam 1994, s. 247-277; Mehmet Kanar, "Sadık Hidayet ve Ölüm", Adam Öykü, sy. 10, İstanbul 1997, s. 75-77; a.mlf., "Eserlerinin Işığında Sadık Hidayet", Kitaplık, sy. 50, İstanbul 2001, s. 283-289; Munibur Rahman, "Hidāyat, Ṣādıḳ", EI² (İng.), III, 352.

Saime İnal Savi

# SÂDIK MEHMED EFENDİ, Sadreddinzâde

(ö. 1121/1709)

Osmanlı şeyhülislâmı.

16 Cemâziyelevvel 1040'ta (21 Aralık 1630) doğdu. IV. Mehmed devri ulemâsından Sadreddinzâde Feyzullah Efendi'nin oğludur. Uzun Hasan Efendi ve Kürd İshak Efendi'den ders gördükten sonra Karaçelebizâde Mahmud Efendi'nin derslerine girdi ve ona intisap ederek mülâzemet aldı. Ardından öğretim hayatına başlayarak bazı medreselerde ders verdi. 40 akçelik medreseden mâzul iken Şâban 1067'de (Mayıs-Haziran 1657) yeni açılan Ahmed Kethüdâ Medresesi'ne hariç derecesiyle müderris tayin edildi. Zilkade 1072'de (Haziran-Temmuz 1662) Kovacık Dede Medre

sesi'ne geçti. Şâban 1074'te (Mart 1664) Papasoğlu, Muharrem 1075'te (Ağustos 1664) Kadı Abdülhalim, Muharrem 1076'da (Temmuz-Ağustos 1665) Şeyhülislâm Hüseyin Efendi, Rebîülevvel 1079'da (Ağustos 1668) Hâfız Paşa, Rebîülâhir 1081'de (Ağustos-Eylül 1670) Hayreddin Paşa medreselerine ve Zilhicce 1081'de (Nisan 1671) Sahn-ı Semân medreselerinden birine müderris oldu. Muharrem 1083'te (Mayıs 1672) Beşiktaş Sinan Paşa, Safer 1085'te (Mayıs 1674) Gevherhan Sultan, Şâban 1086'da (Ekim-Kasım 1675) Hâkāniyye-i Vefâ medreselerine, Şevval 1089'da (Kasım-Aralık 1678) Süleymaniye Dârülhadisi'ne tayin edildi.

Daha sonra kadılık mesleğine geçerek Rebîülâhir 1091'de (Mayıs 1680) Halep kadılığına gönderildi. Receb 1092'de (Temmuz-Ağustos 1681) bu görevinden ayrıldı. Receb 1096'da (Haziran 1685) Kahire kadısı oldu ve bir buçuk yıl burada görev yaptı. Şevval 1099'da (Ağustos 1688) Edirne pâyesi ilâvesiyle Gemlik ve Bayındır kazaları kendisine arpalık verildi. Receb 1101'de (Nisan 1690) Mekke-i Mükerreme pâyesini alarak ikinci defa Kahire kadılığına tayin edildi. Zilkade 1102'ye (Ağustos 1691) kadar burada bulundu ve mâzuliyet döneminde Uzuncaova Hasköyü Gümülcine

kazası arpalık olarak verildi.

Şâban 1104'te (Nisan 1693) Anadolu kazaskeri, Şevval 1105'te (Haziran 1694) Rumeli kazaskeri oldu. 28 Şevval 1105'te (22 Haziran 1694) Ebûsaidzâde Feyzullah Efendi'nin yerine şeyhülislâmlık makamına getirildi. Şeyhülislâmlığı sırasında II. Ahmed vefat edip yerine II. Mustafa padişah olunca durumu sarsıldı. Yeni padişah, hocası Seyyid Feyzullah Efendi'yi Edirne'den İstanbul'a davet edince Feyzullah Efendi'nin şeyhülislâm olacağı ve kendisinin nüfuzunun kırılacağı korkusuna kapılan Sadrazam Sürmeli Ali Paşa, çeşitli bahaneler ileri sürerek Sâdık Mehmed Efendi'yi 4 Şâban 1106'da (20 Mart 1695) görevden aldırıp Rumeli Kazaskeri İmam Mehmed Efendi'yi şeyhülislâm tayin ettirdi (Râşid, II, 312-313).

Sâdık Mehmed Efendi, kısa süren bu ilk şeyhülislâmlığının ardından kendisine tahsis edilen arpalıklarıyla geçindi. Bafra, Midilli ve Kuşadası kazaları, ardından Midilli yerine İslimye kazası verildi. İslimye daha sonra İstanköy'e çevrildi. 1705'te burası Tatarpazarı kazası arpalığı ile değiştirildi. On iki yıl kadar Fındıklı'daki evinde uzlete çekilen Sâdık Efendi, yaşlılığını ileri sürüp mazeret bildirmesine rağmen 27 Şevval 1118'de (1 Şubat 1707) yetmiş sekiz yaşında iken III. Ahmed tarafından ikinci defa şeyhülislâmlığa getirildi. Rebîülevvel 1119'da (Haziran 1707) kendisine Manisa kazası arpalığı tahsis edildi. Yaşlılığı sebebiyle bu ikinci görevinde herhangi bir iş göremedi. III. Ahmed'in kızı Hatice Sultan'ın cenaze namazını yanlışlıkla bayram namazı gibi her tekbirde ellerini kaldırıp kıldırması bahane edilerek 2 Zilkade 1119'da (25 Ocak 1708) azledildi (a.g.e., III, 238). 8 Ramazan 1121 (11 Kasım 1709) tarihinde vefat etti (a.g.e., III, 307-308) ve Fındıklı Camii hazîresine defnedildi. Osmanzâde Ahmed Tâib ölümüne, "Cennetü'l-me'vâ ola Sâdık Efendi'ye makam" (1121) mısraını tarih düşürmüştür. Bilgili, ilim adamlarıyla sohbete önem veren, tarikata meyilli bir âlim olup üç dilde şiir yazdığı belirtilmektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, II, 313-315; Râşid, Târih, II, 254, 312-313; III, 238, 307-308; Devhatü'l-meşâyih, s. 77-78; İlmiyye Salnâmesi, s. 495; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/2, s. 488; IV/2, s. 457, 458; Danişmend, Kronoloji2, V, 132, 135.

Mehmet İpşirli

# SÂDIK MEHMED EFENDİ, Sakızî

(ö. 1059/1649'dan sonra)

Osmanlı âlimi.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Babasının adı Ali olup nisbesinden Sakız adasında doğduğu anlaşılmaktadır. Ṣurretü'l-fetâvâ adlı eserinde verdiği bilgiye göre Sakız Mahkemesi'nde kâtiplik (Furat, sy. 13 [2006], s. 136) ve Kütahya'da kadılık (Özen, III/5 [2005], s. 366) yaptı. Kendisine nisbet edilen en-Nevâdirü'l-fıḳhiyye'yi Kudüs kadılığı esnasında telif ettiği belirtilirse de mukaddimede yer alan ifadelere göre bu eser isim benzerliği bulunan bir başka müellife aittir (aş.bk.). Sâdık Mehmed Efendi'nin vefat tarihi de kesin şekilde bilinmemekte, Ṣurretü'l-fetâvâ'yı yazdığı 1059 (1649) yılını bazı kaynaklar ölüm tarihi olarak vermektedir. Carl Brockelmann ile Bursalı Mehmed Tâhir ise vefat tarihini 1099 (1688) diye kaydeder. Ancak 1059'un eserin ferâğ tarihi ve 1099'un istinsah tarihi olduğu, bunların ölüm tarihiyle karıştırıldığı anlaşılmaktadır (Furat, sy. 13 [2006], s. 135).

Ṣurretü'l-fetâvâ Hanefî fıkıh kitaplarından derlenen, fıkıh meselelerinin nakilleriyle birlikte aktarıldığı bir fetva mecmuasıdır. Müellif eserin mukaddimesinde gençlik yıllarından itibaren fıkıhla meşgul olduğunu, hâkimlere kolaylık sağlamak ve

halka faydalı olmak için "müftâ bih" meseleleri derleyerek fıkıh sistematiğine göre düzenlediğini belirtir ve bu esere sahip olan kişinin fetva için başka bir kitaba muhtaç olmayacağını söyler. Eserde Molla Hüsrev, Kemalpaşazâde, Sâdî Çelebi, Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi, Ebüssuûd Efendi, Hâmid Efendi, Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi, Hoca Sâdeddin Efendi, Bahâî Mehmed Efendi, Abdürrahim Efendi gibi Osmanlı şeyhülislâmlarının fetvalarına yer verilmekte; ayrıca Gelibolu müftüsü Şeyh Mahmud, Gelibolu müftüsü Şeyh Mehmed el-Buhârî, Kudüs müftüsü Hayreddin, Şam müftüsü Abdurrahman el-İmâdî, Gazze müftüsü Sâlih, Mısır müftüsü Nûreddin Ali b. Ali el-Makdisî ve Remle müftüsü Hayreddin

er-Remlî gibi Anadolu dışındaki müftülere ait fetvalar da nakledilmektedir. Eserin sonraki fetva mecmualarına kaynaklık etmesi ve çok sayıda nüshasının günümüze ulaşması muteber bir kitap olduğunu göstermektedir (bazı yazma nüshaları için bk. İÜ Ktp., AY, nr. 111, 333, 5361; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 2762, 9033; Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 951, Esad Efendi, nr. 797, 798, Fâtih, nr. 2336, Lâleli, nr. 1254, Şehid Ali Paşa, nr. 1024, Yenicami, nr. 619-623; Nuruosmaniye Ktp., nr. 1960-1964; Râgıb Paşa Ktp., nr. 665; Hacı Selim Ağa Ktp., Hacı Selim Ağa, nr. 421; TSMK, III. Ahmed, nr. 832, Revan Köşkü, nr. 677; ayrıca bk. Brockelmann, GAL Suppl., II, 648; Tales, s. 68-69; Furat, sy. 13 [2006], s. 141).

Sâdık Mehmed Efendi'ye nisbet edilen ve Arapça bir mukaddimeden sonra Türkçe kaleme alınmış olan Bedâyiu's-sukûk fi'l-vesâiki'ş-şer'iyye adlı eser fıkıh ve fetva kitaplarına göre tertip edilmiş bir sak mecmuasıdır. Eserin girişinde müellifin babasının Mahmud Paşa Mahkemesi birinci kâtibi Şânîzâde el-Hâc Mustafa b. Tarakçı Ahmed Dede b. Mirza olduğu bilgisi yer almaktadır. Nitekim kitap Yûsuf Ziyâeddin Efendi'ye ait Câmiu envâri's-sukûk ve lâmiu'z-ziyâi li-zevi'ş-şükûk adı verilen Sakk-i Cedîd'in kenarında Sakk-i Şânîzâde adıyla basılmıştır (İstanbul 1284). Eserin sonunda yer alan Receb 1211'de (Ocak 1797) tamamlandığına dair kayıt da onun Sâdık Mehmed Efendi'ye ait olmadığını göstermektedir. Yine Sâdık Mehmed Efendi'ye nisbet edilen en-Nevâdirü'l-fıḳhiyye fî meẕhebi'l-eʾimmeti'l-Ḥanefiyye'nin mukaddimedeki ifadelerden II. Mahmud döneminde yaşamış eski Kudüs kadısı Hafîdzâde Mehmed Sâdık'ın eseri olduğu anlaşılmaktadır (yazma nüshası için bk. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1037).

## BİBLİYOGRAFYA

Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1078; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 284; Osmanlı Müellifleri, I, 342; Brockelmann, GAL, II, 576; Suppl., II, 648; M. Es'ad Tales, el-Keşşâf ʿan maḫṭûṭâti ḫazâʾini kütübi'l-evḳāf, Bağdad 1372/1953, s. 68-69; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, IV, 316; X, 77; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh

Âlimleri, Ankara 1990, s. 136; Şükrü Özen, “Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü”, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, III/5, İstanbul 2005, s. 365-366; Ahmet Hamdi Furat, “Sakızlı Sâdık Mehmed b. Ali ve ‘Surretu’l-Fetâvâ’ Adlı Eseri”, İÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 13, İstanbul 2006, s. 133-145.

Tahsin Özcan

# SÂDIK MEHMED PAŞA

(1808-1886)

Leh mültecisi, romancı, Osmanlı paşası.

Ukrayna’da Berdiçev yakınlarındaki Helczyniec’de doğdu. Asıl ismi Mihal Çayka Çaykovski’dir. 1830’da Polonya’da Rus idaresine karşı çıkan ve kısa zamanda Ukrayna’ya yayılan ihtilâle genç bir teğmen olarak eniştesi Albay Karl Rozycki’nin yanında katıldı. Varşova’nın Ruslar’ın eline geçişine kadar savaştı ve sonunda Paris’e kaçmak zorunda kaldı. Buradan İtalya’ya geçip bir süre Roma’da bulundu (1840). 25 Ağustos 1841’de hayatının en önemli değişikliklerini yaşayacağı İstanbul’a gitti. Polonyalı büyük soylulardan olan ve ülkesini terketmek zorunda kalarak Fransa’da yaşayan Prens Adam Yeji Çartoriski’nin, yurdunu haritadan silen bölünmelere ve Rus işgaline karşı finanse ettiği ve örgütlediği muhalefetin Paris’ten sonraki en önemli ayağı olarak İstanbul düşünülmekteydi. Osmanlı başşehri ayrıca, 1830 ihtilâlinden sonraki yıllarda Türk topraklarına akan mültecilerin barınması ve korunması için önemli bir merkez gibi kullanılabilecekti. Parçalanmış Polonya’yı gayri resmî de olsa temsil edecek “ajanslar” önemli merkezlerde faaliyet göstermekteydi ve İstanbul’da da böyle bir ajansın açılması özellikle istenmekteydi. Nihayet prensin gayretleriyle ve Fransız korumacılığı altında böyle bir ajans 1841’de açıldı. Ajansın başkanlığını üstlenmek üzere İstanbul’a gelen Çayka Çaykovski, prensin adamı olmasından ötürü Rus ajanlarından saklanmak durumunda kaldı. Bu yüzden bir müddet kimliğini gizledi ve kendini, Paris Edebiyat Enstitüsü için Osmanlı Devleti’nin sınırları içinde yaşayan Slav ahalinin tarihini ve etnik yapısını incelemek üzere gelmiş Fransız soylularından Kont Michel Çayka olarak tanıttı (Latka, s. 29-30). İstanbul’daki faaliyetlerini özellikle mültecilerin barınması ve korunmasının sağlanması amacına yöneltti ve bunlar için bir yerleşim biriminin kurulması imtiyazını elde etmek üzere girişimlerde bulundu. Bu konuda prensin nüfuzu kadar parasından da istifade etti. Neticede İstanbul uzaklarında Lazarist rahiplerine ait topraklardan bir kısmının satın alınmasını ve ileride Polonezköy diye adlandırılacak olan, ancak başlangıçta prensin adını taşıyan bir köyün

(Adampol) kurulmasını gerçekleştirdi (3 Mart 1842). Buranın gelişmesinde hizmet etti

ve uzun yıllar bu köyün yöneticiliğini yaptı (1842-1850). Buraya yerleştirilen mültecilere Fransız vatandaşlığı verilerek Ruslar'ın iade taleplerinden korundu. Macaristan ve Polonya'da çıkan büyük ayaklanmaların (1848) Rus kuvvetleri tarafından kanlı bir şekilde bastırılması neticesinde meydana gelen büyük mülteci akını sebebiyle İstanbul'daki Polonya diplomatik temsilciliği (Şark Ajansı) daha da önem kazandı. Çayka Çaykovski ajansın şefi olarak burada önemli işler görmekte, irtibatlar sağlamakta, faaliyetleri özellikle Ruslar tarafından takip edilmekteydi. Ayrıca Macar mültecileriyle ilgili haberleri Macar milliyetçi önderi Kossuth'a bildirmekte ve bunların isteklerini Türk mercilerine aktarmaktaydı. Mültecilerin toplu halde bir yere yerleştirilmesi için gayret gösterdi. Rusya'nın mülteciler meselesi sebebiyle savaş açmak niyetinde olmadığına, ancak İngiltere ve Fransa yardımının söz konusu olması halinde Bâbıâli'nin böyle bir şeyi göze alabileceğine inanmaktaydı (Nazır, s. 156).

Çayka Çaykovski, Rusya'nın Türk topraklarından çıkarılmasını talep etmesi ve Fransa'nın da himayesini çekmesi üzerine müslüman olarak Osmanlı vatandaşlığına geçti (Aralık 1849). Kont Wladislav Koşçiyelski ajansın yeni şefi oldu. Adampol'ün yöneticiliğini ise Antoni Viyeruski'ye devretti. Kendisine "huzûr-ı vâlâ-yı fetvâ-penâhîde telkîn-i dîn olunmasını ve bir isim verilmesini niyâz ettiğinden" Şeyhülislâm Ârif Hikmet Beyefendi'ye gönderilmiş olduğu konuyla ilgili sadâret tezkiresinden anlaşılmaktadır. Meşihatta kendisine ikramda bulunulmuş, daha önce İslâm'a geçmiş olduğundan ayrıca "telkîn-i dîn" edilmesine ihtiyaç duyulmamış, Mehmed ismi ve Sâdık mahlası verilmiştir (22 Safer 1266 [7 Ocak 1850] tarihli meşihat tezkiresi: Ahmed Refik, s. 152). Mehmed Sâdık, paşa rütbesiyle Osmanlı ordusunda hizmete girdi (1851) ve Kırım savaşı esnasında kurulan (Aralık 1853), kendisine haç ve hilâl işaretlerini taşıyan özel sancak verilen ve 1872'ye kadar ayakta kalan Türk-Leh Kazak Alayı'nın kumandanlığını yaptı (Ziolkowski, s. 23-36). Dobruca'da Ruslar'a karşı savaştı, Silistre müdafaasında üstün başarı gösterdi ve Çayka Paşa olarak tanındı. Kırım savaşının ardından Rumeli beylerbeyi rütbesi verildi. 1870'te Bulgaristan'daki ayaklanma tehlikesini bertaraf etmek ve meselenin

uzlaşma ile çözümünü sağlamak üzere görevlendirildi; istenilen neticenin alınmasında katkıda bulundu ve bu hizmetinden ötürü Rusya tarafından affa uğradı. Bu arada karısı ölmüş bulunan paşa Rusya'dan maaşa bağlanarak Kiev'de oturmak üzere Türk ordusundan ayrıldı (1872) ve Ukrayna'ya geri döndü (1873). Burada bütün hayatına yön vermiş olan zihniyet ve eylemlerine tamamen ters düşecek büyük bir değişim gösterdi; Müslümanlığı terketti, vatandaşlarını Ruslar'la uzlaşmaya çağıran ateşli yazılar yazarak propaganda faaliyeti içine girdi. Fakat kimseye yaranamadı ve saygınlığını kaybetti. 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nda Türkiye'ye geri çağrıldıysa da bu davete itibar etmedi. Ancak bütün bunlar kendisini bunalıma soktu. Daha önce gazetelere haber vererek Çernigov'da intihar etti (18 Ocak 1886). 22 Şubat 1866'da İstanbul Cihangir'de ölen karısı Ludwika Sniedecka'nın mezarı bugün hâlâ Polonezköy'de bulunmaktadır (Toros, s. 26).

Sâdık Mehmed Paşa, askerî ve siyasî kişiliği yanında özellikle edebî çalışmalarıyla da tanınmıştır. Yazdığı tarihî hikâyelerde Ukrayna yanında Tuna'nın Slav bölgesini mekân olarak seçmiş, Ukrayna Kazakları ve Çingeneler'in fantezi dolu maceralı hayatlarını romantik bir üslûpla kaleme almıştır. Alman okurları arasında önemli yer tutmuş ve eserlerinin büyük kısmı Almanca olarak da yayımlanmıştır. Basılmış eserleri içinde önemlileri şunlardır: Kazak Hikâyeleri (Paris 1837; Glogau 1838), Wernyhora (I-II, Paris 1838; Leipzig 1841), Kırdzali (Paris 1841; Stuttgart 1843), Ukrainki (Berlin 1841), Hetman Ukrainy (Ukraynaca, I-II, Berlin 1841; Almanca, I-III, Leipzig 1843), Stefan Czarniecki (Paris 1842). Yazar tarafından gözden geçirilen bu eserler ilâve edilen yeni hikâyelerle birlikte 1862-1875 yılları arasında on bir cilt halinde Leipzig'de basılmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

Brockhaus' Conversations-Lexikon, Leipzig 1883, IV, 747; P. Ziolkowski, Adampol-Polonezkeuy: Colonie polonaise en Asie-mineure. Notes historiques (Istanbul 1922), Istanbul 1989, tür.yer.; Ahmed Refik, Türkiye'de Mülteciler Meselesi, İstanbul 1926, s. 152, 177; Osmanlı

İmparatorluğu ile Lehistan (Polonya) Arasındaki Münasebetlerle İlgili Tarihi Belgeler (haz. Nigâr Anafarta), İstanbul 1979, s. 61-63, 113, 114, 119, 120-121; Taha Toros, Geçmişte Türkiye-Polonya İlişkileri: Turco-Polish Relations in History, İstanbul [1983]; J. S. Latka, Polonezköy Adampol: Cennetten Bir Köşe (trc. Nâlan ve Antony Sarkady), İstanbul 1992, tür.yer.; Bayram Nazır, Macar ve Polonyalı Mülteciler: Osmanlı'ya Sığınanlar, İstanbul 2006, s. 137, 140-150, 155, 156.

Kemal Beydilli

# SÂDIK MEHMED PAŞA

(1826-1901)

Osmanlı devlet adamı, Maliye nâzırı ve başvekil.

Bayındır ulemâsından Müftü Abdullah Efendi'nin oğludur. Kendi ifadesine göre 1836 yılına kadar Sâlihzâde Hüseyin Efendi'nin mektebine devam etti, babası ve büyük kardeşi Reşid Efendi'den faydalandı. Arapça yanında Farsça öğrenmeye çalıştı. Babasının ölümü üzerine (1843) Tireli Hâfız Emin Efendi'den eğitimini sürdürdü. 1844'te Bayındır müdürlüğüne getirildi.

Vali Kara Osmanzâde Yâkub Paşa'nın haksız uygulamaları neticesinde kardeşi Reşid Efendi'nin Midilli'ye sürülmesi üzerine ailesi dağılınca İzmir'e yerleşti. Burada yemiş ticareti yapan Mehmed Ali Ağa'nın yanında kâtip olarak çalışmaya başladı ve bir müddet sonra damadı oldu. Bu arada ticaret ve hesap işlerinde bilgi edinmeye başladı; bir süre İzmir gümrüğünde çalıştı, Fransızca öğrenmeye gayret etti ve İstanbul'a gidip tercüme odasına girdi. 26 Temmuz 1857'de Beyrut emlâk tahririne memur edildi. 1860'ta arazi anlaşmazlıklarının halli için Yanya'ya gönderildi.

Ecnebi tebaası ile konsolosu olan yerlerde siyasî işleri idare etmek üzere "politika memuru" sıfatıyla Şam'a gönderildi ve burada bir müddet vazife gördü. Gümrük İdaresi'nin emanete çevrilmesi sırasında 27 Nisan 1861'de Selânik gümrük emanetine getirildi. 7 Mayıs 1866'da Dîvân-ı Muhâsebât Muhâkemât Dairesi'nde teşkil edilen Mesâlih-i Umûmiyye Kısmı üyesi oldu. 25 Şubat 1867'de Maliye Nâzırı Şirvânîzâde Mehmed Rüşdü Paşa'nın aracılığıyla eshâm-ı umûmiyye emanetine tayin edildi. Haziran-Temmuz 1868'de bazı malî işlerin halli için Paris'e gitti ve oradayken 18 Şubat 1869'da yine Şirvânîzâde'nin sevkiyle Maliye nâzırlığına getirildi. 8 Nisan'da Paris'ten döndü.

Maliyedeki liyakat ve ehliyetinden ötürü kendisine Sadrazam Mehmed Emin Âlî Paşa'nın arzıyla vezirlik rütbesi verildi (28 Nisan 1869). 8

Ağustos 1870’te Evkaf nezâretine tayin edildi. 24 Ekim’de Aydın valiliğine gönderildi. 22 Eylül 1871’de ikinci defa Maliye nâzırı oldu. Nezâretteki üst düzey memurların kendisine sorulmadan tayin edilmesi ve yapılacak istikrazın yüksek faizinden ötürü kabine toplantısında Sadrazam Mahmud Nedim Paşa ile anlaşmazlığa düşmesi üzerine azledildi (13 Kasım 1871). İkinci defa Aydın valiliğine getirildi (30 Haziran 1872). Midhat Paşa’nın sadâretinde üçüncü defa Maliye nâzırı oldu (13 Ağustos 1872) ve Esad Paşa’nın ilk sadâretinde nezâretten ayrıldı (16 Şubat 1873). Şirvânîzâde’nin sadâretinde rüsûmat emanetine tayin edildi (7 Mayıs 1873). Bir banka kurulması ve Rumeli demiryolları inşası sebebiyle Baron Hirsch’ın çıkardığı zorlukların halli için 1874’te Paris’e gitti. Döndükten sonra aynı yılın temmuz ayı başlarında rüsûmat nezâretinden ayrıldı.

Mahmud Nedim Paşa’nın ikinci sadâretinde Paris sefiri olan Sâdık Mehmed Paşa (25 Ekim 1875) Abdülaziz’in tahttan indirilmesinde rol oynayan kişilere yakın olması sebebiyle, Avrupa’ya sürülen Midhat Paşa ile görüşme ihtimalinin ortadan kalkması için Paris’ten alınarak Tuna valiliğine tayin edildi (5 Şubat 1877). Üç ay sonra valilikten alındı ve İstanbul’a geldikten sonra hava değişikliği için Midilli’ye gitti. 9 Ağustos 1877’de tekrar İstanbul’a döndü. Dâire-i Seraskerî’de bazı vekillerle teşkil edilen Meclisi Askeriyye’ye dahil edildi. Ardından Muhacirîn Komisyonu başkanlığına getirildi. Üç ay kadar sonra İstanbul mebusu olarak yeni açılan meclise girdi (Kasım 1877).

Hamdi Paşa’nın sadâretinde ikinci defa rüsûmat nâzırı oldu (11 Ocak 1878) ve Rusya ile mütareke yapmak üzere gönderilen Nâmık Paşa’nın dönüşüne kadar Hazîne-i Hâssa Nezâreti’ne vekâlette bulundu. Edirne’ye gelen General Ignatiev ile barış müzakereleri yapmak için görevlendirildiyse de bunu kabul etmedi. 18 Nisan 1878’de Nâfia Nezâreti uhdesinde kalmak şartıyla Meclisi Vükelâ reisliğine getirilerek başvekil oldu. Ayastefanos Antlaşması’ndan sonra Yunan sınırında hareketlilik ve Türk topraklarına saldırı eksik olmamakta, Yunanistan bu sıkışık zamandan istifade etmek istemekteydi. Bulgarlar’ı tutan Ruslar karşısında meseleye müdahil olan İngiltere de denge politikası gereği Yunanistan’a sahip çıkmakta ve bazı toprakların bu devlete bırakılması için Bâbıâli’ye telkinde bulunmaktaydı. Öte yandan İngiltere Kıbrıs’ın ve Avusturya-Macaristan Bosna-Hersek’in kendisine bırakılmasını istemekteydi. Osmanlı topraklarının paylaşımını

tekrar düzenlemek üzere Berlin Kongresi toplanmış bulunuyordu. Başvekilliğe getirilen Sâdık Paşa bu gibi meselelerle uğraşmak zorunda kaldı.

Başvekilliğe tayininden otuz üç gün sonra Ali Suâvi vak‘asının zuhur etmesi (18 Mayıs 1878) Sâdık Mehmed Paşa'nın siyasî hayatının sonu oldu ve kısa bir süre içinde azledilmesine sebebiyet verdi (28 Mayıs 1878). II. Abdülhamid kendisini yalnız azletmekle kalmamış, bir daha gelmemek üzere İstanbul'dan uzaklaştırmıştır. Bu katı tutumuyla ilgili olarak çeşitli sebepler ileri sürülmüştür: Bunlar arasında Ali Suâvi olayında hemen tepki göstermemesi ve sonucu bekler gibi bir izlenim vermesi, Abdülaziz'i tahtan indirenlere yakınlık töhmeti altında olmasının da etkisiyle olayın tertipçileri arasında görülmesi, Çırağan'a yapılan baskına dair II. Abdülhamid ile görüşmesinde V. Murad'ın ortadan kaldırılmasını teklif etmesi, padişahın bu olayda vükelânın rolünün olduğuna dair târizde bulunmasına, "Vükelânın iştiraki olsaydı neticesi böyle olmazdı" şeklinde cevap vermesi, bu cevaba padişah tarafından başka anlamların yüklenmiş olması sayılabilir.

Sâdık Mehmed Paşa, İngiliz elçisi Henry Layard'ın sevkiyle önce Berlin Kongresi'ne birinci delege olarak düşünüldüyse de üzerinde bir vazife bulunmadığı Alman sefiri tarafından ihbar edilince bundan vazgeçildi. Kendisine teklif edilen Suriye, Ankara, Trablusgarp valiliklerini kabul etmedi. Sonunda Cezâyir-i Bahr-i Sefîd valiliğine (Rodos ve Sakız adası valiliği) gönderildi (12 Haziran 1878) ve bu görevde üç sene kaldı. Valiliği esnasında Midilli mutasarrıfı olarak tayin edilen Nâmık Kemal ile önceleri iyi geçindiyse de daha sonra araları açıldı. Valiliği sırasında Sakız adasında bir banka kurulması, şehrin açık liman haline getirilmesi, vergilerin affı, kalenin yıkılması, dağlardaki köylerin sahillere nakli gibi teklifleri İstanbul'da hoş görülmedi. Yine bu dönemde vilâyet merkezinin Rodos'tan Sakız'a naklinden sonra meydana gelen büyük depremde (22 Mart 1881) adada ağır hasar oluştu. 16 Nisan'da valilikten istifa eden Sâdık Mehmed Paşa'nın istifası hemen kabul edilmeyip daha sonra azledildi (4 Haziran 1881). Limni'de oturmaya memur edilerek kendisine üç yıl sonra 10.000 kuruşluk bir mâzuliyet maaşı bağlandı.

1319 yılı başlarında (Nisan-Temmuz 1901) Limni'de vefat eden Sâdık Mehmed Paşa buradaki Niyâzî-i Mısrî Türbesi civarına gömüldü.

İstikrazlardan yüksek komisyon aldığına ve irtikâbıyla ilgili olarak hakkında çıkarılan söylentilere rağmen fazla bir malı olmadığı görülmüş, terekesinden bazı kıymetli eşya ile pahalı pırlantalar çıkmıştır. Esmer tenli olması sebebiyle arkadaşları arasında “Kara Sâdık” adıyla anılmış, sonraları “Kara Vezir” lakabını almıştır. Memuriyetleri esnasında vahim gelişmeler meydana geldiğinden bahtının kara olduğu söylenmiş ve kendisine uğursuzluk atfedilmiştir. Nitekim Tuna valiliği zamanında Rus ordusu Tuna’yı geçmiş, Maliye nezâreti esnasında nezâret binası yanmış, giriştiği malî işlerde ve istikraz teşebbüslerinde devleti büyük ziyana uğratmış, kısa süren başvekilliği esnasında Ali Suâvi vak‘ası meydana gelmiş, Kıbrıs adası “hayalî faydalar ümidiyle” İngiltere’ye terkedilmiş, Cezâyir-i Bahr-i Sefîd valisi iken vilâyet merkezini büyük bir deprem harabeye çevirmiştir.

Şirvânîzâde’nin Maliye nâzırlığında teveccühünü kazanıp onun himayesiyle ilerlemiş ve yerine Maliye nâzırı olmuşsa da Maliye’den hâmisi gibi pek anlamadığı ve bilgisinin Maliye hazinesinin usul ve kaidelerini bilmekten ve “Frenk bankalarından birtakım malî tabirat öğrenip finansiyer geçinmekten” öteye geçmediği ileri sürülmüştür (Pakalın, Maliye Teşkilâtı, III, 335). Maliye Nezâreti’ndeki icraatları bu yargıları destekler mahiyettedir. Bankerliğe heves ederek devletin paralarını batırdığına (Kazgan, I, 120-133), Maliye nâzırı iken bir Rus bankeriyle şirket kurduğuna ve kârı ceplerine, zararı devlete havale edilmek üzere borsa oyunları oynadığına ve devleti zarara sokup zenginleştiğine dair iddialar mevcuttur (Ali Rıza - Mehmed Galib, s. 170). İyi niyetle girişilmiş olsa da genelde başarısız geçen malî operasyonlarına ve devlete verdiği zararlara rağmen zamanına ve emsaline göre maliye işlerinde uzman diye kabul edilmesi devrin bu meslek dalındaki genel zafiyetinin bir sonucu olmalıdır. Malî müzayaka sebebiyle, Meşîhat-ı İslâmiyye Dairesi’nde kassâm idaresinde muhafaza edilen eytâm paralarını istikraz şeklinde alıp sarfettiği ve iadesi mümkün olamadığından bu kaynağı kuruttuğu, yetimlerin paralarına olan bu tecavüzün başına gelenlerin sebebi olduğu ileri sürülmüştür (Pakalın, Maliye Teşkilâtı, III, 334, 336).

Maliye nâzırlığı zamanında kullanılan defterlerle tutulan hesapların tanzim ve ıslahına teşebbüs etmiş, memurların seviyesinin yükseltilmesi için bir dershane açtırmış, programa ayrıca Fransızca dersler koydurmuştur. Burada Münir Bey tarafından verilen usûl-i defterî derslerini 1861’de Fenn-i Defter

adıyla taşbasması olarak Matbaa-i Âmire’de bastırmıştır. Maliye nâzırlığı başvekilliğinin önüne geçmiş olan Sâdık Mehmed Paşa, devrin ilerici ricâli gibi anayasayı devletin kurtuluş vasıtası ve Avrupa’nın Osmanlılar hakkındaki kötü izlenimlerinin silinmesinin vesilesi olarak görmekte, aksi takdirde devletin Endülüs gibi yıkılıp gideceğine inanmaktaydı.

## BİBLİYOGRAFYA

Mehmet Zeki Pakalın, Son Sadrazamlar ve Başvekiller, İstanbul 1942, II, 360-423; a.mlf., Maliye Teşkilâtı Tarihi (1442-1930), Ankara 1978, III, 318-351; İbnülemin, Son Sadrıazamlar, s. 739-808; Ali Ekrem Bolayır’ın Hâtıraları (haz. Metin Kayahan Özgül), Ankara 1991, s. 300-301, 410, 417; Ali Rıza - Mehmed Galib, Onüçüncü Asr-ı Hicrîde Osmanlı Devlet Ricâli, İstanbul 2001, s. 169-173; Haydar Kazgan, Galata Bankerleri, Ankara 2005, I, 120-133.

Kemal Beydilli

# SÂDIK el-MÜEYYED PAŞA

(1858-1911)

Osmanlı devlet adamı.

Şam'da doğdu. Birçok devlet adamı ve âlim yetiştiren Türk asıllı Azmzâde ailesine mensuptur. 1880 yılında girdiği Mektebi Harbiyye'den mülâzım-ı sânî rütbesiyle mezun oldu (1883). Kısa bir süre Beşinci Ordu'da görev yaptıktan sonra 1884'te mülâzım-ı evvel rütbesiyle padişahın yaverleri arasına katıldı. Ertesi yıl piyade yüzbaşılığına ve ardından kolağası rütbesine yükseltildi (1886). 1887'de Alman İmparatoru II. Wilhelm'in tahta çıkışını tebrik etmek için Almanya'ya gönderilen heyette yer aldı. Aynı yıl Senûsî şeyhi Mehdî es-Senûsî'ye II. Abdülhamid'in hediyelerini götürmekle görevlendirildi. Şeyhi Bingazi'ye bağlı Cağbûb'daki zâviyesinde ziyaret eden Sâdık el-Müeyyed dönüşte şeyh hakkında bilgi veren, Cağbûb'da ve diğer zâviyelerde yaşayan dervişlerin hayat tarzlarını, padişaha bağlılıklarını anlatan bir rapor hazırlayıp yâver-i ekrem Derviş Paşa vasıtasıyla padişaha sundu. Muhtemelen bu görevindeki başarılarından dolayı binbaşılığa terfi ettirildi (Ağustos 1888). Kudüs'ü ziyaret eden Rus prensi Sergei ve eşine refakat etmek üzere Ferik Ahmed Paşa ile birlikte bu şehre (Kasım 1888), daha sonra askerî bilgisini geliştirmek amacıyla Almanya'ya gönderildi. 28 Mayıs 1891'de İstanbul'a döndü. 1894 yılının sonlarında kāimmakām rütbesiyle Mâbeyn-i Hümâyun'da nöbetçi yaver olarak bulunduğu bilinen Sâdık el-Müeyyed, ertesi yıl Yeniköy ve İstinye çevresinde görülen kolera hastalığını incelemek ve bir rapor hazırlamak üzere Hey'et-i Sıhhiye müfettişi Ömer Paşa başkanlığındaki heyette görevlendirildi. Bu sırada miralay oldu.

II. Abdülhamid, dünya müslümanlarını himayesi altında tutma politikası bağlamında Sâdık el-Müeyyed'i ikinci defa Senûsî şeyhine gönderdi. Senûsîler'in merkezi olan Bingazi sancağındaki Kufra'ya kadar sürecek olan bu yolculuk için kendisine 400 lira, Muhammed es-Senûsî'nin o sırada İstanbul'da bulunan vekili Şeyh Abdülaziz Efendi'ye de 100 lira verildi (Eylül 1895). Abdülaziz Efendi, İstanbul'daki ziyareti sırasında

muhtemelen Cağbûb Zâviyesi'nde Osmanlı memurları tarafından rahatsız edildiklerinden bahsetmiş ve eski eser araştırma bahanesiyle Mısır'dan veya başka yerlerden bölgeye gelen, aralarında İngilizler'in de bulunduğu yabancıların kendilerini huzursuz ettiğini bildirmiş olmalıdır. 7 Ekim 1895'te Bingazi'ye ulaşan Sâdık el-Müeyyed, Bingazi mutasarrıfı Tâhir Paşa, Şeyh Abdülaziz Efendi ve eşraftan bazı kimselerle birlikte Kufra'ya doğru yola çıktı. Birkaç ay önce Cağbûb'dan Kufra'ya gelip yerleşen Mehdî es-Senûsî ile görüşerek padişahın hediyelerini sundu. Bir hafta burada kaldıktan sonra 14 Kasım 1895'te şeyhin padişaha sunulmak üzere verdiği bir arîzayı ve bazı hediyeleri alarak Kufra'dan ayrıldı. Sâdık el-Müeyyed dönüşte II. Abdülhamid'e sunduğu raporlarda şeyhin padişaha bağlılığını bildirdiğini, yol boyunca bütün bölge halkının padişaha hayır dualar ettiğini, o zamana kadar buralara hiçbir devlet memuru gitmediğini, halkın da hiç sancak görmediğini, beraberinde götürdüğü iki sancağın gittiği yerlerde devamlı dalgalandırıldığını ve bunun halk tarafından sevinçle karşılandığını belirtmiş, iki aydan fazla süren bu seyahatini Afrika Sahrâ-yı Kebîrinde Seyahat adlı eserinde bütün ayrıntılarıyla anlatmıştır.

Temmuz 1896'da Bidâyet Mahkemesi üyeleriyle birlikte özel bir görevle Birecik'te bulunduğu anlaşılan Sâdık el-Müeyyed, Deyrizor sancağından gelen şikâyet üzerine durumu incelemekle görevlendirildi (Aralık 1896). Benzeri görevlerle Urfa ve Diyarbekir'de de bulundu. 15 Mart 1899'da mirlivâlığa terfi ettirildi. Ertesi yıl yaverlerle ilgili bütün kayıt ve muamelelerin bir nezâret altında toplanması ve nâzırlığına Sâdık el-Müeyyed'in getirilmesi istendiyse de (BA, Y.MTV, nr. 200/3) âni bir kararla Kosova'ya gönderildi. 23 Nisan 1900'de altın imtiyaz madalyası ile taltif edildi. Ocak 1901'de Salt-Mekke arasındaki Hicaz telgraf hattının döşenmesiyle görevlendirildi. Bu vesile ile kendisine birinci rütbeden Mecîdî nişanı verildi. Suriye-Hicaz telgraf hattının inşası sırasında altı ay bir çadırda kalıp çöl Araplar'ıyla dostluk kurdu. Telgraf hattının döşenmesi için yardımlarına ihtiyaç duyulan, ancak aralarında düşmanlık bulunan Yedâ, Fakīr ve Belî aşireti şeyhlerini Medâinisâlih'te bir araya getirerek barıştırdı. Bu kabileler telgraf merkezlerinin açılışı sırasında hizmetleri karşılığında ödüllendirildi. Bu görevi esnasında hâtıralarını kaydettiği ve pek çok fotoğraf topladığı, ancak bunların eviyle birlikte yandığı anlaşılmaktadır (Habeş Seyahatnâmesi, s. 35-39). Görevi dolayısıyla gittiği Mekke'de iken Hicaz demiryolu inşasından sorumlu Kâzım Paşa'nın

muavinliğine tayin edildi (Ocak 1902). 7 Kasım 1902'de ferikliğe yükseltildi ve birinci rütbeden Osmanlı nişanına lâyık görüldü.

1904 yılında Habeş Hükümdarı II. Menelik'in iki devlet arasında ilişki kurmak üzere İstanbul'a gönderdiği elçisine karşılık II. Abdülhamid tarafından aynı yıl elçi olarak Habeşistan'a gönderildi. Elçilik heyeti Adisababa'ya giderken uğradığı Harar'da müslüman halk tarafından coşkulu bir merasimle karşılandı. Habeş hükümdarı kendisine II. Abdülhamid'in nâmesini, hediye ve nişanını sunan Sâdık el-Müeyyed'e birinci rütbeden hâtem-i Süleymânî nişanı, reislere ait üniforma, iki mızrak, kılıç ve katır, yanındakilere de rütbelerine göre hediyeler verdi. Sâdık el-Müeyyed, Habeşistan'da gittiği her yerde çok sıcak ilgi gördü. Adisababa'daki müslüman cemaatin burada bir cami yapılması konusundaki isteklerini dinledi. Bu arada diğer devletlerin elçileriyle de görüşmeler yaptı. Üç ay süren bu seyahatini daha sonra kaleme aldığı Habeş Seyahatnâmesi adlı eserinde anlattı. Cengiz Orhonlu'nun Habeşistan takvimini dikkate almadan Habeşistan seyahati için verdiği 1896 tarihi (Osmanlı İmparatorluğu'nun Güney Siyaseti, s. 165) doğru değildir.

26 Ekim 1904'te Bulgaristan başkomiserliğine tayin edilerek Bulgaristan meselesinin çözümlenmesinde görev alan Sâdık el-Müeyyed 1904-1908 yılları arasında bu görevine devam etti. Birinci ferik rütbesiyle piyade sınıfından yaverlik görevini 14 Eylül 1908 tarihine kadar sürdürdü ve bu tarihte alınan, yaverlerin sayısının sınırlanmasına dair karar gereği görevine son verildi. Şam'da vefat eden Sâdık el-Müeyyed Arapça, Fransızca ve Almanca biliyordu. Dört Osmanlı, dört Mecîdî nişanı, bir altın liyakat, bir gümüş imtiyaz, bir Yunan harbi madalyası sahibiydi.

Eserleri. 1. Afrika Sahrâ-yı Kebîrinde Seyahat (İstanbul 1314). Sâdık el-Müeyyed'in 1895 yılında Senûsî şeyhi Mehdî es-Senûsî'yi ziyaret etmek maksadıyla çıktığı seyahati anlatan eserin sonunda Sudan bölgesindeki Kavâr, Vedây, Bornu, Zinder ve Sokoto hakkında bilgi verilmiş, Bagirmi ve Bornu'nun hâkimiyetini elinde tutan Râbih'e ve bölgedeki mücadelesine de temas edilmiştir. Sâdık el-Müeyyed'in, 1897 yılında Bir Osmanlı Zâbitinin Afrika Sahrâ-yı Kebîrinde Seyahati ve Şeyh Senûsî ile Mülâkatı adıyla kaleme aldığı eseri (İÜ Ktp., TY, nr. 4526) yazma ve matbu haliyle padişaha takdim ettiği 15 Şubat 1314 (28 Şubat 1899) tarihli mâruzatından

anlaşılmaktadır (BA, Y.PRK. MYD, nr. 21/106). Eser Cemîl el-Azm tarafından Arapça'ya tercüme edilerek İstanbul'da el-Maʿlûmâtü'l-ʿArabiyye gazetesinde yayımlanmıştır (Serkîs, II, 1342). 2. Habeş Seyahatnâmesi (Dersaâdet 1322). Sâdık el-Müeyyed'in bu eseri Bulgaristan komiserliği görevinde iken yazdığı anlaşılmaktadır. Bu eseri de Cemîl el-Azm kısmen tercüme ederek Beyrut'ta çıkan el-İḳbâl gazetesinde yayımlamış, daha sonra Suriye başbakanlarından Hakkı el-Azm ile ilim ve siyaset adamı Refik Bey el-Azm tarafından Riḥletü'l-Habeşe adıyla (Kahire 1326) Arapça'ya çevrilmiş (a.g.e., II, 1343), eser yeni harflere de aktarılmıştır (Habeş Seyahatnamesi, haz. Mustafa Baydemir, İstanbul 1999). 3. el-Kimyâ fî tahlîli'l-hevâ ve'l-mâ' (İstanbul 1301). Daha çok Arapça kaynaklara dayanılarak hazırlanmış bir genel kimya kitabıdır. 4. Târîh-i Fütûhu'ş-Şâm (İstanbul 1302). Vâkıdî'ye nisbet edilen Fütûḥu'ş-Şâm adlı eserin muhtasar tercümesidir. Sâdık ey-Müeyyed'in Fransızca'dan çevirdiği çocuk hikâyelerinden oluşan iki kitabı daha vardır (Fernando, İstanbul 1300; Küçük Henri, İstanbul 1297, 1307).

## BİBLİYOGRAFYA

BA, DH.MKT, nr. 439/9, 1561/18, 2337/92; BA, İ.AS, 1318, ZA. 5/35; BA, İ.DH, 1322, Ş. 9/8; BA, İ.DH, nr. 85804; BA, İ.HUS, 1313, R. 2/25, 26; 1314, B. 5/17; BA, İ.ML, 1314, S. 7; 1319, N. 21/14; BA, İ.MTZ, nr. 25/1651; BA, İ.TAL, 1312. L. 22; 1316, ZA. 7/168; 1317, Z. 22/54; 1318, N. 18/23; 1320, Ş. 5/11; BA, Y.HUS, nr. 329/25, 337/31; BA, Y.MTV, nr. 29/15, 124/50, 129/126, 129/191, 200/3, 223/99; BA, Y.PRK, nr. 69/71; BA, Y.PRK. MYD, nr. 10/48, 15/84, 17/36, 23/7, 23/32, 23/83, 25/30, 26/104; BA, Y.PRK. UM, nr. 34/27; Sâdık el-Müeyyed, Habeş Seyahatnâmesi, İstanbul 1322, s. 35-39; Devleti Aliyye-i Osmâniyye Salnâmesi, İstanbul 1302-1326; Serkîs, Muʿcem, II, 1341-1343; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), III, 185; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğu'nun Güney Siyaseti: Habeş Eyâleti, İstanbul 1974, s. 165; Abdülkādir Ayyâş, Muʿcemü'l-müʾellifîne's-Sûriyyîn fi'l-ḳarni'l-ʿışrîn, Dımaşk 1405/1985, s. 357, 359; Sinan Kuneralp, Son Dönem Osmanlı Erkân ve Ricali (1839-1922), İstanbul 1999, s. 118; Ali Karaca, "Saray'da/Mabeyn-i Hümâyûn'da

Yâverlik Kurumu (1839-1920)”, Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel), Ankara 2002, XIII, 618-619, 626; Mahir Aydın, “Bulgaristan Komiserliği”, TTK Belgeler, sy. 21 (1997), s. 75, 84, 85.

İdris Bostan

# SÂDIK RİFAT PAŞA

(1807-1857)

Viyana sefiri ve Hariciye nâzırı.

25 Şâban 1222 (28 Ekim 1807) tarihinde İstanbul'da doğan Mehmed Sâdık Rifat, Masârifat Nâzırı Hacı Ali Bey'in oğludur. Öğreniminin ardından 1821'de girdiği Enderun'daki Hazine Odası'nda bir yıl görev yaptıktan sonra Sadâret Mektûbî Kalemi'ne geçti. Çalışkanlığı sayesinde iki yıl içinde hâcegânlık rütbesine yükseltilerek sâlyâne mukātaacılığına tayin edildi. 1828'de önemli bir makam olan Âmedî Kalemi halifeliğine getirildi. II. Mahmud'un Edirne ve Gelibolu seyahatlerine katıldı. Yunan sınırının düzenlenmesi ve Mısır meselesi görüşmelerinde zabıt kâtibi olarak bulundu. 28 Aralık 1833 tarihinde Küçük Evkaf muhasebeciliğine ve Haziran 1834'te Mustafa Reşid Bey'in Paris sefâretine gönderilmesi üzerine âmedî vekâletine tayin edildi.

Bu görevi esnasında dönemin önemli şahsiyetlerinden olan Pertev Mehmed Said Paşa'ya intisap etti ve "mahremi esrârı" oldu. 23 Kasım 1836'da Mustafa Reşid Bey'in Hariciye müsteşarlığına tayini üzerine Rifat Bey de âmedciliğe getirildi. Hâmisi Pertev Paşa'nın gözden düşüp Edirne'ye sürgün edilmesi ve yerine amansız rakibi Âkif Paşa'nın Umûr-ı Mülkiyye nâzırı olmasıyla onun için zor bir dönem başladı. Öncelikle dokuz aydan beri sürdürdüğü âmedcilik görevinden azledildi; ardından orta elçilik ve bir ay sonra büyükelçilik unvanıyla Viyana sefirliğine gönderilerek İstanbul'dan uzaklaştırıldı. Bu görevde iken Avusturya Başvekili Metternich ile iyi ilişkiler kurdu; ayrıca İstanbul'da sürdürülen reformlar için teorik alt yapıya yönelik yardımlar sağladı. Sultan Abdülmecid'in tahta geçmesi üzerine Hariciye Nâzırı Mustafa Reşid Paşa'nın telkiniyle Ekim 1839'da Hariciye Nezâreti müsteşarlığına getirildi. 1839 Aralık ayının başında İstanbul'a geldi ve Londra Konferansı gereği Mısır meselesinin sonuçlandırılmasıyla ilgili kararları Kavalalı Mehmed Ali Paşa'ya bildirmek üzere Ağustos 1840'ta İskenderiye'ye gitti. Mehmed Ali Paşa'yı ikna edemediyse de bu esnada sadâret müsteşarlığına getirildi. İstanbul'a

döndü ve diğer devlet ricâliyle birlikte Tanzimat'ın uygulanmasıyla uğraştı.

30 Mart 1841 tarihinde paşalık unvanı ile vezâret rütbesi verilerek tayin edildiği Hariciye Nezâreti'nden idaresizliği gerekçe gösterilerek azledildi (22 Aralık 1841). Sekiz ay devam eden mâzuliyetinde sıbyan mektebi talebelerine yönelik olarak sade bir dille kaleme aldığı Ahlâk Risâlesi'ni tamamladı. Eylül 1842'de Meclisi Vâlâ üyeliğine ve yaklaşık iki ay sonra üyelik üzerinde kalmak kaydıyla ikinci defa Viyana sefirliğine getirildi. 8 Mayıs 1843'te Sarım Paşa'nın yerine tayin edildiği Hariciye Nezâreti'nden 2 Kasım 1844 tarihinde azledildi. Bir hafta sonra Meclisi Vâlâ üyeliğine

ve 19 Ağustos 1845'te meclis başkanlığına getirildi. Bu görevi esnasında Maliye Nâzırı Nâfiz Paşa ile birlikte ülkenin imar işlerine harcanmak üzere Meclisi Vâlâ'ya bağlı Nâfia Hazinesi adıyla bir fon oluşturdu. Bu birim daha sonra Hazîne-i Nâfia Müdürlüğü'ne ve arkasından kısa bir süre faaliyet gösteren Nâfia Nezâreti'ne dönüştürüldü. Yine bu dönemde eğitimle ilgili reformları görüşmek amacıyla kurulan Meclisi Maârif-i Umûmiyye, Meclisi Vâlâ ile Hariciye Nezâreti'nin ortak sorumluluğuna verildi. Rifat Paşa, iki buçuk yıl kadar başkanlık görevinde kaldıktan sonra 29 Şubat 1848'de Maliye nâzırı oldu. 23 Nisan 1848'de üçüncü defa Hariciye nâzırlığına, 14 Ağustos 1848'de de tekrar Meclisi Vâlâ reisliğine getirildi. Bu görevinden 26 Nisan 1849'da azledildi ve Ocak 1850'de Mecâlis-i Âliye memuriyetine tayin edildi.

29 Nisan 1850'de üçüncü defa Meclisi Vâlâ reisliğine getirildiyse de 5 Haziran'da Mustafa Reşid Paşa'nın bu göreve getirilmesi üzerine vazifesinden ayrılmak zorunda kaldı. 5 Nisan 1853'te Fuad Paşa'nın istifasıyla boşalan Hariciye Nezâreti'ne tayin edildi. 15 Mayıs 1853'te Mustafa Reşid Paşa'nın bu defa Hariciye Nezâreti'ne tayiniyle tekrar görevini bırakmak zorunda kaldı ve dördüncü defa Meclisi Vâlâ reisliğine getirildi. 23 Mart 1854'te bu görevinden alındı. 8 Ekim 1854 tarihinde bu sırada yeni kurulmuş olan Meclisi Âlî-i Tanzîmat üyeliğine getirildi, bir ara bu meclisin reis vekilliğinde bulundu. Rifat Paşa, kalp hastalığına bağlı olarak ayağında meydana gelen şiddetli ağrılardan kurtulmak amacıyla geçirdiği ameliyattan dört ay sonra 16 Cemâziyelâhir 1273 (12 Şubat 1857) tarihinde vefat etti ve Eyüp'te Bostan İskelesi'nde Mihrişah Vâlide Sultan Türbesi hazîresindeki mezarına defnedildi. Edip, zeki, halim selim,

kitâbette mahir, açık sözlü, yenilikçi, cömert, nüktedan ve ihtiyatlı bir kişiydi.

Metternich'in etkisinde kalmış ıslahatçı bir devlet adamı olan Sâdık Rifat Paşa, bazı yeni kanunların çıkarılması ve kısmî ıslahatla devletin Avrupa devletleri seviyesine ulaşabileceği kanaatindeydi. Savaştan mümkün mertebe kaçınılması, bununla birlikte askerî gücün sürekli savaşa hazırlıklı bulundurulması, üretimin arttırılarak masrafların kısılması, zaruret olmadıkça iç borçlanmaya gidilmemesi, yeni vergilerden kaçınılması, can ve mal güvenliğinin sağlanarak müsâderenin kaldırılması, eğitimin yaygınlaştırılması, Avrupa'dan uzmanlar getirtilerek tarım, sanayi ve ticaretin geliştirilmesi, büyük devletlerin merkezlerinde dâimî elçi bulundurulması, rüşvetin önlenmesi ve devlet politikalarının kalıcı olmasını savunan Rifat Paşa medeniyetin yeni binalar inşa etmek, âdet, kıyafet ve ziynet değiştirmekle mümkün olamayacağını ifade eder. Ayrıca padişahın ve sarayın giderlerinin belli bir bütçe dahilinde hükümetin kontrolünde bulundurulması ve nizamlara aykırı çıkan padişah iradelerinin uygulanmaması gibi dönemi için hayli radikal olan ilkeleri dile getirebilmiş bir devlet adamıdır. Devletin esası olarak belirttiği adaletin yönetimdeki önemine işaret eden Rifat Paşa, Avrupalı devletlerin reformlar konusunda tavsiyelerde bulunmasına değil bunu bir tahakküm ve devletin iç işlerine müdahale vasıtası haline getirilmesine karşıdır.

İyi bir gözlemci olan Sâdık Rifat Paşa gezip gördüğü ülkeler hakkındaki izlenimlerini kaleme almıştır. Oğlu Mehmed Rauf Paşa, babasının ölümünden sonra yazılarından yaptığı seçmeleri Müntehabât-ı Âsâr adı altında toplayıp yayımlamıştır. Risâleler şeklinde neşredilen bu yazılar Rusya Muharebesi Tarihi, Gülbün-i İnşâ, Avrupa Ahvâline Ait Risâle, İtalya Seyahatnâmesi, Ma'rûzât, Mustafa Reşid Paşa'ya Yazdığı Mektuplar, Viyana'dan Bâbıâli'ye Yazdığı Mektuplar, İskenderiye'den Bâbıâli'ye Yazdığı Mektuplar, Tanzîmât-ı Hayriyye'ye Dair Valilere Gönderilen Ferman ve Siyasî Yazılar, Resmî ve Hususî Mektupları, Meclisi Vâlâ Reisi ve Meclisi Tanzîmat Âzası İken Kaleme Aldığı Mazbatalar, Devlet İşlerinin Düzeltilmesi İçin Muhtelif Zamanlarda Yazılan Lâyihalar ve Mazbatalar, Bazı Islahata Dair Kaleme Aldığı Lâyihalar, Risâle-i Ahlâk, Zeyl-i Risâle-i Ahlâk, Âsâr-ı Rifat Paşa, Siyâset-i Esâsiyye ve Dâhiliyye başlıklarını

taşımaktadır.

## BİBLİYOGRAFYA

Sâdık Rifat Paşa, Müntehabât-ı Âsâr, İstanbul, ts.; Sicill-i Osmânî, II, 406-407; Abdurrahman Şeref, Târih Musâhabeleri, İstanbul 1339, s. 115-124; Mehmet Zeki Pakalın, Maliye Teşkilâtı Tarihi (1442-1930), Ankara 1977, III, 76-95; Bekir Günay, Mehmed Sâdık Rıfat Paşa'nın Hayatı, Eserleri ve Görüşleri (yüksek lisans tezi, 1992), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ali Akyıldız, Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilâtında Reform: 1836-1856, İstanbul 1993, tür.yer.; Ahmet Güner Sayar, İktisat Metodolojisi ve Düşünce Tarihi Yazıları, İstanbul 2005, s. 154-162; Ali Fuat, "Ricali Tanzimattan Rifat Paşa", TOEM, yeni seri, I/2 (1930), s. 1-11; Ercüment Kuran, "Osmanlı İmparatorluğu'nda İnsan Hakları ve Sadık Rifat Paşa (1807-1857)", TTK Bildiriler, VIII (1981), II, 1449-1453; Necdet Kurdakul, "Mehmet Sadık Rıfat Paşa", TT, XII/71 (1989), s. 56-62; Yaşar Semiz, "Sadık Rıfat Paşa (1807-1857) Hayatı ve Görüşleri", Türkiyat Araştırmaları Dergisi, sy. 1, Konya 1994, s. 135-144.

Ali Akyıldız

# SÂDIK VİCDÂNÎ

(1866-1939)

Tarikat silsilelerine dair Tomar-ı Turuk-ı Aliyye adlı eseriyle tanınan müellif.

9 Kasım 1866'da Safranbolu'da doğdu. Ziraat Bankası Kastamonu Şubesi İdare Meclisi kâtibi Kayıkçızâde Mustafa Sâdık Efendi'nin oğludur. Kastamonu Rüşdiyesi'nde iki yıl okudu. Sülüs ve nesih hatlarından icâzet aldı. Kādiriyye tarikatına mensup bir aile çevresinde yetişmesine rağmen Nakşî-Hâlidî şeyhi Ahmed Mâhir Efendi'ye intisap etti. Kastamonu Vilâyeti İstînaf Mahkemesi'nde başkâtip olan babasının yanında kalem mülâzımı olarak çalışmaya başladı (Temmuz 1880). İki yıl sonra aynı mahkemenin ceza dairesinde zabıt kâtipliği görevine tayin edildi. 1887'de Merkezi Bidâyet Mahkemesi Hukuk Dairesi âza mülâzımlığına seçildi. Aynı yıl Kastamonu Mülkî Rüşdiyesi'nde hüsnühat, askerî rüşdiyede imlâ dersleri verdi. Ertesi yıl Kastamonu Vilâyeti Mektupçuluk Kalemi'nde müsevvidliğe geçerek hayatı boyunca sürdürdüğü mektupçuluk görevine başladı. 1893'te seyrü sülûkünü tamamlayarak Ahmed Mâhir Efendi'den Nakşî-Hâlidî icâzetnâmesi aldı. Mektupçuluk görevinin yanında 1894'te Kastamonu vilâyet gazetesinin başmuharrirliğine getirildi. 1312 (1894) tarihli Kastamonu Salnâmesi'ni hazırladı. Kastamonu Telgraf başmüdürünün saraya gönderdiği jurnalin ardından valinin tasdikiyle vilâyet memurlarının dağıtılması sırasında Diyarbekir Mektûbî mümeyyizliğine tayin edildi. Tayini kabul etmemesi üzerine aynı görevle Görice'ye gönderildi. Kastamonu'daki vilâyet mektupçuluğu ve vilâyet gazetesindeki görevi, Rumeli-Manastır vilâyetindeki Görice sancağı tahrirat müdürlüğüne tayiniyle 3 Mart 1897'de sona erdi.

Sâdık Vicdânî'ye Görice'deki yeni göreviyle birlikte Rumeli kazalarından Kolonya, Istarve, Kesriye ve Komanova'nın âşârını toplama görevi verildi. Bu sırada Arnavutlar arasındaki kan davası gütme âdetinin ortadan kaldırılması için kurulan Musâlaha-i Dem komisyonlarında görev aldı. Mayıs 1900'de Kosova Vilâyeti İdare Meclisi başkâtibi oldu. Mayıs

1902'de Basra vilâyeti mektupçuluğuna tayin edildi. Basra'da Hamidiye Hicaz demiryolunun inşası için halktan yardım toplamada gösterdiği başarıdan dolayı çeşitli nişan, derece terfii ve maaş artımıyla ödüllendirildi.

Ocak 1904'te yeniden Manastır vilâyet mektupçuluğuna gönderildi. Basra'dan dönerken deniz yoluyla Bombay'a gitti. Bir hafta kadar burada kalarak Kādiriyye'nin Hindiyye koluna mensup dervişlerle tanıştı. Manastır vilâyeti mektupçuluğu esnasında hürriyet yanlısı bir tavır sergilediğinden 11 Temmuz 1908'de Manastır'dan Trabzon mektupçuluğuna sürgün edildi. Meşrutiyet'in ardından bazı yüksek memurların tasfiyesi sürecinde Ocak 1909'da Trabzon mektupçuluğundan azledildi. Dört yıl kadar mâzuliyet maaşıyla geçindikten sonra Ocak 1913'te Ankara Vilâyeti Tahrirat müdürlüğüne getirildi. Temmuz 1919'da Hudâvendigâr (Bursa) vilâyet mektupçuluğuna tayin edildi. Bursa'da vali vekilliği yaptı. Bursa işgal edilince görevinden ayrılarak İstanbul'a döndü. 7 Mart 1925'te yeni bir vazifeye tayinini istemesi üzerine Aydın'da Tasfiye Komisyonu üyeliğine gönderildi, bu görevden emekli oldu. 1934'te soyadı kanunu çıktıktan sonra aile lakapları olan Kayıkçıoğlu soyadını aldı. 22 Ekim 1939'da İstanbul'da vefat etti ve Merkezefendi Kabristanı'na defnedildi. Oğlu Mehmet Rıdvan'ın iki yaşında iken ölümünden büyük üzüntü duyan Sâdık Vicdânî, ilk eserlerinde Kastamonulu Sâdık Vicdânî, bu tarihten sonra Ebû Rıdvan Mustafa Sâdık Vicdânî adını kullanmıştır. Sâdık Vicdânî'nin bürokrasideki faaliyetlerinin yanında memleketi Kastamonu'da vilâyet gazetesinde başlayan verimli bir yazı hayatı vardır. Mektupçuluk vazifesi gereği tayin edildiği illerdeki vilâyet gazetelerinde dinî, ahlâkî ve içtimaî konularda makaleler ve şiirler yazmış, eserlerini görev yaptığı vilâyetlerin matbaalarında bastırmıştır. Cerîde-i Sûfiyye mecmuasında şiir ve makaleleri yayımlanmıştır.

Eserleri. 1. Tomar-ı Turuk-ı Aliyye*. Tarikatlar, silsileleri ve şubeleri hakkında dört kitaptan oluşan külliyat (Melâmîlik, İstanbul 1338-1340; Kādiriyye Silsilenâmesi, İstanbul 1338-1340; Halvetiyye Silsilenâmesi, İstanbul 1338-1340; Sûfî ve Tasavvuf, İstanbul 1340-1342) Sâdık Vicdânî'nin en önemli çalışmasıdır. Eser İrfan Gündüz tarafından sadeleştirilerek Tarikatlar ve Silsileleri adıyla neşredilmiştir (İstanbul 1995). 2. Perişan (İstanbul 1308). İlk dönemlerde yazdığı şiirlerini, Gülistân ve Bahâristân'dan yaptığı şiir tercümelerini, Kastamonu gazetelerindeki bazı

yazılarını, şeyhi Ahmed Mâhir Efendi'ye takdim ettiği mektupları ihtiva etmektedir. 3. Nağamât-ı Vicdâniyye (Kastamonu 1312). Eserde Ahmed Mâhir Efendi'nin gazellerine terbî', tahmîs ve tesdîsler, yakınları için yazdığı mezar taşı kitâbeleri, tarihler, önemli siyasal ve sosyal olaylara dair şiirler, İkinci Perişan ya da Kahkaha adlı basılmamış şiir kitabından alınan manzumeler yer almaktadır. 4. Cennetmekân Murad Hân-ı Hâmis Hazretlerinin Hapis Hâli ve Son Vedâı (İstanbul 1326). 5. Berk-ı Fezâ (İstanbul 1327). Eserin mukaddimesinde kitaptaki yazıların edîbane dörtlüklerden ibaret olup toplumu ilgilendiren ciddi konuları, sızlanış ve serzenişleri, garamiyyâtı ve kendi hayatına dair manzum ve mensur yazıları içereceği belirtilmektedir. Kitapta ayrıca 1324 (1906) tarihli "Hürriyet", "Sürûd-i Hürriyet", "Padişah ve Millet" ile Midhat Paşa için söylenmiş "Tazmin" başlıklı şiirler yer almaktadır. 6. Fihristi Kur'ân-ı Kerîm (İstanbul 1330). 7. Mahallât ve Kurâ Hey'ât-ı İhtiyâriyyesinin Bâhusus Muhtarların Kavânîn-i Devlet ve Evâmir-i Hükûmet ile Muayyen Vezâif-i Umûmiyyesini Câmi ve Muvazzah Tâlîmâtnâmedir (Ankara 1329-1331). 8. Neşîde-i Cihâd-ı Ekber (Ankara 1330). 9. Dâstânnâme-i Vicdânî (Ankara 1330). 10. Musahhah ve Muvazzah Tefe'ülnâme-i Muhyiddîn-i Arabî (1332). Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye nisbet edilen eserin tahkik ve açıklamasını, tefe'ül âdâbı ve usulünü içermektedir. 11. Gülbang-i Cihâd-ı Ekber (Ankara 1333). 12. Cuma Namazı (İstanbul 1335-1337). 13. Bayram Namazları (İstanbul 1335-1337). 14. Parasız (İstanbul 1337-1340). Eski jandarma kumandanlarından Âgâh Paşa'nın aynı vezin ve kafiyede söylediği şiirden uyarlanan "parasız" redifli şiirini ihtiva etmektedir. 15. Hitâbiyyât (Bursa 1336-1338). Ankara'da verdiği bir konferansın genişletilmiş şeklidir. 16. Hazreti Muhammed (a.s.) Niçin Çok Evlendi? (İstanbul 1928). Ahmet Karadut tarafından sadeleştirilerek aynı adla (Ankara 1998) ve Dursun Gürlek tarafından Peygamberimiz Niçin Çok Evlendi? ismiyle (İstanbul 1993) neşredilmiştir. 17. Lübbü'l-ahzâb li-cemîi'l-ihvân ve'l-ahbâb (İstanbul, ts.). Birçok defa basılan bir hizb mecmuasıdır. Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'nin hizbiyle (Vird-i Ebüssuûd) sıkıntılı zamanlarda okunan salât-ı nâriyyenin metin ve tercümelerini ihtiva eder.

## BİBLİYOGRAFYA

Tomar-Kādiriyye, s. 4, 26, 52, 56, 73; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 2005-2008; Aziz Demircioğlu, 100 Yıllık Kastamonu Basınında Kim Kimdir 1872-1972, Kastamonu 1980, s. 54-55; Mustafa Aşkar, Tasavvuf Tarihi Literatürü, Ankara 2001, s. 234-236; Ali Birinci, Tarihin Gölgesinde Meşâhir-i Meçhûleden Birkaç Zât, İstanbul 2001, s. 23-30; a.mlf. - İsmail Kara, "Mektupçu, Mutasavvıf, Yazar, Şair Sadık Vicdanî", TT, XIII/78 (1990), s. 35-38; Mustafa Kara, "İşgal Günlerinde Vali Vekili Sâdık Vicdanî", Bursa Araştırmaları, sy. 11, Bursa 2005, s. 22-24; Abdülkerim Abdülkadiroğlu, "Ahmed Mâhir Efendi", DİA, II, 98.

Semih Ceyhan

# SA‘DÎ, Abdurrahman b. Abdullah

(عبد الرحمن بن عبد الله السعدي)

Abdurrahmân b. Abdillâh b. İmrân b. Âmir es-Sa‘dî (ö. 1066/1656)

Târîḫu’s-Sûdân adlı eseriyle tanınan Tinbüktülü tarihçi.

30 Ramazan 1004’te (28 Mayıs 1596) Tinbüktü’de doğdu. Ailesi muhtemelen Arap asıllıdır. Öğrenimine bölgenin tanınmış ilim adamlarından olan babası Abdullah ile Muhammed Kurdî’nin yanında başladı. Muhammed b. Muhtâr ile Mâlikî fakihi ve muhaddis Ebü’l-Abbas Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî’den ders aldı. Ardından kardeşleriyle birlikte bölgenin diğer önemli şehri Cenne’ye gitti ve 1036’da (1627) Senkûrî Camii’ne imam tayin edildi. 1047’de (1637) imamlık görevinden alınınca Tinbüktü’ye döndü. Bir müddet sonra şehrin kumandanı Saîd b. Ali el-Mahmûd tarafından imam tayin edildi. Sa‘dî, bu dönemde Fas adına Tinbüktü’de hüküm süren Tinbüktü Paşalığı yönetimi nezdinde büyük itibar kazandı. 1056 (1646) yılında kâtiplik görevine getirildi. Bölgedeki diğer hükümdarlarla yapılan barış görüşmelerine ve

Tinbüktü paşalarının düzenlediği seferlere katıldı. Onun bölgeyi işgal altında tutan Fas yönetimine hizmet etmesi eleştiri konusu oldu. 1039’da (1630) Mâsînâ kadısının daveti üzerine Mâsînâ’ya gidip buradaki ilim adamlarıyla görüşmelerde bulundu, bölge hakkındaki bilgisini arttırdı. Gördüğü yakın ilgiden dolayı bu ülkeyi üç yıl sonra bir defa daha ziyaret etti. Resmî görevi yanında ülkenin çeşitli bölgelerine gidip ders verdi. Ölümüne kadar kâtiplik görevini sürdüren Sa‘dî Tinbüktü’de vefat etti.

Sa‘dî genel olarak IX-XI. (XV-XVII.) yüzyıllar arasında Cenne ve Tinbüktü şehirleriyle çevrelerinin tarihini ele alan Târîḫu’s-Sûdân adlı kitabını 1066’da (1656) tamamlamıştır. Eser Mahmûd b. Hâc el-Mütevekkil Kâ‘ti’in Târîḫu’l-Fettâş’ı ve Ahmed Bâbâ et-Tinbüktü’nün Teẕkiretü’n-nisyân’ından sonra Bilâdüssûdan bölgesi tarihinin üçüncü önemli kaynağıdır. Bölgede yaşayan Tuaregler (Tevârik), Fûlânîler, Bambaralar ve Mandingler ile

dönemin güçlü iki devleti olan Songay ve Fas sultanlıkları hakkındaki bilgilerin de temel kaynaklarından biridir. Otuz sekiz bölümden oluşan Târîẖu's-Sûdân'ın birinci bölümünde Songay sultanlarının listesi yer almaktadır. İkinci bölümde bu hânedanın kökeni ele alınmakta, üçüncü ve dördüncü bölümlerde Songay hânedanından önce bölgede hüküm süren Mali Sultanlığı hakkında bilgi verilmektedir. Beşinci bölümden on birinci bölümün sonuna kadar olan kısım (Tuaregler'e ayırılan sekizinci bölüm hariç) Cenne ve Tinbüktü'nün tarihine ayrılmıştır. On ikinci-yirmi birinci bölümlerde Batı Afrika Ortaçağı'nın en güçlü hânedanlarından Songay Sultanlığı'nın kurucusu Askiya hânedanının tarihine, yirmi bir-yirmi dördüncü bölümlerde Fas Sa‘dî Sultanı Ahmed el-Mansûr ez-Zehebî'nin 999'da (1591) Tinbüktü'yü işgal ederek bölgeyi ele geçirmesi ve sonrasında meydana gelen gelişmelere yer verilmiştir. 999-1022 (1591-1613) yılları arasında Fas'ın hâkimiyetinin zayıflaması, komşusu konumundaki Mâsînâ Sultanlığı ve burada yeni bir iktidar olarak ortaya çıkan Tinbüktü Paşalığı'nın 1063 (1653) yılına kadarki tarihi hakkında eserin yirmi beş-otuz yedinci bölümlerinde geniş bilgi bulunmaktadır. Eserde ayrıca, Sa‘dî'nin yaşadığı dönemde Afrika kıtasında iki güçlü hâkimiyeti temsil eden Osmanlı Devleti ile Fas Sa‘dî Sultanlığı arasındaki münasebetler konusunda önemli bilgiler yer almaktadır.

İlk defa Alman seyyahı Heinrich Barth'ın 1853 yılında Tinbüktü'ye yaptığı seyahat sırasında tesbit ettiği eserin bir kısmını G. Ralf Almanca'ya tercüme etmiş (ZDMG, IX [1955], s. 518), tamamının tahkikli neşri ve Fransızca çevirisi Octave Houdas tarafından yapılmıştır (Paris 1899-1900). Houdas'ın bu çalışması UNESCO'nun Afrika serisi koleksiyonu içinde 1964 yılında yeniden basılmıştır. Eser Afrika yazmaları konusundaki uzmanlığıyla tanınan Amerikalı tarihçi John O. Hunwick tarafından İngilizce'ye tercüme edilmiştir (Timbuktu and the Songhay Empire: Al-Sa'dî Ta'rikh al-Sudan Down to 1613 and Other Contemporary Documents, Leiden Brill 1999).

## BİBLİYOGRAFYA

Abdurrahman b. Abdullah es-Sa‘dî, Târîḫu’s-Sûdân (nşr. ve trc. O. Houdas), Paris 1899-1900, tür.yer.; Mahlûf, Şeceretü’n-nûr, I, 309; Brockelmann, GAL Suppl., II, 717; a.mlf., “Sa’dî”, İA, X, 35-36; M. R. Lipschutz - R. K. Rasmussen, Dictionary of African Historical Biography, London 1986, s. 202; Charles Abdoulaye Danioko, “Abd al-Rahman al-Sadi”, Culture et civilisation islamiques: Le Mali, Rabat 1988, s. 213-215; Cezzâr, Medâḫilü’l-müˀellifîn, II, 676; Sâlihiyye, el-Muʿcemü’ş-şâmil, III, 175; Ahmed Fuâd Belîğ, “ʿAbdurraḥman es-Saʿdî”, el-Mecelletü’t-târîḫiyyetü’l-Mıṣriyye, XX, Kahire 1973, s. 71-128; J. O. Hunwick, “al-Saʿdī”, EI² (İng.), VIII, 718-719.

Ahmet Ağırakça

# SA‘DÎ, Ali b. Hucr

(bk. ALİ b. HUCR).

# SA‘DÎ-i CEM

(سعدیء جم)

(ö. 887/1482 [?])

Divan şairi.

Adı Sâdullah olup edebiyat tarihlerinde Cem Sultan’a yakınlıklarından dolayı “Cem şairleri” diye anılan gruba mensup bulunduğundan kaynaklarda Sa‘dî-i Cem, Cem Sa‘dîsi diye anılır. Babasının adı Mustafa’dır. Sehî Bey ve Riyâzî onun doğum yerini Sivrihisar’a bağlı Siroz, Latîfî, Sivrihisar’a bağlı Karaman’a yakın bir köy, Beyânî ve Âlî Mustafa Efendi ise Seferihisar şeklinde gösterir. Eğitim durumu ve İstanbul’a ne zaman geldiği hakkında bilgi yoktur. Sa‘dî’nin Cem Sultan’ın çevresinde kâtip, nişancı ve musâhip olarak bulunduğuna dair bilgi şehzadenin Konya’daki valiliği dönemine (1474-1481) aittir. Sa‘dî, Cem’in II. Bayezid’le yaptığı taht mücadelesinde yanında yer aldı; onun hac ziyaretinde (886/1481-82) ve Rodos’a geçişinde (1482) maiyetinde bulundu. İstanbul’daki Cem Sultan taraftarı devlet adamlarından haber almak için Rodos’tan Aydın’a geçip gizlice İstanbul’a geldi, ancak burada yakalandı. Üzerinde Cem Sultan’a ait mektuplar bulununca boğazına taş bağlanarak denize atıldı. Âşık Çelebi’nin, onun bu yolculuğa Cem’in divanı ile “Kerem” redifli kasidesini Sultan Bayezid’e ulaştırmak amacıyla çıktığını söylemesi pek inandırıcı görünmemektedir. Cem Sultan’ın 29 Temmuz - 1 Eylül 1482 tarihleri arasında Rodos’ta olduğu dikkate alınırsa Sa‘dî’nin İstanbul’a gelişi ve ölümünün bu tarihler arasında gerçekleştiği söylenebilir.

Âşık Çelebi, Sa‘dî’nin Frengistan’da Nice denilen şehirde Cem Bahçesi adı verilen bağda Cem Sultan’ın divanını “kâfirî” kâğıda yazıp ketebesine Sa‘dî b. Mustafa kaydını düştüğünü, bu nüshanın büyük bir kütüphane sahibi olan Baba Çelebi’nin (Şeyh Baba Mahmud) elinde olduğunu söyler (Meşâirü’ş-şuarâ, vr. 155b). Bu bilgi, yine Âşık Çelebi’nin Cem’in divanını Sa‘dî ile II. Bayezid’e gönderdiğine dair kaydıyla birleştirildiğinde Sa‘dî’nin Cem’in

divanını tertip ettiği şeklinde yorumlanabilmektedir. Ancak Cem'in hayatı ve eserleri üzerinde geniş bir araştırma yapan Münevver Okur Meriç bunun doğru olmadığını söyler (Sultan Cem, s. 336-338). Latîfî ve Âlî'ye göre Sa'dî, Cem Sultan'ı Frengistan diyarında mutsuz gördüğü zamanlar ona kendi yazdığı bir şiirin matla' beytiyle hitap edermiş, "Câm-ı Cem nûş eyle ey Cem bu Frengistân'dır / Her kulun başına yazılan gelir devrândır". "Râiyye" kasidesi olarak tanınan kırk yedi beyitlik bu şiir Garîbî'nin Tezkire-i Mecâlis-i Şuarâ-yı Rûm'unda Sa'dî'ye ait gösterilirse de (Babacan, sy. 40 [2007], s. 11), Halil Ersoylu ve Münevver Okur Meriç kasidenin Cem Sultan tarafından yazıldığını ortaya koymuştur (Cem Sultanın Türkçe Divanı, s. 32-35; Sultan Cem, s. 341-345).

Tezkire müellifleri, Sa'dî-i Cem'in şiirlerinin devrinde beğenildiği ve onun şiir sanatında usta olduğu hususunda birleşir ve şiirlerinin konusunun genellikle şarapla ilgili olduğunu belirtir. Latîfî, Cem şairlerinden Sirozlu Kandî'nin onun şiirlerine nazîre söylediğini kaydeder (Tezkiretü'ş-şuarâ, s. 449). Sa'dî'nin, "Dedim Kâ'be midir kûyun dedi bâğ-ı cinandır bu / Dedim tûbâ mıdır kaddin dedi serv-i revandır bu" matla'lı ünlü gazeli Latîfî'ye göre Necâtî

Bey'in gazeline nazîre olarak yazılmıştır (a.g.e., s. 305). Âlî'ye göre Necâtî bu gazeline yazılan nazîre sayesinde şöhret kazanmıştır (Künhü'l-ahbâr'ın Tezkire Kısmı, s. 137). Cem Sultan'ın hayatını konu alan romanlarda Sa'dî önemli bir roman kahramanı olarak yer almaktadır (meselâ bk. Roderick Canway Morris, Jem: Memoirs of an Ottoman Secret Agent, London 1988).

Sa'dî'nin henüz nüshası bilinmeyen divanından ilk söz eden Latîfî eserin beğenilip okunduğuna işaret eder (Tezkiretü'ş-şuarâ, s. 305). Şairin İstanbul'un güzelliklerini anlatan ve bu tarzdaki şiirlerin ilk örneklerinden kabul edilen "Der-medh-i Kostantiniyye min kelâmi Sa'dî-i Cem" başlıklı yirmi dokuz beyitlik kasidesi (Eğridirli Hacı Kemal, vr. 59a-60a) ilk defa M. Fuad Köprülü tarafından on beyit esas alınarak neşredildiğinden (bk. bibl.) İstanbul üzerine yazılmış şiirlerden söz edilen çalışmalarda bu şiir hep on beyit olarak geçer. Kasidenin önemli bir özelliği de II. Bayezid adına yazılmış olmasıdır. Cem Sultan uğruna ölen Sa'dî'nin aynı mecmuada yer alan iki kasidesini (a.g.e., vr. 245a-246a, 384a) yine II. Bayezid için kaleme alması ilginçtir. Ona atfedilen bir sâkînâmeden elde sadece iki beyit

bulunduğundan bu şiir hakkında bir şey söylemek mümkün değildir.

## BİBLİYOGRAFYA

Cem Sultan'ın Türkçe Divanı (haz. İ. Halil Ersoylu), Ankara 1989, s. 32-35; Eğridirli Hacı Kemal, Câmiu'n-nezâir, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 5782, vr. 59a-60a, 245a-246a, 384a, 385a-b; Sehî, Tezkire (Kut), s. 198-200; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 155b-156a; Latîfî, Tezkiretü'ş-şuarâ ve tabsıratü'n-nuzamâ (haz. Rıdvan Canım), Ankara 2000, s. 303-305, 449; Beyânî, Tezkire (nşr. İbrahim Kutluk), Ankara 1997, s. 120-121; Künhü'l-ahbâr'ın Tezkire Kısmı (haz. Mustafa İsen), Ankara 1994, s. 137; Kınalızâde, Tezkire, I, 461-462; Kafzâde Fâizî, Zübdetü'l-eş'âr, İÜ Ktp., TY, nr. 2472, vr. 58b; Riyâzî, Riyâzü'ş-şuarâ, İÜ Ktp., TY, nr. 4098, vr. 142a; Sicill-i Osmânî, III, 25; M. Cavid Baysun, Cem Sultan: Hayatı ve Şiirleri, İstanbul 1946, s. 39-40; a.mlf., "Cem Sultan", İA, III, 81; Münevver Okur Meriç, Cem Sultan: Hayatı ve Şiir Dünyası, Ankara 1992, s. 41; a.mlf., Sultan Cem: Hayatı, Esareti, Edebî Kişiliği, Eserleri, Şiirleri, Ankara 2006, s. 336-345; Osman Horata, "Cem Şairleri", Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 2006, II, 91-97; a.mlf., "Cem Şairleri: Bir Kader Birliğinin Anatomisi", Bilig, sy. 15, Ankara 2000, s. 91-107; Fuad Köprülü, "Eski İstanbul ve Şâirlerimiz", YM, II/46 (1918), s. 387; Mustafa İsen, "Cem Şâirleri", Hisar, XIX/262, Ankara 1979, s. 27-28; Hatice Aynur, "Cem Şairleri", İlmî Araştırmalar, sy. 9, İstanbul 2000, s. 33-43; İsrafil Babacan, "16. Asırda Osmanlı Sahası Şâirleri Hakkında Yazılmış 'Tezkire-i Mecâlis-i Şu'arâ-yı Rûm' Adlı Tanınmayan Bir Tezkire", Bilig, sy. 40 (2007), s. 11.

Hatice Aynur

# SÂDÎ ÇELEBİ

(ö. 945/1539)

Osmanlı şeyhülislâmı.

Kastamonu Daday'da doğdu. Küçük yaşta babası Îsâ Çelebi ile İstanbul'a gittiği ve babasının Murad Paşa Camii'nde imamlık yaptığı belirtilir. Babasından ve diğer âlimlerden ders gördükten sonra Mevlânâ Muhyiddin Mehmed Samsûnî'ye intisap ederek onun hizmetine girdi ve mülâzemet aldı. Kendisi bir icâzetnâmede İbn Yahyâ el-Ensârî, Yûsuf b. Hasan el-Hüseynî ve Muhammed b. İbrâhim es-Samedinî'yi hocaları arasında zikreder. Kemalpaşazâde'nin talebesi olduğu ve ona fetva eminliği yaptığı hususunda Müstakimzâde'nin verdiği bilgiler kronolojik bakımdan doğru görünmez (Repp, s. 240-241).

Medrese tahsilinin ardından önce Başçı İbrâhim Medresesi'ne, daha sonra sırasıyla Edirne'de Taşlık, İstanbul'da Mahmud Paşa, Bursa'da Sultan medreselerine ve Sahn-ı Semân medreselerinden birine müderris oldu. Ardından kadılık mesleğine geçti ve 930'da (1524) İstanbul kadısı oldu. On yıl boyunca kaldığı bu görevde önemli hizmetler gördü, birçok olayda yer aldı. İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri'nde Sâdî Çelebi'nin İstanbul kadılığı sırasında onayladığı 200'den fazla vakfiye bulunmaktadır. Yine İstanbul kadılığı zamanında önemli bir sosyal ve dinî mesele haline gelen Molla Kābız'ın yargılanması konusuna müdâhil oldu. Devrin kaynaklarına göre divan üyesi iki kazasker mahkemede başarısız olunca padişahın emriyle yargılama işini Şeyhülislâm Kemalpaşazâde ile birlikte üstlendi. 940'ta (1533) azledildi ve yevmî 100 akçe ile yeniden Sahn-ı Semân medreselerinden birinde müderrisliğe başladı.

Kemalpaşazâde'nin vefatı üzerine (2 Şevval 940 / 16 Nisan 1534) şeyhülislâmlık makamı için Abdülvâsi Çelebi ile birlikte adı geçti. Ancak kendisini tutan Vezîriâzam İbrâhim Paşa'nın bu sırada Irakeyn Seferi'nde bulunması ve yerine vekil olarak ikinci vezir Ayas Paşa'nın bakması Abdülvâsi Efendi'yi öne çıkardı. Daha sonra muhtemelen İbrâhim Paşa'nın

müdahalesiyle şeyhülislâmlığa tayin edildi. Tayin tarihi 3 Şevval 949 (17 Nisan 1534) olarak gösterilirse de hem padişah hem vezîriâzam İstanbul'da bulunmadığı için bu tayinin Kemalpaşazâde'nin ölümünün ertesi günü gerçekleşmiş olması şüphelidir. Sâdî Çelebi 2 Şevval 945'te (21 Şubat 1539) vefatına kadar beş yıl bu makamda kaldı. Kaynaklarda onun bu görevi sırasında ilmî tavrı ile öne çıktığı belirtilir. Mecdî, Sâdî Çelebi'nin eğitim, yargı ve fetva görevlerindeki dirayet ve başarısını uzun uzadıya anlatır ve sağlam akîdesi, kuvvetli lisanı ile kendisinden eksik bir davranış ve sözün çıkmadığını ifade eder (Şekāik Tercümesi, s. 444). Zengin bir kütüphaneye sahip olduğu, çeşitli ilimleri öğrendiği, güçlü hâfızası sayesinde okuduğu bütün ilimleri aklında tuttuğu, özellikle tarihe ve ulemâ menâkıbına derin vukufu bulunduğu bildirilir. Aynı zamanda şair olan ve şuarâ tezkirelerinde şiirlerine yer verilen Sâdî Çelebi, Fâtih Camii etrafında evi yakınında Mimar Sinan'a 1538'den az önce bir dârülkurrâ yaptırmıştır. Kabri Eyüp Sultan civarındadır.

Eserleri. 1. Ḥâşiye ʿalâ Tefsîri'l-Beyżâvî (el-Fevâʾidü'l-behiyye). Başta İstanbul olmak üzere Türkiye'de, ayrıca Kahire, Şam ve Bağdat kütüphanelerinde birçok nüshası olan tefsirin çok okunduğu, bilhassa İstanbul medreselerinde tefsir derslerinde yardımcı kitap olarak takip edildiği anlaşılmaktadır. Sâdî Çelebi'nin Hûd ile Nâs sûreleri arasına hâşiye yazdığı, baş kısmını ise oğlu Pîr Mehmed'in çeşitli hâşiyelerden istifadeyle babasının üslûbu üzere derleyip tamamladığı belirtilir. Ancak baş kısmının sonradan talebesi Abdurrahman b. Ali tarafından yazıldığı şeklinde bir başka görüş de bulunmaktadır (Demir, s. 327). İstanbul'da hâşiyenin Fâtiha'dan Nâs sûresine kadar tam olan üç nüshası mevcuttur (Süleymaniye Ktp., Amcazâde

Hüseyin Paşa, nr. 41-42; Hacı Selim Ağa Ktp., Yâkub Ağa, nr. 8, Hacı Selim Ağa, nr. 114). Metot ve muhteva bakımından eserin kendine has bazı özellikleri vardır. Baş kısmındaki açıklamalarda Sa'deddin et-Teftâzânî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî ve Ekmeleddin el-Bâbertî'nin fikirlerine sıkça yer verilmiş, sûre isimleri, nüzûl yerleri ve âyet sayıları hakkındaki görüşlere temas edilmiş, Celâleddin es-Süyûtî'den nakillerde tercih edilen görüşler belirtilmiştir. Gramerde el-Kâfiye, lugatta el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ, usulde et-Telvîḥ en çok istifade edilen kaynaklardır. Hâşiyelerde el-Keşşâf üzerine yapılan çalışmalardan faydalanılması, yer yer bunlara ilâveler yapılması

esere ayrı bir değer kazandırmış ve ulemânın takdirine mazhar olmuştur (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 191; Bilmen, II, 642). Sûrelerin Mekkî veya Medenî oluşuna, ayrıca bir sûre içinde farklı yerlerde nâzil olan âyetlere dikkat çeken Sâdî Çelebi, Beyzâvî'nin sûre sonlarında verdiği sûrelerin faziletine dair hadisleri tahrîc ederek değerlendirmiştir. Sarf, nahiv, lugat, iştikak ve belâgatla ilgili notlar üzerinde durmuş, kıraat vecihlerini belirterek bunlar arasında tercihler yapmıştır. Sâdî Çelebi hâşiyesinde bazı sûrelerin sonuna ne zaman tamamlandığını kaydetmiştir. Hûd sûresinin sonunda bu sûrenin hâşiyesini 1531'de tamamladığını belirttiğine göre eserini İstanbul kadılığının son yıllarında yazmaya başlamış olmalıdır. Eser 5 Cemâziyelevvel 944'te (10 Ekim 1537) tamamlanmıştır. 2. Fetâvâ-yı Sa'diyye (Mecmûa-i Fetâvâ) (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2680; Sâliha Hatun, nr. 112; Şehid Ali Paşa, nr. 1073). Sâdî Çelebi'nin ayrıca çeşitli eserlere şerh, hâşiye ve ta'likat tarzında çalışmaları vardır. Bunlar arasında Manẓûme fi'l-fıḳh, Ḥâşiye ʿale'l-İnâye fî Şerḥi'l-Hidâye (I-VIII, Kahire 1356; I-IX, Kahire 1306, 1319; I-X, Kahire 1970), Ḥâşiye ʿale'l-Ḳāmûs li-Fîrûzâbâdî ve Resâʾil Taʿlîḳāt-ı Muḫtelife sayılabilir. Şiirleri ve düşürdüğü tarihlere ait örnekler çeşitli tezkirelerde yer alır (meselâ bk. Latîfî, s. 306).

## BİBLİYOGRAFYA

TSMA, D.5781; İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 935 (1546), bk. İndeks; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 157a-158a; Mahmûd Süleyman el-Kefevî, Ketâʾibü aʿlâmi'l-aḫyâr min fuḳahâʾi meẕhebi'n-Nuʿmâni'l-muḫtâr, Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 690, vr. 399b-400b; Latîfî, Tezkiretü'ş-şu'arâ ve tabsıratü'n-nuzamâ (haz. Rıdvan Canım), Ankara 2000, s. 305-306; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 443-445; İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri: 1009 (1600) Tarihli (haz. Mehmet Canatar), İstanbul 2004, bk. İndeks; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 191; Müstakimzâde, Devha-i Meşâyih-i Kibâr, Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 251, vr. 7b-8b; Devhatü'l-meşâyih, s. 18; Sicill-i Osmânî, III, 25; Osmanlı Müellifleri, I, 323; İlmiyye Salnâmesi, s. 355-360 (fetvalarından beş örnek verilmektedir); Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 177, 178, 197, 201, 202; Ömer Nasuhi Bilmen, Büyük Tefsir

Tarihi, İstanbul 1974, II, 642; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, IV, 216; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), III, 88; R. C. Repp, The Müfti of Istanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy, London 1986, s. 240-244; Ziya Demir, Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları: Kuruluştan X/XVI. Asrın Sonuna Kadar, İstanbul 2006, s. 324-330; Muʿcemü't-târîḫi't-türâs̱i'l-İslâmî fî mektebâti'l-ʿâlem (haz. Ali Rıza Karabulut - Ahmet Turan Karabulut), Kayseri, ts. (Mektebe Yayınları), II, 1190-1192, nr. 3183; H. Ritter, "Ayasofya Kütüphanesinde Tefsir İlmine Âit Arapça Yazmalar", TM, VII-VIII/2 (1945), s. 38; Recep Akakuş, "Şeyhülislam Sa'dî Çelebi ve Dârü'l-Kurrası", Diyanet Dergisi, XXV, Ankara 1989, s. 96; Kāmûsü'l-a'lâm, IV, 2570.

Mehmet İpşirli - Ziya Demir

# SA‘DÎ-i ŞÎRÂZÎ

(سعدیء شیرازی)

Ebû Muhammed Sa‘dî Müşerrifüddîn (Şerefüddîn) Muslih b. Abdillâh b. Müşerrif Şîrâzî (ö. 691/1292)

Fars edebiyatının en büyük şairlerinden.

Şîraz’da dünyaya geldi. Doğum tarihiyle ilgili olarak farklı rivayetler nakledilmektedir. Bu konudaki en önemli işaretlerden biri Gülistân’da yer alan, gençlik döneminde kendisinin mürebbi ve şeyhi olduğunu belirttiği Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî ile alâkalı hikâyedir (Külliyyât, s. 80). Bazı araştırmacılar hikâyede adı geçen zatın Ebü’l-Ferec Cemâleddin İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1201) olduğunu kabul ederek Sa‘dî’nin adı geçen âlimin ölümünden en az yirmi yıl önce 577 (1181-82) yılı civarında dünyaya geldiğini ileri sürmüştür. Gerçekte ise bu kişi İbnü’l-Cevzî ile aynı ismi, künye ve lakabı taşıyan torunudur. Torun İbnü’l-Cevzî dedesi gibi Bağdat’ta vaizlik, Müstansıriyye Medresesi’nde müderrislik yapmış, 633’te (1235-36) Dârülhilâfe muhtesibi olmuş, babası ve iki kardeşiyle birlikte Gülistân’ın telif edildiği 656 (1258) yılında Bağdat’ın istilâsı sırasında Moğollar tarafından öldürülmüştür. Sa‘dî’nin gençliğinin bu hocasının muhtesibliği dönemine rastlaması sebebiyle o sırada yaşının yirmi civarında olması muhtemeldir. Buna göre 610-615 (1213-1218) yıllarında doğmuş olmalıdır. Yaşadığı dönemde sahip olduğu şöhrete ve halkın takdirini kazanmış olmasına rağmen hayatına dair bilgiler sınırlıdır. Eserlerinden hareketle kaleme alınan biyografilerdeki bilgileri de aktarılan tarihî hadiselerle uyuşmaması sebebiyle ihtiyatla karşılamak gerekir. Mahlası olan “Sa‘dî”yi ne şekilde aldığı hususunda da ihtilâf vardır. Bazı kaynaklara göre bu mahlası Atabek Sa‘d b. Zengî b. Mevdûd-ı Salgurî’nin (ö. 623/1226) adından gelmektedir. Ancak Sa‘dî’nin külliyatında Sa‘d b. Zengî’yi metheden bir şiiri mevcut değildir. Ayrıca Bostân’daki bazı beyitlerden onun şöhretinin Atabek Ebû Bekir b. Sa‘d b. Zengî zamanında başladığı anlaşılmaktadır. İbnü’l-Fuvatî ve Hamdullah el-Müstevfî gibi tarihçiler ise bu mahlasın Sa‘d b. Ebû Bekir b. Sa‘d’a intisabıyla alâkalı olduğunu ileri

sürmekte ve bu görüş araştırmacıların çoğu tarafından kabul edilmektedir. Gülistân'da Atabek Ebû Bekir b. Sa'd'ı andıktan sonra Şehzade Sa'd b. Ebû Bekir'i övmesi ve bu eserini ona ithaf etmesi bu görüşü desteklemektedir.

Sa'dî, Atabek Sa'd b. Zengî'nin mülâzımı olan babasının gözetiminde eğitimine başladı. Genç yaşta kaybettiği babasının ölümü üzerine anne tarafından dedesi olan Mes'ûd b. Muslih el-Fârisî tarafından yetiştirildi. İlk dinî ve edebî bilgileri Şîraz'da aldıktan sonra öğrenimini tamamlamak için 620 (1223) yılı civarında Bağdat'a gitti ve Nizâmiye Medresesi'nde ders gördü. Bağdat Müstansıriyye Medresesi'nde hocalık yapan İbnü'l-Cevzî ile Bostân'da kendisinden söz ettiği Şehâbeddin es-Sühreverdî'den etkilendi. Sa'dî'nin Bağdat'taki diğer hocalarının kimler olduğu hususunda bilgi bulunmamakla birlikte o dönemde

Nizâmiye Medresesi'nde müderris olan Bahâeddin Zekeriyyâ el-Mültânî, Ebü'l-Kāsım Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed b. Hamdân, Ebû Abdullah Muhammed b. Yahyâ el-Bağdâdî, Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd ez-Zencânî ve Necmeddin el-Bâdrâî gibi âlimlerden de ders almış olmalıdır. Bağdat'ta tahsilini tamamlayarak 655 (1257) yılında Şîraz'a dönen Sa'dî, Fars bölgesinin yöneticisi olan Atabek Ebû Bekir b. Sa'd b. Zengî'nin şehzadesi Sa'd b. Ebû Bekir b. Sa'd'ın yakınları arasına katıldı. Bu hânedan mensuplarından başka içlerinde İlhanlı devlet adamı Atâ Melik el-Cüveynî ile kardeşi Şemseddin el-Cüveynî'nin de bulunduğu bazı devlet adamlarını öven şiirler yazdı; hayatını irşad ve halka hizmetle geçirdi. Şîraz'da iken hac vazifesini yerine getirip Tebriz yoluyla geri dönen Sa'dî, Tebriz'de Moğol Hükümdarı Abaka Han ile görüştü ve ondan saygı gördü (a.g.e, s. 919-921). Ömrünün son yıllarını Şîraz'ın kuzeybatısında şimdi medfun bulunduğu hankahında riyâzet ve ibadetle geçiren Sa'dî'nin ölümüne dair kaynaklarda farklı tarihler verilmişse de son araştırmalar neticesinde (bk. bibl., Saîd-i Nefîsî, VI/1 [1337/1958], s. 64-82) 27 Zilhicce 691'de (9 Aralık 1292) öldüğü tesbit edilmiştir. Zamanla harap olan mezarı ve hankahı Kerîm Han Zend tarafından 1180'de (1766) yeniden yaptırılmıştır. Gerek kendi eserlerinden gerekse ondan bahseden kaynaklardan Hicaz, Şam, Lübnan ve Anadolu'ya gittiği anlaşılmaktadır. Ancak eserlerinde ve özellikle Gülistân'da Kâşgar, Doğu Türkistan, Belh, Sûmenât, Mısır, Habeşistan, Ermenistan, Çin vb. yerlere gittiğine dair bilgilerin ve bu çerçevede anlattığı hikâyelerin tarihî hadiselerle örtüşmemesi sebebiyle

bunların şairane hayal ürünü olduğu ileri sürülmektedir. Sa'dî henüz hayatta iken büyük bir şöhret kazanmış, İran dışında yaşayan Emîr Hüsrev-i Dihlevî ve Hasan Dihlevî gibi çağdaşı şairler gazellerinde onun üslûbunu takip etmiştir. Sa'dî'nin hayatının sonlarında Aksaray'da yaşayan Seyf-i Fergānî de onun bazı şiirlerine nazîreler yazmış, hakkında methiyeler söylemiştir.

VI ve VII. (XII-XIII.) yüzyıl şairlerinin aksine Sa'dî bütün şiirlerinde bilinen ve yaygın olarak kullanılan kelimeleri tercih etmiştir. Onun şiirlerinde Arapça terkip ve cümleler Senâî, Evhadüddîn-i Enverî ve Hâkānî-i Şîrvânî'ninki kadar yaygın değildir. Eserlerinde Farsça'da kullanılan Türkçe kelimelere de yer veren Sa'dî'nin şiir ve nesrinin en bâriz özelliği akıcı ve sehl-i mümteni' olmasıdır. Sa'dî, yaşadığı dönemde yaygın nazım şekli olan gazeli müstakil bir edebî tür olarak mükemmeliğe kavuşturmuştur. Divanında âşıkane gazeller çoğunluktadır. Manzum ve mensur eserlerinde Farsça'da eskiden beri yaygın biçimde kullanılan atasözlerinden faydalanmış, bunun yanında toplumun düşünce ve isteklerine tercüman olan özlü sözleri atasözü haline gelerek günümüze kadar kullanılagelmiştir. Sa'dî'nin tesiri sadece Fars edebiyatıyla sınırlı kalmamış, Türk ve Urdu edebiyatlarıyla Batı dünyasında da önemli izler bırakmıştır. Dindar bir ailede yetişen ve İslâmî ilimleri tahsil eden Sa'dî'nin hangi mezhebi benimsediği kesin şekilde bilinmiyorsa da Sünnî olduğunu söylemek mümkündür.

Eserleri. Sa'dî'nin manzum ve mensur eserleri Külliyyât adı altında toplanmış olup bunun ilk defa kimin tarafından gerçekleştirildiği bilinmemektedir. Ancak Gülistân ve Bostân gibi kitapların yanında diğer eserlerini de bizzat Sa'dî'nin bir araya getirdiği muhakkaktır. Külliyyât'ın mevcut tertibi Ali b. Ahmed b. Ebû Bekr-i Bî-sütûn tarafından 726 (1326) ve 734 (1333) yıllarında yapılmıştır. Bîsütûn'un ifadesine göre Külliyyât on altı kitap ve altı risâle olmak üzere yirmi iki veya on altı kitap yedi risâle şeklinde yirmi üç eseri ihtiva edecek biçimde daha önce bir başkası tarafından derlenmiştir (Külliyyât, s. 923-925).

Manzum Eserleri. 1. Bostân* (Saʿdînâme). Eserde Sa'dî idealize ettiği dünyanın nasıl olması gerektiğini anlatır. Külliyyât içinde ve müstakil olarak birçok defa basılmış, Türkçe başta olmak üzere çeşitli dillere çevrilmiş ve üzerine şerhler yazılmıştır. 2. Ḳaṣâyid-i ʿ Arabî. 700 beyit

civarında medih ve nasihatle Mu‘tasım-Billâh’a mersiye olarak yazılmış uzun bir kasideden ibarettir. 3. Ḳaṣâyid-i Fârsî. Vaaz, nasihat ve tevhidden başka zamanın hükümdar, vezir ve ileri gelen şahsiyetleri için yazılmış kasidelerden oluşmaktadır. 4. Merâs̱î. Mu‘tasım-Billâh, Ebû Bekir b. Sa‘d b. Zengî, Sa‘d b. Ebû Bekir, Emîr Fahreddin ve İzzeddin Ahmed b. Yûsuf için mersiye olarak yazılmış kasidelerle hâmisi Atabek Sa‘d b. Ebû Bekir adına kaleme alınmış son derece etkili bir terciibendi ihtiva etmektedir. Diğer manzum eserleri de şunlardır: Mülemmaʿât ve Müs̱elles̱ât, Tercîʿât, Ṭayyibât, Bedâyiʿ, H̱avâtîm, Ġazeliyyât-ı Ḳadîm, Ṣâḥibiyye (Farsça ve Arapça kıtalardan ibaret olan eserde şiirlerin çoğu Sâhibdîvan Şemseddin el-Cüveynî’ye methiye olduğundan bu isimle anılmaktadır), H̱ubs̱iyyât (H̱abîs̱ât; Hezel tarzı şiirlerden oluşmaktadır), Rubâʿiyyât, Müfredât.

Mensur Eserleri. 1. Gülistân*. Fars edebiyatının şaheserlerinden olan, Sa‘dî’nin bilgi ve tecrübesini belâgat ve fesahatle yoğurup yazıya döktüğü Gülistân onun Farsça ve Arapça şiirleriyle karışık mensur bir eserdir. Bostân gibi birçok baskısı ve çeşitli dillere tercümeleri yapılmıştır. 2. Taḳrîr-i Dîbâce. Külliyyât’ın eski nüshalarında bulunmayan bu bölüm X. (XVI.) yüzyılda istinsah edilmiş yazmalarda yer alır.

3. Naṣîḥatü’l-mülûk (Neṣâyiḥu’l-mülûk). Sa‘dî’nin dostlarından birinin isteği üzerine hükümdarlara öğüt vermek amacıyla kaleme alınmış nazımla karışık bir risâledir. 4. Risâle-i ʿAḳl u ʿIşḳ. Sa‘deddin Netanzî’nin akıl ve aşkla ilgili sorusuna Sa‘dî’nin sade bir dille verdiği cevaptır. 5. Risâle-i Enkiyânû. Yöneticilerin, hükümdarların davranışlarına dair bilmesi ve uyması gereken bazı hususlarda Enkiyânû’ya verilen öğütlerden ibarettir. 6. Mecâlis-i Pencgâne. Farsça ve Arapça şiirlerle karışık olarak muhtemelen Sa‘dî’nin vaazlarından oluşan, âyet ve hadislerden faydalanılarak yazılmış beş meclisten ibaret bir eserdir. 7. Risâle-i S̱elâs̱e (Taḳrîrât-ı S̱elâs̱e, Se Risâle): Suʾâl-i Ṣâḥib-dîvân, Mülâḳāt-ı Şeyẖ bâ Abaḳa H̱an, Risâle-i Şemseddîn Tâzî-gûy. Sa‘dî’nin Külliyyât’ında bulunan bazı risâlelerin Sa‘dî’nin telifi mi yoksa ondan aktarılan rivayetler mi olduğu kesin şekilde bilinmemektedir. Sa‘dî’nin eserleri külliyat halinde veya müstakil olarak defalarca basılmıştır. Külliyyât’ın en önemli neşirleri Abbas İkbâl-i Âştiyânî (Tahran 1317 hş./1938), Muhammed Ali Fürûgī (Tahran 1320), Abdülazîm Karîb (Tahran 1330 hş./1951), Müzâhir Musaffâ (Tahran 1340/1961), Halîl Hatîb Rehber (Tahran 1348/1969) ve Hasan-ı Enverî

(Tahran 1384 hş./2005) tarafından gerçekleştirilmiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

Sa'dî-i Şîrâzî, Külliyyât-ı Saʿdî (nşr. M. Ali Fürûgī - Abdülazîm Karîb), Tahran 1381 hş., s. 80, 919-921, 923-925; Safâ, Edebiyyât, III/I, s. 584-613; III/II, s. 1217-1219; Mecmûʿa-i Maḳālât-ı ʿAbbâs İḳbâl-i Âştiyânî (nşr. M. Debîr-i Siyâkī), Tahran 1350/1971, s. 473-492; Ali Deştî, Ḳalemrov-i Saʿdî, Tahran 1364; H. Massé, Essai sur le poète Sadi, Paris 1919; a.e.: Taḥḳīḳ der Bâre-i Saʿdî (trc. Gulâm Hüseyin Yûsufî - M. Hasan Mehdevî-yi Erdebîlî), Tahran 1369; Mansûr Restgâr-ı Fesâî, Maḳālâtî der Bâre-i Zindegî ve Şiʿr-i Saʿdî, Tahran 1375; FME, s. 168-201; M. Nazif Şahinoğlu, Sa'di-yi Şirazî ve İbn Teymiye'de Fert ve Cemiyet İlişkileri, İstanbul 1991; a.mlf., "Sa'dî'de Tasavvuf", EFAD, X/1 (1979), s. 223-241; Sîrûs-ı Şemîsâ, Seyr-i Ġazel der Şiʿr-i Fârsî, Tahran 1373; Ẕikr-i Cemîl-i Saʿdî, Tahran 1373 hş., I-III; Abdülhüseyin Zerrînkûb, Bâ Kârvân-ı Ḥulle, Tahran 1374 hş., s. 243-260; Hüccetî, "Saʿdî der Şibh-i Ḳārre", Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî: Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1380, IV, 1386-1398; M. Gulâm Rızâyî, Sebkşinâsî-yi Şiʿr-i Pârsî ez Rûdekî tâ Şâmlû, Tahran 1381, s. 174-188; Saîd-i Hamîdiyân, Saʿdî der Ġazel, Tahran 1384; Hasan-ı Enverî, Şûrîde vü bî-Ḳarâr der Bâre-i Saʿdî ve Âs̱âr-ı Û, Tahran 1384; Saîd-i Nefîsî, "Târîḫ-i Dürüst-i Dergüzeşt-i Saʿdî", Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât, VI/1, Tahran 1337/1958, s. 64-82; Tahsin Yazıcı, "Sadî", İA, X, 36-41; R. Davis, "Saʿdī", EI² (İng.), VIII, 719-723; Mazriye Muhammedzâde, "Saʿdî-yi Şîrâzî", DMT, IX, 166-169.

Mustafa Çiçekler

# SA‘DÎLER

(السعديّون)

Fas’ta hüküm süren bir İslâm hânedanı (1511-1659).

Fas’ta (el-Mağribü’l-Aksâ) hüküm süren Fas şerifleri hânedanlarından biri olup Hz. Peygamber’in torunu Hasan’ın soyundandır. Sa‘dîler’in Resûl-i Ekrem’in sütannesi Halîme’nin kabilesi Benî Sa‘d’a mensup olduğunu söyleyenler de vardır. VI. (XII.) yüzyılda Fas’ın güney kesiminde yer alan Der‘a vadisine yerleşen Sa‘dîler’in tarih sahnesine çıktığı dönemde Fas’ın Akdeniz kıyıları İspanyollar, Atlantik sahilleri Portekizliler tarafından işgal edilmişti. Vattâsîler’in son devrini yaşadığı ve mahallî yönetimlerin topraklarını savunamadığı bu dönemde işgalcilerle mücadeleyi kabileleri yönlendiren tarikat şeyhleri, murâbıtlar ve şerifler üstlendi. Portekizliler’e karşı Sûsülaksâ bölgesinde yürütülen cihad hareketine o bölgede yaşayan Sa‘dî liderleri öncülük ediyordu. Hz. Hasan soyundan olmaları yanında bu mücadelede kazandıkları başarılar onları millî kahraman haline getirmişti. Bu sırada Ebû Abdullah Mevlây Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman es-Sa‘dî, cihadda etkili olan Cezûliyye tarikatı şeyhi Muhammed b. Mübârek el-Akāvî’nin tavsiyesiyle hıristiyanlara karşı cihadı organize etmek üzere Sûs bölgesine çağırıldı. Davet için gelen kabile reisleriyle birlikte Der‘a’dan Sûs bölgesinde Târûdânt (Tarudanat) yakınındaki Tîdsî köyüne giden Muhammed burada toplanan yaklaşık elli kabile reisinden Sûs bölgesinin cihad emîri olarak biat aldı (916/1511). Fonti’de Portekizliler’e karşı başarı kazanan ve kısa sürede bütün kabilelerin desteğini sağlayarak Fas’ın güneyinde hâkimiyet alanını genişleten Muhammed’e Kāim-Biemrillâh unvanı verildi. Tarihçilerin çoğu tarafından Sa‘dîler hânedanının kurucusu ve ilk hükümdarı sayılan Muhammed büyük oğlu Ahmed’i veliaht tayin ederek verasete dayalı bir idareyi başlatmış oldu. Muhammed’in 923’te (1517) vefatından sonra yerine bazı tarihçilerin hânedanın gerçek kurucusu saydığı Ahmed el-A‘rec geçti. Ahmed el-A‘rec ile onun vezir tayin ettiği kardeşi Mevlây Muhammed eş-Şeyh, Portekizliler’e karşı zafer kazanarak Asfî ve Azemmûr’u geri aldılar. Vattâsî valisinin ölümünün ardından Merakeş’e

girip burayı başşehir edindiler (930/1524). Bu gelişme iki tarafı savaşa sürüklediyse de Vattâsîler'in Merakeş'i geri alma teşebbüsleri sonuçsuz kaldı. Sa'dîler'in Vattâsîler'i ağır bir yenilgiye uğrattığı Ukbâ savaşının ardından Tâdlâ'nın güneyi ve Sûs'un Sa'dîler'e, Tâdlâ'dan Cezayir'e kadar olan bölgenin Vattâsîler'e bırakılması şartıyla bir anlaşma yapıldı (943/1536). Böylece iki devletin egemenlik alanlarının belirlenmesinin yanı sıra Sa'dî yönetimi Vattâsîler tarafından tanınmış oldu. Portekizliler ve İspanyollar'a karşı başarı kazanan ve bazı sahil şehirlerini geri alan iki kardeş yirmi üç yıl uyum içinde çalıştı. 1537'de Portekiz ile üç yıl süreli bir antlaşma imzalandı.

Ahmed'in, oğlunu veliaht tayin etme düşüncesi, buna karşılık Muhammed'in ele geçirdiği ganimetlerin yarısını yanında alıkoyması yüzünden iki kardeş arasında savaş çıktı. Savaşı kazanıp tahta oturan Mevlây Muhammed eş-Şeyh ağabeyini ve çocuklarını hapse attı (946/1539). 1541'de Agādîr'i ele geçirdi. Aynı yıl Safî Kalesi'ni kuşatarak Portekizliler'i Safî ve Azemmûr'u terketmeye, 1550'de Kasrüssagīr ile Asîlâ'yı boşaltmaya mecbur bıraktı. Böylece Portekiz'in Fas'ta sürdürdüğü yayılma siyasetini sona erdirmiş oldu. Fas'ın tamamını ele geçirmeye karar veren Muhammed eş-Şeyh bir dizi savaş neticesinde Fas şehrine girip Vattâsî hâkimiyetine son verdi (956/1549). Cezayir'e giderek Osmanlılar'a iltica eden Ebû Hassûn dışında Vattâsî liderlerini tutuklayıp Merakeş'e gönderdi. Bir yıl sonra doğuya yöneldi ve Osmanlı hâkimiyetini tanıyan Abdülvâdî emîrinin idaresinde bulunan Tilimsân'a girdi. Ardından Şelif vadisi ve Müstegānim'in zaptına kalkıştı. Bunun üzerine duruma müdahale eden Osmanlı ordusu Sa'dîler'i mağlûp ederek Tilimsân'ı geri aldı. Osmanlı himayesinde tekrar tahta oturan Ebû Zeyyân'ın aynı yıl içinde ölmesiyle Abdülvâdî hânedanı sona ermiş oldu.

Vattâsî liderlerinden Ebû Hassûn, Sâlih Reis kumandasındaki Osmanlı ordusuyla Fas şehrine saldırdı, Muhammed eş-Şeyh'i oradan çıkarıp tekrar Vattâsî tahtına oturdu (961/1554). Ancak Osmanlı birliklerinin buradan ayrılmasının ardından Ebû Hassûn Muhammed eş-Şey tarafından ağır bir yenilgiye uğratılarak öldürüldü. Böylece Vattâsîler hânedanı son buldu. İkinci defa Fas şehrine giren Muhammed eş-Şeyh, Osmanlı tehdidine karşı İspanyollar'ın desteğini aramaya başladı. Onun düşmanca tutumuna rağmen Kanûnî Sultan Süleyman, Harrûbî'yi Fas'a elçi göndererek Muhammed eş-

Şeyh'in saltanatını tebrik etti. Vattâsîler döneminde olduğu gibi hutbeleri Osmanlı sultanı adına okutmasını istedi. Padişahın emredici üslûbuna ve

elçinin davranışlarına öfkelenen Muhammed eş-Şeyh, Mısır topraklarını aldıktan sonra cevap vereceğini söyleyerek Tilimsân'ı zapta kalkıştı (964/1557), ancak bunun bedelini hayatıyla ödedi; aynı yıl Cezayir'den harekete geçip Fas'a giden küçük bir Osmanlı süvari birliği tarafından Derna dağlarında öldürüldü. Muhammed eş-Şeyh'in yerine oğlu Abdullah, Gālib-Billâh lakabıyla tahta geçti (964/1557).

Bir yıl sonra Hasan Paşa kumandasındaki Osmanlı kuvvetleriyle yaptığı savaştan bir sonuç alamayan Gālib-Billâh bu arada tahtı için tehlikeli gördüğü kardeşi Ebû Saîd Osman'ı öldürttü. Aynı âkıbete uğrama endişesine kapılan diğer üç kardeşi Tilimsân'a giderek Osmanlılar'a sığındı. Osmanlı donanmasının Cezayir önlerinde görülmesiyle korkuya kapılan Gālib-Billâh, Osmanlı hâkimiyetindeki stratejik Bâdis adasına saldıran İspanyollar'a yardım etmekten çekinmedi. Portekizliler'in desteklediği İspanyollar'ın Bâdis'i ele geçirmesi Mağrib denizciliğine ağır bir darbe oldu (1564).

Gālib-Billâh, ülkesinde istikrarı sağlamak amacıyla dinî şahsiyetlerle iyi münasebetler kurmaya çalışmakla birlikte Osmanlılar'ı destekleyen tarikat mensuplarına zulmetmekten çekinmedi. Ancak daha sonra bundan vazgeçti. İstanbul'da bulunan kardeşi Abdülmelik'in Osmanlı sarayındaki nüfuzunu kırmak ve tehlikeye düşen tahtını korumak için zengin hediyelerle bir elçilik heyeti gönderdi (980/1572-73). Elçisi İstanbul'dan dönmeden vefat eden Gālib-Billâh'ın yerine oğlu Muhammed el-Mütevekkil-Alellah tahta oturdu (981/1574). Ancak Osmanlı sarayında bulunan Abdülmelik, II. Selim'den istediği desteği sağlayıp Osmanlı kuvvetlerinin yardımıyla Fas şehrine girdi (983/1576). Ardından Muhammed el-Mütevekkil'in sığındığı Merakeş üzerine yürüdü. Sa'dî tahtını ele geçiren Abdülmelik halktan biat alarak Mu'tasım unvanıyla tahta oturdu (19 Rebîülâhir 984 / 16 Temmuz 1576). Kültürlü bir hükümdar olan Abdülmelik'in tahta çıkışıyla Osmanlı-Sa'dî ilişkilerinde yeni bir dönem başladı. Devletin teşkilâtlanmasında ve ordunun ıslahında Osmanlı sistemi örnek alındı. Abdülmelik, III. Murad'ın gönderdiği hil'ati giydi, kılıcı kuşandı, böylece Fas'ta Osmanlı etkisi ve nüfuzu tam anlamıyla yerleşti. Abdülmelik'le giriştiği mücadelede tahtını

kaybeden Muhammed el-Mütevekkil, Portekiz hâkimiyetindeki Tanca'ya sığınarak Portekiz Kralı Sebastiyan'dan yardım istedi. Teklifi kabul eden Portekiz kralı papalık, İspanya, İtalyan, Alman ve Fransız birliklerinin katıldığı kalabalık Haçlı ordusuyla Mağrib'e geçti. Ancak Haçlı ordusu Vâdilmehâzin savaşında bozguna uğradı (30 Cemâziyelevvel 986 / 4 Ağustos 1578). Portekiz kralı ile Muhammed el-Mütevekkil çarpışmalar sırasında, Abdülmelik hastalığı dolayısıyla savaş alanında öldü.

Abdülmelik'in yerine Sa'dî tahtına Mansûr unvanıyla Fas valiliğine tayin ettiği kardeşi Ebü'l-Abbas Ahmed oturdu. Ahmed el-Mansûr'un değerli hediyelerle gelen Osmanlı elçisini kabulde ve cevap vermede ihmalkâr davranması Osmanlılar'ın Sa'dîler'e karşı tutumunu değiştirdi. Kaptanıderyâ Kılıç Ali Paşa donanmanın başında Fas üzerine gönderildi. Bunu haber alan Ahmed el-Mansûr hemen bir elçilik heyetini değerli hediyelerle İstanbul'a gönderdi. Osmanlılar'a bağlılığını arzeden Ahmed el-Mansûr hutbenin padişah adına okunmasını, sikkenin onun adına basılmasını ve yıllık vergi vermeyi kabul etti. Ardından Fas yönetiminin ona ve evlâdına bırakıldığını bildiren bir nâme-i hümâyun gönderildi (BA, MD, nr. 48, s. 31). Bununla birlikte Ahmed el-Mansûr'un kendini müslümanların halifesi olarak gördüğü zikredilmektedir (Fiştâlî, s. 123).

Cezayir gibi Fas'ı da Osmanlılar'ın bir eyaleti haline getirmeye çalışan Kılıç Ali Paşa'nın 995'te (1587) ölümünden sonra Ahmed el-Mansûr 1588 yılına ait vergiyi İstanbul'a göndermedi. Ancak III. Murad'ın donanmaya Akdeniz'e açılma emrini verdiğini duyunca Temgrûtî ve Muhammed b. Ali el-Fiştâlî'nin içinde bulunduğu elçilik heyetini vergi ve hediyelerle birlikte yola çıkardı. Temgrûtî bu seyahatiyle ilgili en-Nefḥatü'l-miskiyye fi's-sefâreti't-Türkiyye adlı eserinde Osmanlı sarayı, İstanbul, Osmanlı ülkesi ve Türkler'e dair hâtıralarını anlatmıştır.

Osmanlılar'la ilişkileri düzelten ve İspanya'dan bir saldırı beklemeyen Ahmed el-Mansûr, 999'da (1591) Batı Sudan'ı ele geçirmek amacıyla güneye Sahrâ'ya yöneldi. Müslüman Gao emîri ve Sudan'ın hâkimi İshak Sokiya'ya mektup göndererek otoritesini tanımasını ve kendisine vergi ödemesini istedi. Teklifinin reddedilmesi üzerine ateşli silâhlarla donatılmış ordularını Sudan'a gönderdi. Tondibi savaşıyla Songay Sultanlığı yıkıldı. Toprakları Osmanlı sistemi örnek alınarak bir eyalet haline getirildi. Sudan

seferinden 20.000 civarında köle ve bol miktarda altın ve fildişi ile dönüldü. Sudan'da ele geçirilen altın ve altın yatakları dolayısıyla "Zehebî" unvanıyla anılan Ahmed el-Mansûr zamanında Fas'ta iktisadî hayat canlandı. Ancak Sudan'ın zengin kaynakları tükenince ülke anarşi, fakirlik ve sefalete sürüklendi.

İmar faaliyetlerine önem veren Ahmed el-Mansûr başşehir Merakeş'te dönemin en ihtişamlı eserlerinden biri olan Kasrülbedî' Sarayı'nı inşa ettirdi. Sarayın inşasında çalışmak üzere birçok ülkeden mimar, sanatkâr, usta ve işçi getirtti. Bu sarayda verilen muhteşem kabuller sayesinde Avrupa'da Sa'dîler'in dönemin en güçlü devletlerinden biri olduğu imajı uyandı. Fransa, İngiltere, Hollanda ve diğer Avrupa devletleriyle kurulan ticarî ilişkiler sayesinde limanlara çok sayıda yabancı tüccar geliyordu. Kardeşi Abdülmelik'in başlattığı idarî, askerî, siyasî, iktisadî ve adlî düzenlemeleri devam ettiren Ahmed el-Mansûr, saltanatının son yıllarında veliaht tayin ettiği Fas valisi büyük oğlu Muhammed eş-Şeyh el-Me'mûn'un isyanıyla karşılaştı. İsyanı bastırıp oğlunu hapse attırdıktan (1011/1602) sonra yakalandığı vebadan öldü (1012).

Daha sonra oğulları arasında taht kavgaları başladı. Ebü'l-Meâlî Zeydân en-Nâsır Fas şehrinde, Ebû Fâris Abdullah Merakeş'te el-Vâsiḳ-Billâh lakabıyla sultanlığını ilân etti. Meknes'te hapiste olan Muhammed eş-Şeyh el-Me'mûn ile anlaşan Ebû Fâris onu Zeydân'ın üzerine gönderdi. Mağlûp olan Zeydân, Vecde'ye giderek Osmanlılar'dan yardım istedi, ardından Fas'a dönüp Sûs bölgesine yerleşti. Bu arada Fas şehrine gelen Muhammed eş-Şeyh orada sultan ilân edildi. Ardından Ebû Fâris'i yenip Merakeş'i de hâkimiyeti altına aldı (1015/1606). Ancak onun kötü yönetimi yüzünden aynı yıl Merakeş halkı Zeydân'ı davet ederek sultan ilân etti. Muhammed eş-Şeyh de İspanya'ya gidip Kral III. Philippe'ten yardım istedi (1018/1609). Yardım karşılığında Arayiş'i İspanyollar'a terketmeyi kabul edince çıkan bir isyan sırasında öldürüldü (1022/1613).

Öte yandan Me'mûn'un oğlu Abdullah amcası Ebû Fâris'i öldürerek Fas'ta sultanlığını ilân etti (1019/1610). Ülke Merakeş (güney) ve Fas (kuzey) emirlikleri olarak ikiye bölündü. Beklediği yardımı bir türlü alamamasına rağmen Osmanlılar'a bağlılığını sürdüren Zeydân'ın ölümünün (1036/1627) ardından üç oğlu arasında başlayan taht kavgaları yüzünden ülkede güven

ve istikrar kalmadı; çıkan iç savaşlar yıkılışı hızlandırdı. Sa‘dîler’i iktidara getiren dinî önderler ve zâviyelerin bu defa onların aleyhine döndüğü, ülkenin farklı güçler arasında taksim edildiği ve sultanların varlık gösteremediği bir dönemde sadece Muhammed eş-Şeyh el-Asgar, Merakeş ve civarında hâkimiyet kurabildi. 1064’te (1654) vefat eden Muhammed eş-Şeyh’in yerine geçen oğlu Ahmed el-Abbas, Ma‘kıl Arapları’ndan Şebbâne kabilesine mensup dayılarının desteğiyle oturduğu tahtında etkili olamadı. İktidarı elde etmek amacıyla Merakeş’i muhasara eden Şebbâne liderleri onu öldürerek (1069/1659) başşehre girdiler ve Ebû Bekir Abdülkerîm eş-Şebbânî el-Harîrî’yi (Kurum el-Hâc) sultan ilân ettiler. Böylece Sa‘dîler hânedanı sona ermiş oldu.

Devlet yönetiminde vezirler, hâcibler, kadılar, kâtipler, kumandanların yanı sıra malî ve hukukî işlerle görevli birçok divan mevcuttu. Bu merkezî ve mahallî örgütlerin tamamına “mahzen” denilirdi (bk. MAHZEN). Kadılık teşkilâtı, mezâlim mahkemeleri, şurta ve hisbe teşkilâtı en önemli adlî kurumlardı. Ülke yönetiminde Osmanlı Devleti’ni örnek alan Sultan Abdülmelik’in başlattığı hareketi Ahmed el-Mansûr devam ettirdi. Osmanlı etkisi daha ziyade askerî alanda belirgindi. Sa‘dîler askerî teşkilâtlanmaya büyük önem verdiler; Türkler, Endülüslü müslümanlar, mühtediler, Arap ve Berberî kabileler gibi muhtelif unsurlardan oluşan güçlü bir ordu kurdular. Ahmed el-Mansûr yeniçerilere benzeyen birlikler oluşturdu ve Osmanlı askerî teşkilâtındaki rütbe ve unvanları kullandı. Sa‘dîler kara birlikleri yanında donanmayı da güçlendirdiler. Türkler’in ve Endülüslü müslümanların da görev aldığı donanma Ahmed el-Mansûr devrinde önemli bir deniz gücü haline geldi.

Sa‘dî sultanları ülkede ilmî hayatın canlanmasını teşvik ettiler. Cami, medrese ve kütüphanelerin sayısını arttırdıkları gibi cami ve kütüphaneleri değerli kitaplarla zenginleştirdiler. Âlimleri himaye ederek Endülüs İslâm kültür mirasının ülkelerine gelmesi için gayret sarfettiler. Bu arada eğitim ve öğretimi kırsal kesimde de yaymaya çalıştılar. Küttâb adı verilen ilk mekteplerde dinî bilgiler yanında matematikle ilgili bilgiler öğretiliyordu. Zâviye, cami, mescid ve medreselerde astronomi, matematik, tıp, tabii bilimler, tarih ve coğrafya gibi dersler de okutuluyordu.

Kıraatte Ahmed b. Şuayb, Muhammed es-Summâtî el-Hebtî, Ebü’l-Kāsım

b. İbrâhim ed-Dükkâlî, Muhammed b. Muhammed er-Rahmânî; hadiste Mağrib muhaddisi olarak tanınan Kassâr ve İbn Harzûz el-Miknâsî; kelâmda Muhammed el-Me'mûn el-Merrâküşî, Abdurrahman b. Muhammed et-Tamnârtî; fıkıhta Mencûr, İbn Ardûn, Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Abdülvâhid b. Âşir el-Fâsî; tasavvufta Zerrûk, Ebü'l-Mehâsin el-Fâsî, Hamâdu Mûsâ, Harrûbî; tıpta Ebü'l-Kāsım Muhammed b. Ahmed el-Gassânî, Ebü'l-Kāsım el-Fiştâlî; astronomide Ebû Zeyd Abdurrahman b. Amr el-Cerrâdî, Muhammed b. Saîd el-Mirgītî; edebiyat ve şiirde Mecmûʿatü'r-resâʾil sahibi Ebû Fâris el-Fiştâlî; dil ilimlerinde Ebü'l-Hasan Ali b. Zübeyr es-Sicilmâsî, bir tıp lugatı yazan Ebü'l-Kāsım el-Gassânî; tarih ve coğrafya alanında Ebû Fâris el-Fiştâlî, İbnü'l-Kādî, İbn Asker el-Mağribî, Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, Abdurrahman b. Abdülkādir el-Fâsî, Hasan el-Vezzân, Temgrûtî gibi birçok ilim adamı yetişti.

Ülkelerini ekonomik açıdan geliştirmeye çalışan Sa'dî sultanları ziraat, endüstri ve ticaret alanında önemli bir kalkınma sağladılar; özellikle şeker üretimini arttırdılar. Yahudi tüccarları ülkenin ticarî hayatında ağırlıklı konumdaydı. Endülüs muhacirleri de hayatın her alanında güçlerini ve teknik becerilerini ortaya koydular. Selâ ve Rabat gibi liman şehirlerine yerleşerek ülke ticaretinde belirgin bir canlanmaya ve ekonomik gelişmeye katkıda bulundular.

Sa'dîler devrindeki mimari eserlerde mahallî unsurların yanında Arap, Endülüs ve

Türk sanatının etkileri hâkimdi. Bu döneme ait yapılar arasında Ahmed el-Mansûr'un Merakeş'te inşa ettirdiği Kasrülbedî', Abdullah el-Gālib zamanında Merakeş'te yapılan ve tezyinatıyla dikkat çeken Sa'dîler Türbesi (Darîhu's-Sa'diyyîn), Mevâsîn ve Ebü'l-Abbas es-Sebtî camileri, Ahmed el-Mansûr'un annesi Mes'ûde bint Ahmed tarafından yaptırılan Bâbû Dükkâle Camii ve Medresesi, Muhammed el-Mehdî eş-Şeyh döneminde Târûdânt'ta inşa edilen ulucami ve medresesi, Merakeş'te Sîdî Süleyman el-Cezûlî Zâviyesi sayılabilir.

SA'DÎ HÜKÜMDARLARI

Ebû Abdullah Muhammed el-Kåim-Biemrillâh - (916/1511)

Ahmed el-A‘rec - (923/1517)

Muhammed eş-Şeyh el-Mehdî - (946/1539)

Abdullah el-Gålib - (964/1557)

Muhammed el-Mütevekkil - (981/1574)

Ebû Mervân Abdülmelik - (984/1576)

Ahmed el-Mansûr - (986/1578)

Ebü’l-Meâlî Zeydân en-Nâsır - 1012-1013/1603-1604 (Fas) 1018-1036/1609-1627 (Merakeş)

Muhammed eş-Şeyh el-Me’mûn - (1015-1022/1606-1613)

Ebû Fâris Abdullah - (1012-1018/1603-1609) (Merakeş) (1019-1032/1610-1623) (Fas)

Abdülmelik b. Muhammed eş-Şeyh - (1032-1036/1623-1627) (Fas)

Ebû Mervân Abdülmelik b. Zeydân en-Nâsır - (1036/1627)

Velîd b. Zeydân en-Nâsır - (1040/1631)

Muhammed eş-Şeyh el-Asgar - (1045/1636) (Merakeş)

Ahmed el-Abbas - (1064-1069/1654-1659)

## BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 6, s. 450-451; nr. 7, s. 898, 899, 906, 907; nr. 12, s. 325, 537, 544; nr. 14, s. 1067; nr. 18, s. 13, 15; nr. 24, s. 102; nr. 30, s. 147, 180, 183, 197; nr. 35, s. 189; nr. 42, s. 82, 83, 84, 86; nr. 52, s. 227; nr. 67, s. 134; Hasan el-Vezzân, Vaṣfü İfrîḳıyye, I-II, tür.yer.; Feridun Bey, Münşeât, I, 570-572; II, 153-154, 245-249, 481; Fiştâlî, Menâhilü'ṣ-ṣafâ (nşr. Abdülkerîm Küreyyim), Rabat 1972; Kâtib Çelebi, Tuhfetü'l-kibâr fî esfâri'l-bihâr (haz. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1980, I, 20, 44, 47, 64, 93-95; Müneccimbaşı, Sahâifü'l-ahbâr, II, 551, 575; III, 262-263; İfrenî, Nüzhetü'l-ḥâdî bi-aḫbâri mülûki'l-ḳarni'l-ḥâdî (nşr. O. Houdas), Paris 1888; Muhammed b. Abdüsselâm ed-Duayyif, Târîḫu'ḍ-Ḍuʿayyif: Târîḫu'd-devleti's-Saʿîde (nşr. Ahmed el-Ammârî), Rabat 1406/1986, s. 7-12; Zeyyânî, et-Tercümânü'l-muʿrib ʿan düveli'l-meşriḳ ve'l-maġrib (nşr. ve trc. Roger le Tourneau), Aix-en-Provence 1977, tür.yer.; Selâvî, el-İstiḳṣâ, V-VI; A. Cour, L'établissement des dynasties des chérifs au Maroc et leur revalité avec les turcs de la régence d'Alger, 1509-1830, Paris 1904; a.mlf., "Sa'dîler", İA, X, 41-44; Henry de Castries, Les sources inédites de l'histoire du Maroc, première série-dynastie saadienne, archives et bibliothèques des Pays-Bas, Paris 1905-1953, I-III; E. Lévi-Provençal, Les historiens des Chorfa, Paris 1922; J. Serres, La politique turque en Afrique du nord sons la monarchie de juillet, Paris 1925, s. 1-7; Aziz Samih İlter, Şimali Afrika'da Türkler, İstanbul 1936-37, I, 65-212; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 15-16, 20-21, 45-47; III/2, s. 116-120, 222-223, 268-269; IV, 356-357; H. Terrasse, Histoire du Maroc, Casablanca 1950, I-II, tür.yer.; G. Drague [Spillmann], Esquisse d'histoire réligieuse du Maroc, conréries et zaouïas, Paris 1951, tür.yer.; Roger le Tourneau, Les débuts de la dynasties sa'dienne, Alger 1954; a.mlf., Fâs ḳable'l-ḥimâye (trc. Muhammed Haccî - Muhammed el-Ahdar), Beyrut 1406/1986, I-II; Abdülkerîm Küreyyim, el-Maġrib fî ʿahdi'd-devleti's-Saʿdiyye, Rabat 1398/1978; Seyyid Abdülazîz Sâlim, Târîḫu'l-Maġrib fi'l-ʿaṣri'l-İslâmî, İskenderiye 1982, s. 683-710; Muhammed Haccî, el-Ḥareketü'l-fikriyye bi'l-Maġrib fî ʿahdi's-Saʿdiyyîn, Rabat 1982, I-II; Muhammed el-Garbî, Bidâyetü'l-ḥükmi'l-Maġribî fi's-Sûdâni'l-Ġarbî, Küveyt 1982; Abdülhâdî et-Tâzî, el-Mûcez fî târîḫi'l-alâḳâti'd-devliyye li'l-memleketi'l-Maġribiyye, Rabat 1404/1984, tür.yer.; P. Berthier, La bataille de l'Oued el-Makhazen, Paris 1985; İbrâhim Harekât, el-Maġrib ʿabre't-târîḫ, Dârülbeyzâ 1405/1984, II, 245-255, 320; a.mlf., es-Siyâse ve'l-müctemaʿ fi'l-ʿaṣri's-Saʿdî, Dârülbeyzâ 1408/1987; a.mlf., "Fas", DİA, XII, 190; Muhammed Mezzin, Fâs ve bidâyetühâ fî

târîḫi'l-Maġribi's-Saʿdî, Rabat 1986, I-II; Abdelatif Agnouche, Histoire politique du Maroc, Casablanca 1987, s. 171-200; Abdülfettâh Mukallid el-Guneymî, Mevsûʿatü târîḫi'l-Maġribi'l-ʿArabî, Kahire 1414/1994, VI, 110-350; İsmail Yiğit, Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Endülüs (Gırnata), Benî Ahmer Devleti ve Kuzey Afrika İslâm Devletleri, İstanbul 1995, s. 361-446; İsmail Ceran, Mağrib'de Sa'dîler: 1511-1659 (doktora tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; B. Lugan, Histoire du Maroc, Paris 2000, tür.yer.; Michaux-Bellaire, "Mahzen", İA, X,190-191; G. Yver, "Fas", a.e., IV, 490-491; a.mlf., "al-Maghrib", EI² (Fr.), V, 1180-1181; Ch. Pellat, "Mawlāy Maḥammad al-Shaykh", a.e., VI, 884-885; Chantal de la Vérone, "Saʿdides", a.e., VIII, 743-746; Hulusi Yavuz, "Ahmed el-Mansûr", DİA, II, 98-100; Mustafa L. Bilge, "Fas", a.e., XII, 190-192.

İsmail Ceran

# SA‘DİYYE

(السعديّة)

Sa‘deddin el-Cebâvî’ye (ö. 575/1180) nisbet edilen bir tarikat.

İslâm dünyasında kurulan ilk büyük tarikatlar Kādiriyye ve Rifâiyye’nin pîrleri Abdülkādir-i Geylânî ile Ahmed er-Rifâî’nin çağdaşı olan Sa‘deddin el-Cebâvî’ye nisbet edilen Sa‘diyye tarikatının ilk dönemleri hakkında kaynaklarda yeterli bilgi yoktur. Sa‘deddin el-Cebâvî ile birlikte Şam’a (Dımaşk) gelen kardeşlerinden Şeyh Müeyyidüddin’in, Şeyh Ebû Hilâl Muhammed, Şeyh Muhammed Saîd ve Şeyh Abdullah Yûnus’un Şam ve çevresindeki şehirlerde zâviyelerini kurup irşad faaliyetinde bulundukları kaydedilmekteyse de XVI. yüzyılın ortalarına kadar Sa‘diyye adlı bir tarikatın mevcudiyetinden söz edilmemektedir. Tarikatın âdâb ve erkânı muhtemelen XVI. yüzyılda Şam’ın Meydan (Kubeybâd) mahallesindeki zâviyenin şeyhi olan ve “Küçük Sa‘deddin” diye bilinen Sa‘deddin Muhammed b. Hüseyin el-Asgar eş-Şâgūrî (ö. 986/1578) tarafından belirlenmiştir.

Tarikatın Şam merkez olmak üzere Hama, Humus, Halep, Akkâ, Nablus ve Sayda şehirleriyle bunlara bağlı köylerde, XVIII. yüzyıldan sonra İstanbul ve Balkanlar’da yaygınlık kazandığı görülmektedir. Sa‘deddin el-Cebâvî’nin mürşidi Ebû Muhammed Yûnus b. Yûsuf eş-Şeybânî’ye (ö. 619/1222) nisbet edilen Şeybâniyye tarikatının devamı olduğundan bazan Şeybâniyye diye de anılan Sa‘diyye tarikatı Şerrâbiyye, Tağlibiyye, Abdüsselâmiyye, Vefâiyye ve Âciziyye adlı beş kola ayrılmıştır. Şerrâbiyye, Sa‘deddin el-Cebâvî’nin küçük kardeşi Şeyh Abdullah Yûnus’a nisbet edilir. Şam’ın güneyindeki Buhsa’da zâviyesini kuran Şeyh Yûnus’un Haçlılar’la yapılan savaşlar sırasında yaralanan askerlere şurup (ilâç) yaparak yardımcı olduğu için kendisiyle devam eden tarikat silsilesine Şerrâbiyye adı verildiği kaydedilmektedir. Şam’ın Ammâre mahallesindeki zâviyenin on dördüncü postnişini Ebû Tağlib Muhammed b. Sâlim’e nisbet edilen Tağlibiyye XVI. yüzyılın ortalarında, Şam’ın Sâgūr mahallesindeki zâviyenin şeyhi Ebü’l-Vefâ İbrâhim b. Yûsuf eş-Şâmî’ye (ö. 1170/1756)

nisbet edilen Vefâiyye ve Abdüsselâm eş-Şeybânî'ye (ö. 1165/1752) nisbet edilen Abdüsselâmiyye (bk. ABDÜSSELÂMİYYE) XVIII. yüzyılda, Ebü'l-Vefâ eş-Şâmî'nin halifesi Süleyman Âcizî Baba'ya nisbet edilen Âciziyye XIX. yüzyılda kurulmuştur. Tarikat hakkında bilgi veren kaynaklarda bu kol kurucularının tarikatın âdâb ve erkânında yaptıkları değişiklikler konusunda bilgi bulunmamaktadır.

Tarih boyunca tarikatın merkezi olma niteliğini sürdüren Şam'da dört büyük Sa'dî zâviyesi kurulmuştur. Bunların en büyüğü ve meşhuru olan Meydan mahallesindeki zâviye XV. yüzyılın sonlarında Hasan el-Cennânî tarafından inşa edilmiştir. Sa'diyye, Şeyh Hasan'dan sonra yerine geçen oğlu Şeyh Hüseyin ve onun oğlu Sa'deddin Muhammed el-Asgar (ö. 986/1578) döneminde Şam ve çevresinde büyük bir

etkinlik kazanmıştır. Bu dönemden itibaren Meydan Zâviyesi Sa'diyye tarikatının merkezi olarak faaliyet göstermiş, diğer bütün Sa'diyye zâviyelerinin şeyhleri bu zâviyenin şeyhi tarafından tayin edilmeye başlanmıştır. Şeyh Muhammed Sa'deddin'den sonra postnişin olan oğulları Şemseddin Muhammed ve Şeyh İbrâhim (ö. 1008/1599), Emeviyye Camii'nde ilim halkaları kurarak ders okutmuşlar, misafirlerine cömertçe ikramlarıyla tanınmışlardır. Şam'ın Sâgūr mahallesindeki zâviye Sa'diyye'nin ikinci önemli merkezidir. Zâviye muhtemelen Sa'deddin el-Cebâvî'nin torunu Ali el-Ekhel'in oğlu Şeyh İbrâhim Enver (ö. 651/1253) tarafından kurulmuştur. Haçlı saldırılarına karşı giriştiği mücadeleden dolayı mücahid unvanıyla anılan İbrâhim Enver'in soyundan gelenler Havran, Cebâ ve Şam çevresinde yerleşmiş ve buralarda irşad faaliyetinde bulunmuşlardır. Yavuz Sultan Selim Şam'ı fethettiğinde zâviyenin şeyhi Hasan b. Muhammed el-Cennânî'nin kendisini ziyarete gelmediği, bunun üzerine sultanın şeyhi ziyaret ederek duasını aldığı rivayet edilir. Şeyh Hasan'ın türbesi Osmanlı sultanları tarafından birkaç defa onarılmış, son onarım 1908'de II. Abdülhamid tarafından gerçekleştirilmiştir. Kabri 1972'de zâviyedeki diğer kabirlerle birlikte Kaymeriyye Zâviyesi'ne nakledilmiştir (M. Gāzî Hüseyin Âgā, II, 97-98). Zâviyenin on üçüncü postnişini, tarikatın Vefâiyye kolunun pîri Ebü'l-Vefâ İbrâhim b. Yûsuf eş-Şâmî (ö. 1170/1756) III. Ahmed, I. Mahmud ve III. Osman ile görüşmüş; Anadolu, Mısır, Halep ve Şam'da birçok kişiye hilâfet vermiştir. Sa'diyye İstanbul'a onun tarafından getirilmiştir.

Şam'daki önemli Sa'diyye merkezlerinden biri Ammâre mahallesinde bulunmaktadır. Zâviyenin postnişinleri Şeybî nisbesiyle anılırken on dördüncü postnişin Ebû Tağlib Muhammed b. Sâlim'den itibaren Tağlibî nisbesini almışlardır. Sa'diyye'nin Tağlibiyye kolunun pîri kabul edilen Muhammed b. Sâlim'in oğlu Abdülkādir et-Tağlibî aynı zamanda bir fıkıh âlimi olup ed-Delîlü'ṭ-ṭâlib adlı Hanbelî fıkıh kitabını Neylü'l-meʾârib adıyla şerhetmiştir. Şeyh Abdülkādir aralarında Abdülganî en-Nablusî'nin bulunduğu birçok âlime hilâfet vermiştir. Şam'ın Kaymeriyye mahallesindeki Sa'dî Zâviyesi XIX. yüzyılda Şeyh Muhammed b. Emîn tarafından kurulmuştur. Şeyh Muhammed İstanbul'da vefat etmiş ve Üsküdar'daki Malatyalı İsmail Ağa Tekkesi hazîresine defnedilmiştir.

Humus'a Sa'dîlik muhtemelen Memlükler döneminde Şeyh Muhammed Ebü'l-Hür tarafından getirilmiş, ancak tarikat bölgede XVII. yüzyıldan sonra yaygınlık kazanmıştır. Bâbü Tedmür, Şeyh Reşîd, Cemre, Şeyh Süleyman zâviyeleri Humus'ta açılan önemli Sa'dî merkezleridir. Bu son zâviye XIX. yüzyılda Sa'deddin el-Cebâvî'nin soyundan Şeyh Süleyman tarafından kurulmuştur. Oğlu Şeyh Hâlid, İmam Şâfiî'nin makamında tarikatın evrâdını okuma geleneğini başlatmıştır. İstanbul'a birkaç defa gidip Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî'nin dergâhında misafir kalan oğlu Şeyh Sa'deddin'in yedi eseri bulunmaktadır (a.g.e., II, 258-259). Sa'diyye, Hama'ya Sa'deddin el-Cebâvî'nin küçük kardeşi Şeyh Abdullah Yûnus soyundan gelen Muhammed Şerrâbî (ö. 621/1224) tarafından taşınmış, buradan Filistin'in Halîl şehrine yayılmıştır. Bu koldan gelen Şeyh Abdürrezzâk ve Şeyh Abdülbâkī Hama'da nakîbüleşraflık yapmış, Halep ve Humus'ta ders okutmuştur. Hama'da Zâviyyetü'ş-Şerrâbiyye, Zâviyyetü'l-Cebâviyye ve Câmiu'l-kebîr olmak üzere üç Sa'dî zâviyesi bulunmaktadır.

Tarikat Halep'te Câmiu'z-Zekî, el-Baac, Şâzbahtiyye adlı üç zâviyede faaliyet göstermiştir. Câmiu'z-Zekî'nin ilk şeyhi Muhammed b. Zekî'nin neslinden gelen Zeynüddin Ömer el-Halebî (ö. 946/1539), Sa'deddin el-Cebâvî'nin hayatı ve menkıbelerine dair el-ʿÖmeriyye adlı bir eser kaleme almış, oğlu Şemseddin Muhammed er-Risâletü'l-Muḥammediyye fi'r-red ʿani's-sâdâti's-Saʿdiyye adlı eserinde Sa'deddin el-Cebâvî ve tarikatın bazı uygulamalarına yöneltilen tenkitlere cevap vermiştir. Şemseddin Muhammed'in bundan başka altı ciltlik bir Buhârî şerhi bulunmaktadır

(a.g.e., II, 358). Tarikatın ilk dönemlerinden itibaren Filistin'in Kudüs, Akkâ, Safed, Halîl ve Nablus şehirlerinde yayılmaya başlamasının sebeplerinden biri de Haçlılar'a karşı mücadelenin bu bölgelerde yoğunlaşması ve tarikat mensuplarının bu mücadeleye bilfiil katılmış olmasıdır. Sa'dîler'in Halîl şehrindeki son temsilcilerinden olan Şeyh Ferhân es-Sa'dî, İzzeddin el-Kassâm ile birlikte Filistin'in kurtuluşu için çalışmış ve yahudiler tarafından katledilen Yafalı müslümanların intikamını almak amacıyla Nisan 1936'da İngiliz korumasındaki yahudilere saldırarak Filistin'de silâhlı direnişi başlatan grup içerisinde yer almıştır. Sa'diyye Mısır'a Cebâvî'nin oğlu Şeyh Yûnus tarafından getirilmiş, ancak XVIII. yüzyılda Vefâiyye kolunun pîri Ebü'l-Vefâ eş-Şâmî'nin kardeşi Şeyh Yahyâ'nın bölgeye gelmesiyle birlikte etkili olmaya başlamıştır. Tarikatın Mısır'da Suriye'den hicret ederek burada vefat eden Şeyh Ahmed es-Sa'dî'nin faaliyetleri sonucu yaygınlık kazandığı anlaşılmaktadır (Hasan Receb es-Sekkā, s. 10-11).

Sa'diyye'nin Anadolu'ya ne zaman girdiği konusunda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Mehmed Şükrü, Silsilenâme-i Sûfiyye'sinde Kastamonulu Şeyh Osman'ı Sa'deddin el-Cebâvî'nin halifesi olarak gösterir ve tarikatın Şeyh Osman vasıtasıyla ilk dönemlerden itibaren Anadolu'ya geldiğine, bir kolun Afyon, Kütahya ve İstanbul'a ulaştığına işaret eder (s. 15). Muhammed Gāzî, Kastamonulu Şeyh Osman'dan bahsetmemiş, sadece Cebâvî'nin oğlu Şeyh Burhâneddin Osman adını zikretmiş, hayatı ve halifelerinden söz etmemiştir. Tarikatın XIV-XVI. yüzyıllarda Anadolu'da varlığına dair herhangi bir kayda rastlanmamıştır. Sa'diyye, XVIII. yüzyılın başlarında İstanbul'a gelen Abdüsselâm eş-Şeybânî'ye nisbet edilen Abdüsselâmiyye ve Ebü'l-Vefâ İbrâhim b. Yûsuf eş-Şâmî'ye nisbet edilen Vefâiyye adlı kolları ile bu şehirde faaliyet göstermeye başlamıştır.

Ahmed Münîb Efendi'nin Mecmûa-i Tekâyâ'sı ve Yeşilzâde Sâlih Efendi'nin Rehberi Tekâyâ'sına göre İstanbul'da otuz iki Sa'dî tekkesi açılmıştır. Bunlardan Ebü'l-Vefâ eş-Şâmî'nin Eyüp'te kurduğu ve kendinden sonra Gözoğlu Şeyh Hüseyin Efendi'nin (ö. 1151/1738) posnişini olduğu Taşlıburun (Lâgarî) Dergâhı ve Abdüsselâm eş-Şeybânî (ö. 1165/1752) tarafından kurulan Koska'daki Abdüsselâm Tekkesi'yle Sütlüce Hasîrîzâde Dergâhı İstanbul'daki en meşhur Sa'dî dergâhlarıdır.

Abdüsselâm Tekkesi tarikatın İstanbul'daki âsitânesi olmuştur (bk. ABDÜSSELÂM TEKKESİ). Hasîrîzâde Tekkesi'nin son şeyhi Meclisi Meşâyih reisliği yapan Hasîrîzâde Elif Efendi'dir (ö. 1927) (bk. HASÎRÎZÂDE TEKKESİ). Üsküdar'da Malatyalı İsmâil Ağa, Balaban Baba ve Hallaç Baba (Gani Baba) Sa'dî tekkeleri de dergâhlar kapatılıncaya kadar canlılığını sürdürmüştür. Hallaç Baba Dergâhı'nın son şeyhi Türk edebiyatı ve mûsiki tarihi araştırmacısı Sadettin Nüzhet Ergun'dur.

Fatih Kadıçeşmesi'ndeki Âbid Çelebi Tekkesi, Defterdar'daki Balçık Tekkesi, Kasımpaşa'daki Ciğerimdede Tekkesi, Edirnekapı'daki Çakırağa Tekkesi, Karagümrük'teki Ejder Tekkesi, Fındıkzade'deki Ahmed İshak Tekkesi, Mevlânâkapı'daki Hasan Kudsî Efendi Tekkesi, Halıcılar'daki Îsâ Efendi Tekkesi, Davutpaşa'daki Kadem (Halil Hamîd Paşa) Tekkesi, Eyüp Gümüşsuyu'ndaki Kantarcıbaba Tekkesi, Şehremini'ndeki

Râşid Efendi Tekkesi, Otakçılar'daki Sır Tekkesi, Okmeydanı'ndaki Şeyh Cevher Tekkesi, İstanbul'daki önemli Sa'dî dergâhları arasında zikredilebilir. İstanbul'da vefat eden son Sa'dî şeyhi Şehremini'ndeki Râşid Efendi Tekkesi'nin de son şeyhi olan Râşid (Er) Efendi'dir (ö. 1984). İbnülemin Mahmud Kemal'in kaydına göre II. Mahmud, sevdiği ve ara sıra ziyaret ettiği Sütlüce Hasîrîzâde Tekkesi şeyhi Süleyman Sıdkî Efendi'yi (ö. 1837) Bedevî ve Sa'dî meşâyihi üzerine şeyhülmeşâyih tayin etmiş, bu hususta bir ferman çıkarmıştır (Son Asır Türk Şairleri, s. 1671).

Bursa, Kastamonu, İzmir, Edirne, Tekirdağ gibi şehirlerde Sa'diyye tekkeleri açılmıştır. Bunların içerisinde Bursa üç tekkeyle İstanbul'dan sonra ikinci sırada gelmektedir. Tarikatın Bursa'daki merkezi Zincirî Ali Efendi Tekkesi idi. Celvetî şeyhi Üftâdezâde Şeyh Mustafa Efendi'nin uhdesinde bulunan tekkenin meşihat hakkını Şeyh Ebü'l-Vefâ eş-Şâmî'nin halifelerinden Halepli Şeyh Mustafa Efendi'ye vermesiyle birlikte Zencirî Ali Efendi Tekkesi Sa'dî tekkesine dönüşmüştür. Şeyh Mustafa Efendi'nin (ö. 1212/1797) haksız yere idam edilmek üzere olan bir genci darağacında dondurup idamdan sonra ayılttığına inanıldığı için tekke bu tarihten sonra "Dondurma Tekkesi" adıyla anılmıştır. Yûnus Emrem (Kara Abdürrezzak) Tekkesi ve Seyyid Usul Dergâhı Bursa'daki diğer Sa'dî tekkeleridir. Yûnus Emrem Tekkesi kuruluşundan tekkelerin kapatıldığı tarihe kadar, Seyyid Usul Dergâhı ise bir müddet Sa'dî şeyhlerince idare edilmiştir.

Kastamonu’ya Sa‘dîlik, Tüysüz Baba isimli bir şeyhin uzun süre boş kalan Âhî Ali (Şücâ) Tekkesi’ni 1199 (1785) yılında tamir ettirerek Sa‘dî usulü üzere irşada başlamasıyla gelmiş, İzmir’de Şeyh Hacı Muhammed Vehbî Efendi (ö. 1885) tarafından temsil edilmiştir. Vehbî Efendi’nin nesli Üsküdar Hallaç Baba Dergâhı’na dayanmaktadır. Edirne Sa‘dî Tekkesi Bostancıbaşı Hacı İsmâil Ağa tarafından yaptırılmıştır. Tekirdağ’da Şeyh İbrâhim Efendi Dergâhı’nda ve Hacı Îsâ mahallesinde bulunan Halvetî Tekkesi’nde de Sa‘diyye âyini icra edilmiştir.

Sa‘diyye Balkanlar’da İşkodralı Süleyman Âcizî Baba’nın (ö. 1150/1738) lakabına nisbet edilen Âciziyye kolu vasıtasıyla yayılmıştır. Süleyman Âcizî dinî ilimleri İstanbul’da okuduktan sonra Ebü’l-Vefâ eş-Şâmî’den hilâfet almış, Balkan şehirlerini dolaşıp doğum yeri Prizren’e yerleşmiş ve orada vefat etmiştir. Süleyman Âcizî Baba’nın Prizren’de Bistrica nehri kenarında kurduğu ve ölümünün ardından defnedildiği tekke tarikatın Balkanlar’daki âsitânesi olarak kabul edilmiştir. Tarikat, Âcizî Baba’nın Kosova’nın Yakova (Djakovica) vilâyetinde kurduğu tekkede şeyhlik yapan oğlu Şeyh Danyal vasıtasıyla Tepedelen, Berat, Avlonya gibi şehirlerde de yayılmıştır. Sa‘diyye’nin Yakova’daki ikinci merkezi Şeyh Zeynelâbidîn’in (ö. 1182/1768-69) kurduğu tekkedir. XVIII. yüzyılda Belgrad’da Şeyh Mustafa, Niş’te Âcizî Baba’nın halifelerinden Mehmed Harâbâtî Baba tarafından iki Sa‘dî tekkesi açılmıştır. Vranye ve Leskofça’da da Sa‘diyye’nin izlerine rastlanmaktadır. 1875-1880 yıllarında Sırbistan’ın güneyinden kaçan müslümanlarla birlikte Kosova’nın Gilan şehrine gelen Leskofçalı Şeyh İslâm Gilan’da bir Sa‘dî tekkesi kurmuştur. Makedonya’nın Üsküp bölgesine Sa‘dîlik, XIX. yüzyılın sonlarında Vranye, Leskofça ve Buyanovça bölgelerinden gelen göçmenler tarafından getirilmiştir. Göçmenlerle birlikte Üsküp’e gelen Vefâ Baba, Tabhâne mahallesinde küçük bir Sa‘dî dergâhı kurmuştur. Tarikat Âcizî Baba’nın mürid ve halifeleri vasıtasıyla Arnavutluk’un birçok bölgesine yayılmıştır.

Âdâb ve Erkân. Sa‘diyye kıyâmî zikir usulünü benimsemiş bir tarikattır. Zikir, oturularak oluşturulan zikir halkasında şeyh efendinin Fâtiha’sı ile başlar. Rifâî evrâdına benzer özel bir beste ile Sa‘dî evrâdı topluca okunduktan sonra kelime-i tevhid zikrine geçilir. Kısa bir dua ve Fâtiha’nın ardından ayağa kalkılarak kıyam zikri başlatılır. “Hû, hay, Allah, dâim, kayyûm” gibi Allah’ın isimleri zikredilir. Kalbî zikre geçildiğinde vurmalı

sazlar kullanılır. İsm-i celâl zikrinde mutlaka halîle (zil) vurulur, bu sırada zâkirler zikrin temposuna uygun ilâhi ve kaside okurlar (M. Gāzî Hüseyin Âgā, I, 76; DBİst.A, VI, 394). Kalbî zikre başlandığında şeyh efendiyle derviş göz göze bakışırlar, derviş bir kalıp gibi donarak hareketsiz kalır, âyinin sonuna doğru yine şeyhin bakışı ile eski haline döner. Buna “Sa‘dî dondurması” denir. Sa‘dî tekkelerinde mübarek gün ve gecelerde, özellikle mevlid kandillerinde büyük âyinler tertiplenir, bunların en muhteşemi Şam’da Emeviyye Camii’nde ve İstanbul’da Ayasofya Camii’nde icra edilirdi. İstanbul’da yaygınlaşan Sa‘diyye kollar, Türk tasavvuf mûsikisinden etkilenmiş, Osmanlı kültürünün tesiri altında gelişme göstermiştir. Sa‘diyye’nin âdâb ve erkândaki benzerliklerden dolayı Rifâiyye’nin bir kolu olduğu ileri sürülmekteyse de bu doğru değildir. Ancak Osmanlılar’ın son dönemine gelindiğinde Sa‘dîler ve Rifâîler arasında yakın ilişkinin olduğu görülmektedir. Sa‘diyye tarikatında önemli uygulamalardan biri “devse” âyinidir. Âyin esnasında şeyh yüzü koyun yere uzanmış olan müridlerin üzerinden zikir ve dua ederek yürürdü. Sadece Mısır Sa‘dîleri arasında icra edilen bu âyin 1881 yılında Hidiv Mehmed Tevfik Paşa tarafından müslümanları zelil kıldığı gerekçesiyle yasaklanmıştır (bk. DEVSE). Sa‘diyye mensupları yedi veya on iki terkli taç giyerler. On iki terkli taç on iki burcu, yedi terkli taç güneşin etrafındaki gezegenleri simgeler. Tacın üzerindeki imâmenin uzunluğu yedi parmak kadar olup sarık yukarıdan aşağıya doğru imâmenin etrafına altı kat dolandırılır. Bu durum altı yönden (yer, gök, doğu, batı, kuzey, güney) gelecek olan ilim, mârifet ve hikmeti tarikat büyüklerinin yine bu yönlerden gelen ruhaniyetleri sayesinde alabileceklerine işaret eder.

Sultan Baybars döneminde başlayan Şam’dan hacca hediye gönderme geleneği Osmanlılar döneminde de sürdürülmüştür. Her yıl Şevval’in 16. günü içine hediyelerin konulduğu mahmil develerin sırtında Meydan mahallesindeki Sa‘dî Zâviyesi önüne getirilir; âlimler, âyan, devlet adamları ve bütün halk mahmilin getirilişini izler, şeyhin topluluk huzuruna çıkması halkın coşup heyecanlanmasına sebep olurdu. Şeyh zâviyenin penceresinde durur, halk mahmilin gelişini ve Sa‘diyye büyüklerinin dergâh kapısında geçiş merasimi için beklerken zâviyede hazırlanan helva şeyh tarafından önce mahmili taşıyan deveye yedirilir, daha sonra halka dağıtılırdı. Mahmili taşıyan deve şeyhin bulunduğu pencere önüne getirilir, bu esnada şeyhi ve tarikatı öven kaside ve ilâhiler okunurdu. Şam’da yüzyıllar boyu devam

eden bu gelenek I. Dünya Savaşı sırasında sona ermiştir (Şemseddin İbn Tolun, I, 129, 173, 369, 370; M. Gāzî Hüseyin Âgā, II, 74). Şam Sâlihiye mahallesindeki zâviye şeyhlerinin genelde ulemâdan olduğu ve camilerde ilim halkası kurduğu kaydedilmektedir. Zâviyenin şeyhlerinden Abdülkādir b. Ömer et-Tağlibî, şehir kadısının Sâlihiye halkına yaptığı zulme karşı çıktığı için Vali Osman Paşa tarafından Kıbrıs'a sürülmüş ve orada idam edilmiştir (İbn Kennân, s. 349).

Sa'diyye tarikatında biri teberrüken, diğeri hakiki olmak üzere iki türlü intisap vardır. Teberrüken intisap mücâhede ve biat olmaksızın geçekleşir. Bu tür intisaplarda müntesiplere bazı zikirler telkin edilebilir, Sa'dî sarığı giydirilebilir, evrâd okuma

icâzeti verilebilir. Ancak tarikata hakikaten intisap etmek isteyen kişinin mürşid-i kâmilden zikir telkini alıp seyrü sülûke başlaması gerekir. Tarikatta müridlere bulundukları seviyeye göre fukara veya derviş, çavuş, nakib, halife gibi isimler verilir. Muhammed Gāzî, tarikattaki bu yükseliş basamaklarının askerî sistemle benzerlik gösterdiğini söyler. Ona göre bu sıralama sûfîlerin ribâtlarını, zâviyelerini İslâm coğrafyasının çeşitli bölgelerinde kurmaya başlamalarıyla birlikte ortaya çıkmış, özellikle Haçlı saldırılarına karşı kurulan ve daha sonra zâviyeye dönüşen ribâtlarda uygulanmıştır. Askerî amaçlarla ihdas edilen bu sistem sonraki dönemlere müridlerin işlerine bakma, zikir merasimlerini idare etme gibi hususlara da intikal etmiştir (eṭ-Ṭarîḳatü's-Saʿdiyye, I, 147).

Âyinler sırasında meydana gelen vecd, cezbe, istiğrak hallerinden dolayı Sa'diyye tarikatına ve müntesiplerine tenkit ve itirazlar yöneltilmiş, Şeyh Zeynelâbidîn Muhammed b. Muhammed el-Bekrî'nin en-Nuṣretü'l-ilâhiyye li'ṭ-ṭâʾifeti's-Saʿdiyye, Şeyh Ebû Bekir Abdülbâsıt el-Hamevî'nin en-Nuṣretü'l-Mevleviyye li'l-uṣâbeti's-Saʿdiyye, Ebü't-Tayyib el-Gazzî ed-Dımaşkī'nin en-Nefḥatü'r-rabbâniyye fi'ṭ-ṭarîḳati's-Saʿdiyye, Şemseddin Muhammed b. Zeynüddin Ömer'in er-Risâletü'l-Muḥammediyye fi'r-red ʿani's-sâdâti's-Saʿdiyye adlı eserlerinde bu tenkitlere cevap verilmiştir. Abdülganî en-Nablusî, Cemʿu'l-esrâr fî menʿi'l-eşrâr mine'ṭ-ṭaʿn fi'ṣ-ṣûfiyyeti'l-aḫyâr ehlü't-tevâcüdi bi'l-eẕkâr adlı eserini bu cevapları derleyerek meydana getirmiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

Şemseddin Muhammed, er-Risâletü'l-Muḥammediyye fi'r-red ʿani's-sâdâti's-Saʿdiyye, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 158, vr. 17-71; Şemseddin İbn Tolun, Müfâkehetü'l-ḫillân fî ḥavâdiṡi'z-zamân (nşr. Halîl el-Mansûr), Beyrut 1418/1998, I, 129, 173, 369, 370; Ahmed b. Muhammed Veterî, Ravżatü'n-nâẓırîn ve ḫulâṣatü menâḳıbi'ṣ-ṣâliḥîn, Kahire 1306, s. 34-35; Ebü't-Tayyib el-Gazzî, en-Nefḥatü'r-rabbâniyye, Süleymaniye Ktp., H. Hayri - H. Abdi, nr. 145, vr. 4-7; Hasan b. Muhammed el-Bûrînî, Terâcimü'l-aʿyân min ebnâʾi'z-zamân (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Dımaşk 1959, I, 40-42; Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-eṡer, I, 34-35; Abdülmu'tî b. Sâlim es-Semlâvî, ʿAbîḳu saʿâdeti's-Saʿdiyye (Harîrîzâde, Tibyân içinde), II, vr. 122-135; Bandırmalızâde, Mecmûa-yi Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 19-21; İbn Kennân, Yevmiyyâtü Şâmiyye: el-Ḥavâdîṡü'l-yevmiyye (nşr. Ekrem Hasan el-Ulebî), Dımaşk 1994, s. 349; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 259, 268, 281, 303-305; II, 204; Murâdî, Silkü'd-dürer, III, 58; Harîrîzâde, Tibyân, II, vr. 129a-138a; Osmanlı Müellifleri, I, 123-124; Mehmed Şükrü, Silsilenâme-i Sûfiyye, Hacı Selim Ağa Ktp., Aziz Mahmud Hüdâyî, nr. 1098, vr. 15-16; Yeşilzâde Sâlih, Rehberi Tekâyâ, Süleymaniye Ktp., Tırnovalı, nr. 1035; Ahmed Sâfî, Sefînetü's-Sâfi, Cerrahpaşa Tıp Tarihi Enstitüsü Arşivi, nr. 2096, XII, 1381, 1384-1385; Hasan Receb es-Sekkā, er-Ravżatü'l-behiyye fîmâ yeteʿallaḳu bi'ṭ-ṭarîḳati's-Saʿdiyye, [baskı yeri ve tarihi yok], s. 5-7, 10-11; Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ (haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz), İstanbul 2006, I, 421-427; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 1671; Mehmed Şemseddin [Ulusoy], Yâdigâr-ı Şemsî (haz. Mustafa Kara - Kadir Atlansoy), Bursa 1997, s. 381-404, 414, 609; Nebhânî, Kerâmâtü'l-evliyâʾ, II, 90-91; J. S. Trimingham, The Sufi Orders in Islam, London 1973, s. 280; M. Gāzî Hüseyin Âgā, eṭ-Ṭarîḳatü's-Saʿdiyye fî bilâdi'ş-Şâm, Dımaşk 2003, I-II, tür.yer.; H. Mahmut Yücer, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl), İstanbul 2003, s. 551-571; a.mlf., "Üsküdar'da Sa'dîlik ve Sa'dî Tekkeleri", Üsküdar Sempozyumu II: 12-13 Mart 2004: Bildirileri (haz. Zekeriya Kurşun v.dğr.), İstanbul 2005, I, 202-226; Metin İzeti, Balkanlar'da Tasavvuf, İstanbul 2004, s. 223-229; Barbara von Schlegell, "Saʿdiyya", EI² (İng.), VIII, 728-732; Nihat Azamat, "Abdüsselâmiyye", DİA, I, 303-304;

Recep Uslu, “Devse”, a.e., IX, 253-254; M. Baha Tanman, “Hasırîzade Tekkesi”, DBİst.A, IV, 6-9; Ekrem Işın, “Sa’dîlik”, a.e., VI, 391-394; a.mlf., “Taşlıburun Tekkesi”, a.e., VII, 223-224; Ömer Tuğrul İnançer, “Sa’dîlik”, a.e., VI, 394-396.

Hür Mahmut Yücer

# SADR

(الصدر)

Tasavvufta ilâhî bilginin kaynağı olan kalbin yedi mertebesinden biri

(bk. KALB).

# SADR, Muhammed Bâkır

(محمد باقر الصدر)

Âyetullāh el-Uzmâ Seyyid Muhammed Bâkır es-Sadr (1935-1980)

Iraklı Şiî âlim, fikir ve aksiyon adamı.

1 Mart 1935'te Irak Kâzımiye'de doğdu. İlmî geleneği olan bir aileye mensuptur. Küçük yaşta babası vefat ettiğinden iki kardeşi ve annesiyle birlikte sıkıntılar içinde büyüdü. İlköğrenimine Kâzımiye'de başladı. 1945'te ailesiyle beraber göç ettiği Necef'te Âyetullah Ebü'l-Kāsım el-Hûî ve Âyetullah Şeyh Muhammed Rızâ Âl-i Yâsîn'in fıkıh ve usul derslerine katıldı. On beş yıla yakın bir tahsil döneminin ardından ders vermeye başladı.

Irak'ın siyasî kargaşa içinde bulunduğu 1958 devriminin ardından Sadr kendini, geleneğe bağlı ulemâ ile komünistler arasında yaşanan ve giderek sertleşen tartışmaların ortasında buldu. Komünistler toplumda laikliği ve din karşıtı fikirleri yaymaya, dindarları gerici, dini de gelişmeye engel diye gösterip karalamaya başlamışlardı. Ulemâ ise siyasî yapılanmalar aracılığıyla bunlara karşı direnmeye çalışıyor, bir yandan rejimi normalleştirmeye uğraşırken bir yandan broşür ve vaazlarla komünistlere karşı mücadele veriyordu. Bu dönemde Sadr Felsefetünâ adlı eserini yazdı. Kapitalizm, Marksizm ve sosyalizmin temel tezlerini eleştirerek bunların toplumsal sorunları çözemeyeceğini, fertlerin ve toplumun huzurunu ancak İslâm'ın getirdiği ahlâk anlayışının sağlayabileceğini vurguladı. Bir diğer önemli eseri İḳtiṣâdünâ'da ise kapitalizm ve sosyalizmin iktisat teorilerini tenkit ederek modern dünyanın problemlerine çözümler üretmede İslâm'ın yetersiz olduğu iddialarına cevap vermeye çalıştı. Bu eseriyle İslâmî esaslara dayalı bir ekonomi doktrini oluşturma yönündeki çabalara öncülük etti. Siyasî hareketleri yakından takip eden Sadr ayrıca müslümanları teşkilâtlandırıp bir İslâm devleti kurma gayesi taşıyan İslâm Da'vet Partisi'ne katıldı. Partinin ideolojisinin oluşumunda ve örgütlenmesinde etkin rol aldığı gibi partinin aylık yayın organı el-Eḍvâʾ dergisinin

editörlüğünü de yaptı.

1960 yılına gelindiğinde ulemâ arasında önemli bir konuma yükselmiş olan Sadr'a başta dönemin merci-i taklîdi Âyetullah Muhsin el-Hakîm olmak üzere hocaları siyaseti bırakarak merci-i taklîd makamı için gerekli çalışmaları yapmasını, fıkıh alanında

ders vermesini ve eser yazmasını tavsiye ettiler. Bunun üzerine bir süre aktif siyasetten çekilip Necef'teki el-Havzetü'l-ilmiyye'nin yeniden yapılandırılması için çalışmalarda bulundu ve ders kitapları yazdı. Abdüsselâm Muhammed Ârif'in iktidarı döneminde (1964-1968) Şiî ulemâsı rahat çalışma ortamı buldu. İslâm Da'vet Partisi üniversite ve aydınlar arasında yayılmaya başladı. Âyetullah el-Hakîm, Havze'deki etkinliğini arttırdı; ayrıca Irak'ın diğer şehirlerinde yeni merkezler ve kütüphaneler kuruldu. Ancak 1968'de Baas rejimi iktidara gelince Âyetullah Muhsin el-Hakîm ve Muhammed Bâkır es-Sadr gibi Şiî liderleriyle hükümet arasında çekişmeler başladı. Yeni rejim Şiîler'in gücünü kırmak için öncelikle eğitim faaliyetlerine büyük oranda kısıtlamalar getirdi. Okulların çoğu kapatıldı, vakıflara ve diğer gelir kaynaklarına el konuldu. Âyetullah el-Hakîm ve Sadr'ın, yönetimi barışçıl yollardan çözüme zorlamak için Irak içinden ve dışından destek arayışları da sonuçsuz kalınca Sadr ve taraftarları İmam Ali Türbesi'nde rejim karşıtı bir miting düzenledi. Ayrıca Bağdat'ta büyük bir gösteri tertip etmek istiyorlardı, fakat bunu gerçekleştiremediler. Baas rejimi, Şiî liderlerini yerli işbirlikçiler ve Batı desteğiyle rejimi devirmeye kalkışmakla suçladı. Mehdî el-Hakîm yurt dışına kaçarken Muhsin el-Hakîm Necef'e döndü ve kısa bir süre sonra orada öldü. Yerine geçen Âyetullah Hûî siyasete mesafeli durduğundan Baas rejimine karşı herhangi bir girişimde bulunmadı.

Muhsin el-Hakîm'in vefatından sonra Baas rejimi Havze üzerindeki baskılarını iyice arttırdı. Partinin birçok üyesi öldürülürken Sadr birkaç defa tutuklandı ve sorgulandı. Havze'nin genelde siyaset dışı kaldığı bu dönemde Âyetullah Hûî'nin muhtemel halefi olarak görülen Sadr merciiyyet makamının kurumsal hale getirilmesi, merci ile halk arasındaki bağın güçlendirilerek bu müessesenin yeniden yapılandırılması gerektiğini söylüyordu. Bu dönemde el-Fetâva'l-vâżıḥa adlı eserini neşrederek bir anlamda merciiyyet makamı için hazırlıklara başlamış oldu. Merciiyyet

makamı ulemâyı rejime karşı koruyan bir zırh işlevi de görüyordu ve Sadr siyasî faaliyetleri için muhtemelen bundan istifade etmek istiyordu. 1977'de Irak rejimi, âyetullahların gücünü ve şöhretini arttırdığı gerekçesiyle Necef ve Kerbelâ'da her yıl yapılan anma törenlerini yasaklamak istedi, bunun için sıkı önlemler aldı. Buna rağmen binlerce gösterici rejim karşıtı sloganlarla yürüyüşe geçti, hükümet gösteriyi zorlukla bastırdı. Çok sayıda kişi gözaltına alındı, Sadr da gösterilerde rolü olduğu iddiasıyla gözaltına alınıp serbest bırakıldı.

1979 İran İslâm Devrimi'nden övgüyle söz eden Muhammed Bâkır es-Sadr, İslâm devletinin temelleri üzerine makaleler yazdı. Irak halkından Baas Partisi'ne ve ilgili kuruluşlara katılmamalarını istedi. Humeynî ile Sadr arasındaki yakınlık ve Sadr'ın İran'daki İslâm devrimini açıktan desteklemesi birçok şehirde geniş çaplı gösterilere vesile oldu. Bu yıllarda Necef en hareketli günlerini yaşıyordu. Ancak Baas rejimi muhalif hareketleri bastırmakta kararlıydı. Sadr'ın destekçilerinden ve İslâm Da'vet Partisi'nin üyelerinden yüzlercesi tutuklandı, bir kısmı idam edildi. Bu sırada Sadr da tutuklandı, fakat birçok şehirde protesto gösterileri başlayınca serbest bırakıldı. Baas yönetiminin bütün uzlaşma çabalarına rağmen Sadr, İran devrimine olan desteğini ve Baas rejimine karşı sert tutumunu değiştirmedi; rejimin yıkılması ve yerine İslâmî esaslara dayalı bir sistemin kurulması çağrısında bulundu. Bunun üzerine yönetim, Mart 1980'de İslâm Da'vet Partisi'nin bütün üyeleriyle aynı amaca yönelik faaliyetlerde bulunan herkesi idama mahkûm eden bir karar çıkardı. Kısa bir süre sonra da Sadr ve kız kardeşi tutuklanıp hapiste öldürüldü (Nisan 1980).

Eserleri. Muhammed Bâkır es-Sadr'ın önemli eserleri şunlardır: Fedek fi't-târîḫ (Beyrut 1374); Felsefetünâ (Beyrut 1379/1959; Abdurrahman Sarıoğlu tarafından Türkçe'ye çevrilmiş [İslam ve Filozofi, İstanbul 1980], eksik olan bu çeviriyi Suat Çağlayan gözden geçirerek Felsefemiz adıyla yeniden yayımlamıştır [Ankara 1991]); İḳtiṣâdünâ (Necef 1381/1961; eseri Sadettin Ergün - Mehmet Keskin İslâm Ekonomi Doktrini [İstanbul 1978], Mustafa Aykaç İslâm Ekonomi Sistemi [I-III, İstanbul 1993] ismiyle Türkçe'ye çevirmişlerdir); el-Meʿâlimü'l-cedîde li'l-uṣûl (Bağdat 1385/1965; Tahran 1975); el-İslâm yeḳūdü'l-ḥayât (Beyrut 1980); Baḥs̱ ḥavle'l-Mehdiyye (Beyrut 1981); el-Üsüsü'l-manṭıḳıyye li'l-istikrâʾ (Beyrut 1972); el-

Fetâva’l-vâżıḥa (Necef 1396; Beyrut 1983); el-Benkü’l-lâribevî fi’l-İslâm (Beyrut 1983); Niẓâmü’l-ʿibâdât fi’l-İslâm (Tahran 1404); el-Medresetü’l-İslâmiyye (Beyrut 1973); Muʿcez fî uṣûli’d-dîn (Beyrut 1987); el-Medresetü’l-Ḳurʾâniyye (Beyrut 1980; Kur’an Okulu, trc. Mehmet Yolcu, Ankara 1995); Buḥûs̱ İslâmiyye (Beyrut 1991); Dürûs fî ʿilmi’l-uṣûl (Beyrut 1989); Ehlü’l-beyt: Tenevvuʿu edvâr ve vaḥdetü hedef (Beyrut, ts.). Sadr’ın başlıca eserleri el-Mecmûʿatü’l-kâmile li-müʾellefâti’s-Seyyid Muḥammed Bâḳır eṣ-Ṣadr adıyla on beş cilt halinde ayrıca yayımlanmıştır (Beyrut, ts.). Bu külliyatta yukarıda zikredilenlerin bir kısmı yanında şu eserler yer almaktadır: Buḥûs̱ fî şerḥi’l-ʿUrveti’l-vüs̱ḳā, Naẓra ʿâmme fi’l-ʿibâdât, en-Nübüvve el-H̱âtime, Baḥs̱ ḥavle’l-vilâye, es-Sünenü’t-târîḫiyye fi’l-Ḳurʾân, el-Miḥne, Minhâcü’ṣ-ṣâliḥîn.

## BİBLİYOGRAFYA

Mecmûʿatü’l-kâmile li-müʾellefâti’s-Seyyid Muḥammed Bâḳır eṣ-Ṣadr, Beyrut, ts. (Dârü’t-Teârüf), Muhammed el-Garevî’nin girişi, s. e-n; Kâzım el-Hüseynî el-Hâirî, eş-Şehîd eṣ-Ṣadr: Sümüvvü’ẕ-ẕât ve sümüvvü’l-mevḳıf, Kum 1427; Human Rights in Iraq: Middle East Watch, New Haven-London 1990, s. 52; Chibli Mallat, The Renewal of Islamic Law: Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf and the Shiʻi International, Cambridge 1993; a.mlf., “Muhammad Baqer as-Sadr”, Pioneers of Islamic Revival (ed. Ali Rahnema), London 1994, s. 251-272; Yitzhak Nakash, The Shiʻis of Iraq, New Jersey 1994, s. 86, 137-138, 231; Talib Aziz, “Bāqir al-Sadr’s Quest for Marjaʻiyya”, The Most Learned of the Shiʻa: The Institution of the Marjaʻ Taqlid (ed. L. S. Walbridge), Oxford 2001, s. 140-148; T. M. Aziz, “An Islamic Perspective of Political Economy: The Views of Martyr Muhammad Bāqir al-Sadr”, Al-Tawhid, X/1, Qum 1992, s. 139-154; a.mlf., “The Role of Muhammad Baqir al-Sadr in Shiʻa Political Activism in Iraq from 1958 to 1980”, IJMES, XXV/2 (1993), s. 207-222; Zekî el-Mîlâd, Mine’t-türâs̱ ile’l-ictihâd: el-Fikrü’l-İslâmî ve ḳażâya’l-ıṣlâḥ ve’t-tecdîd, Beyrut 2004, s. 145-170.

Mehmet Toprak

# SADRAZAM

(صدر اعظم)

Osmanlılar’da devlet idaresinin padişah vekili olarak önde gelen sorumlusu, başvezirin unvanı.

Osmanlı devlet teşkilâtında başlangıçtan beri güçlü bir kurum olan sadrazamlık, Türk-İslâm devletlerinde ve özellikle Selçuklular’da başvezirliğin bir devamı olarak

ortaya çıkmıştır. XVI. yüzyıl sonlarına kadar daha çok vezîr-i a‘zam tabiri kullanılırken sadr (en yukarı, üst) kelimesinin makam ifade eden şekli sadâretten hareketle sadr-ı âlî, sadr-ı a‘zam unvanları da kaynaklarda geçmeye başlamıştır. II. Murad dönemine ait bir gazavatnâmede hem vezîriâzam hem sadrazam ibarelerine rastlanır (Gazavât-ı Sultân Murâd, s. 12, 31). Ancak daha sonraki kaynaklarda genellikle vezîriâzam tabirinin kullanıldığı görülür. Sadrazam unvanı XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren giderek yaygın hale gelmiştir. Önceleri saray sınırları içinde Kubbealtı denilen mekânda idarî hizmetini yerine getiren sadrazamın görev yaptığı devlet dairesine Paşakapısı, Sadâret Dairesi ve son olarak Bâbıâli denilmiştir.

Sadrazamlık makamı hakkında XV. yüzyıl ortalarına kadar pek fazla bilgi bulunmamaktadır. Orhan Bey’in saray mensuplarından Lü’lü’ye paşalık vererek ilmiye sınıfı dışından birini ikinci vezir yaptığı, böylece Vezir Sinâneddin Yûsuf’un vezîriâzam olduğu görüşü zayıf bir rivayettir (Taneri, s. 43). I. Murad zamanında vezir sayısı birden fazla olunca ilmiyeden gelen ve daha önce kazasker ve ardından vezir olan Çandarlı Kara Halil Hayreddin Paşa öne çıkarak bir nevi başvezirlik yapmış, onun 1387’de vefatı üzerine oğlu Çandarlı Ali Paşa 1406’da ölümüne kadar babasının görevini devam ettirmiştir. Bu sırada divandaki vezir sayısı üçe çıkmış, Yıldırım Bayezid ve Çelebi Mehmed döneminde de aynı şekilde sürmüştür. II. Mehmed zamanında vezîriâzamlık makamının statüsü ve yetkileri belirginleşmeye başlamıştır. Fâtih Sultan Mehmed’in teşkilât

kanunnâmesinde vezîriâzam unvanı açık şekilde zikredilerek onun vüzerâ ve ümerânın başı, ayrıca bütün işlerde kendisinin mutlak vekili olduğu kaydedilmektedir. Vezîriâzamın teşrifatta en önde geldiğinin belirtilmesi de Osmanlı merkez ve divan teşkilâtının temelinin atılıp bu makamın yetkilerinin tam olarak tesbit edildiğini ortaya koymaktadır. Böylece Osmanlı padişahı iktidarını idarî açıdan vekiline devretmiş oluyordu. Kanunnâmenin oldukça erken bir tarihte böylesine önem atfettiği sadrazamların menşe ve kariyerleri, sayıları, unvan ve elkabı, tayin ve azilleri, barış ve savaş dönemlerindeki icraatları, yetki ve sorumlulukları, padişah ve diğer devlet erkânı ile münasebetleri, görevde ve emeklilikteki gelir ve giderleri, hayratı gibi hususlarda özellikle XVI. yüzyıldan itibaren geniş ölçüde vekāyi‘nâmelerde, arşiv belgelerinde, bilgilere ulaşmak mümkündür. Sadrazamların kuruluştan İstanbul'un fethine kadar genellikle ilmiyeden, XIX. yüzyıla kadar kalemiyeden gelen bazı istisnalar hariç kul menşeli askerî-idarî kariyerden, Tanzimat sonrasında tamamen sivil olarak mülkiye kariyerinden geldikleri görülmektedir. XIV. yüzyılın ortalarından İstanbul'un fethine kadar bir iki istisna dışında, tanınmış Türk ailesi Çandarlılar'ın bir silsile halinde kazaskerlikten vezirliğe ve vezîriâzamlığa yükselerek yetmiş yıldan fazla bu makamda kalmaları Osmanlı toplumunda, "Saltanat Âl-i Osman'a, sadâret Çandarlılar'a ait ve münasiptir" kanaatinin oluşmasına yol açmıştır. Böylece Çandarlılar'la, vezîriâzamlık ilmiye mesleğinden gelen, Türk ailelerine ait ve babadan oğula geçebilecek irsî bir kurum mahiyetini kazanmış oluyordu. Ancak vezîrâzamlık makamını âdeta yeniden düzenleyen Fâtih Sultan Mehmed, fethin ardından devşirme menşelileri öne çıkararak hânedana rakip olabilecek ailelerin güçlerini kırmış ve doğrudan kendisine bağlı kullardan oluşan yeni bir sistem oluşturmuştu. Daha sonra iki asır boyunca kul sistemi öylesine etkili ve kalıcı hale gelmiştir ki nâdiren Türk menşeli biri sadrazamlığa getirildiğinde bu makamın devşirmelerin hakkı olduğu ileri sürülerek itiraz edildiği dahi olmuştur. Nitekim Çandarlı İbrâhim Paşa (ö. 905/1499) ve Pîrî Mehmed Paşa'nın (ö. 939/1532) tayinlerinde böyle huzursuzlukların olduğu bilinmektedir. Ancak Fâtih Sultan Mehmed'in devşirme kökenli Mahmud, Rum Mehmed, İshak ve Gedik Ahmed paşalardan sonra köklü bir Türk ailesine mensup Karamânî Mehmed Paşa'yı sadârate getirmesi dikkate değer bir gelişmedir. Mahmud Paşa ile İpşir Mustafa Paşa arasında (1453-1654) 200 yıllık dönemde görev yapan yetmiş bir sadrazamdan sadece dokuzu Türk asıllı idi. Bunların sadâreti de toplam on altı yıl tutmaktaydı.

XVII. yüzyılın ortalarından itibaren devşirme kanununun türlü siyasî sebeplerle devre dışı kalmasının ardından birçok Türk'ün Enderun'da yetişip sadâret mevkiine gelmesine imkân doğmuştur.

İlk on Osmanlı padişahı döneminde başvezirlik ve vezîriâzamlık yapan idareciler taşra ve merkez teşkilâtında, sefer ve sefer dışı zamanlarda tecrübe kazanmış devlet adamlığı vasfını haiz kimselerdi. Ancak Makbul İbrâhim Paşa (ö. 942/1536) gerekli kariyer ve tecrübeyi kazanmadığı halde Kanûnî tarafından teamüllere aykırı biçimde hasodabaşılıktan önce Rumeli beylerbeyiliğine, ardından vezirliğe ve vezîriâzamlığa yükseltilmişti. Bu durum ilk 200 sene içerisinde rastlanan nâdir bir olaydır. Bundan sonraki dönemlerde de faaliyetleriyle dikkat çeken sadrazamlar makama gelmiş, özellikle XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yedi sadrazam çıkarmış olan Köprülü ailesi bunların içinde öne çıkmıştır. Çandarlı ailesinden bu yana ilk defa köklü bir aile sadâret makamında süreklilik arzeden fertleriyle sivrilmiştir. Bu dönemler, padişahların XVI. yüzyıldaki idarî tekellerinin sarsıntıya uğradığı ve değişim geçirdiği yeni bir başlangıç olacaktır. XVIII. yüzyıl sadrazamları ise artan iç problemler yanında önemli siyasî meseleler dolayısıyla askerî kimlikleriyle birlikte diplomat kimlikleriyle de öne çıkmaya başlamıştır. 1699 Karlofça Antlaşması ile Venedikliler'e terkedilen Mora'yı geri alan ve Avusturya seferlerinde cephede şehid olan Ali Paşa (ö. 1128/1716), yaptığı ıslahatı Avrupaî usul ve tarzın benimsenmesinde ön ayak olan Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa (ö. 1143/1730), kuvvetli icraatı ile Hekimoğlu Ali Paşa (ö. 1171/1758), ayrıca Yeğen Mehmed Paşa, Hacı İvaz Paşa, Halil Hamîd Paşa ve Koca Yûsuf Paşa bu yüzyılın dikkat çeken, ıslahatta öncü sadrazamları olmuştur. Bu devrin en önemli değişimi, 1699 Karlofça Antlaşması'ndan sonra sadece askerî ve mülkî idarecilerin değil giderek artan bir oranda bürokrasiden yetişen sadrazamların iş başına gelmesidir. Karlofça müzakerelerini reîsülküttâb sıfatıyla başarılı şekilde yürüten Koca Râgıb Paşa, kitâbetten gelen Râmi Mehmed Paşa, Damad İbrâhim Paşa, Halil Hamîd Paşa bunlar arasındadır. Ancak uzun süre kalemiyeden gelen sadrazamlar küçümsenmiştir. III. Selim ve II. Mahmud'un saltanatında görev yapan, devlet tecrübesine sahip İzzet Mehmed Paşa, Yûsuf Ziyâ Paşa gibi ıslahatta öncü, icraatta güçlü sadrazamlar bulunmaktadır. Tanzimat dönemi ise sadâret açısından önemli değişimlerin gerçekleştiği yeni bir devrenin başlangıcını oluşturmuştur.

Sadrazamların göreve tayin ve azilleri zaman içerisinde farklı uygulamalarla, bazan da saray halkı veya askerî zümrelerin nüfuzuna göre değişim göstermiştir. XV-XVI. yüzyıllarda sadrazamın azli, ölümü veya değiştirilmesi halinde makamın Dîvân-ı Hümâyun'da ikinci veya üçüncü vezire verilmesi teamülü vardı. Ancak bunun dışına çıkılarak kubbe veziri olmadan büyük eyaletlerin valilerinden birine veya cephede bulunan bir serdara sadrazamlık verildiği de olmuştur. XVII. yüzyılda ise teamül dikkate alınmaksızın yeniçeri ağalığından, sadâret kethüdâlığından, mîrâhurluktan, kapıcılar kethüdâlığından, çavuşbaşılıktan

sadrazamlığa tayin yapılmıştır. Hadîkatü'l-vüzerâ ve zeyillerindeki sadrazam biyografilerinde bu konuda birçok örnek bulunmaktadır. Vezir olmadan doğrudan sadrazamlığa tayin usule aykırı olduğundan önce vezâret beratı verilir, ardından hatt-ı hümâyunla sadrazamlık tevcih edilirdi. Sadrazamların tayin ve azlini belirleyen sembol ise mühr-i hümâyundu. Bunun padişah tarafından verilmesiyle tayin, geri alınmasıyla azil gerçekleşmiş olurdu. Sadrazamlara mühr-i hümâyun ya Dîvân-ı Hümâyun'a gönderilir veya huzura çağrılarak bizzat padişah tarafından verilirdi. Yeni tayin edilen sadrazam seferde veya eyalette bulunuyorsa saraydan kapıcılar kethüdâsı yahut mîrâhur kalabalık bir maiyetle giderek mührü teslim ederdi. XVIII. yüzyılda padişahın mühr-i hümâyunu müneccimbaşıdan eşref-i sâat alarak verdiğine dair de bazı örneklere rastlanır. Bu asırdan itibaren taşraya mühür gönderilme usulüne uyulmayıp sadrazama İstanbul'da huzura kabulünde bizzat padişah tarafından mühür teslim edilirdi.

Valilikten sadrazamlığa getirilenler İstanbul'a gelinceye kadar saraydaki bir yetkili sadâret kaymakamlığına tayin edilirdi. Nitekim Yûsuf Ziyâ Paşa, Erzurum valiliğinden 1790'da sadârete ilk tayininde İstanbul'a gelinceye kadar kırk beş gün Kapıcıbaşı Derviş Abdullah Paşa vezâret pâyesiyle sadâret kaymakamı olarak vekâlet etmiş, Yûsuf Ziyâ Paşa'nın Halep valiliğinden 1809'da sadârete ikinci tayininde meşguliyeti sebebiyle 113 gün sonra İstanbul'a gelinceye kadar Çarhacı Ali Paşa sadâret kaymakamı tayin edilmiştir.

XVII. yüzyıl içerisinde yeni sadrazamın padişah huzuruna kabulünde şeyhülislâmın da bulunması âdet olmuştu. Sadrazama biri serâsere kaplı, diğeri sade iki kürk giydirilip mühr-i hümâyun teslim edilirken yanında

bulunan şeyhülislâma da ferve-i beyzâ denilen beyaz kürk giydirilirdi. Sadrazam Paşakapısı’na döndükten sonra başta şeyhülislâm, vezirler, kazaskerler olmak üzere ilmiye ve seyfiyeden ileri gelen devlet erkânı onu tebrik eder, icap edenlere sadrazam tarafından hil‘atler verilirdi. Bundan sonra sadrazam Dîvân-ı Hümâyun ve Paşakapısı ricâlinin tebriklerini kabul ederdi. Yabancı ülkelerin İstanbul’daki elçileri ve onların kapı kethüdâları da yeni sadrazamı kendilerine belirlenen günde Paşakapısı’na gelerek tebrik ederlerdi.

Sadrazamların görevden alınma sebepleri arasında gerçekten azli gerektirenler olduğu gibi çok basit ve gereksiz sebeplerle görevden alınanların sayısı da az değildir. Hepsi isabetli olmamakla birlikte İsmail Hami Danişmend hazırladığı sadrazamlar listesinde azil sebeplerini genellikle vermektedir (Kronoloji, V, 7-108). Yaşlılık, dirayetsizlik, sert davranma, geçimsizlik, cesaretsizlik ve hepsinden önemlisi sefer sırasındaki başarısızlık görevden alınmanın başlıca sebepleri olarak sıralanmıştır. Sefer esnasındaki başarısızlık dolayısıyla azledilmekle kalmayıp çok defa bunu hayatı ile ödeyenler de vardır (katledilen sadrazamlar için bk. Mumcu, Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl, tür.yer.).

Fâtih Sultan Mehmed’in teşkilât kanunâmesinde vezîriâzamın yetkileri, “Cümle umûrun vekîl-i mutlakıdır” şeklinde belirtilmiştir. XV. yüzyıl ortalarında sadrazama tanınan oldukça kapsamlı bu yetki uygulamalarla ve daha sonraki dönemlere ait kanunnâmelerle teyit edilmiştir. XVII. yüzyıl ortalarına ait Tevkiî Kānûnnâmesi’n-de sadrazamın yetkileri açık şekilde sayılmıştır. Bunlar bizzat padişah adına mutlak vekil olarak din ve devlet işleri, saltanat nizamının sağlanması, had, kısas, hapis, nefiy, ta‘zir, idam cezalarının icrası, dava dinleme, şer‘î ve örfî ahkâmı tatbik, zulmün bertaraf edilmesi, ülkenin idaresi, eyalet, sancak, timar, tevliyet, imâmet, hitabet vb. tevcihi, kısacası bütün ilmiye ve seyfiye görevlerinin verilmesini içeriyordu (Kānûnnâme, s. 498). Mutlak vekil olması sadece kanunnâmelerde ifade edilen bir ilke olmayıp tayinleri sırasında bu yetkileri teyit edilirdi. II. Ahmed, Bozoklu Mustafa Paşa’ya, “Umûr-ı Devleti Aliyye senin re’y ve tedbirine havale olunmuştur” dedikten sonra azli gerekeni azil, tayini gerekeni tayin edip kendisine arzetmesini istemiştir (Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 116; Mumcu, Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl, s. 79). III. Selim, Sadrazam Şerif Hasan Paşa’ya hatt-ı hümâyununda “padişaha lâzım

olan vekîl-i mutlak olanlara ruhsat-ı kâmile ve istiklâl vermesini" buyurmuştur (a.g.e., s. 80).

XVI. yüzyıl sonlarına kadar sadrazamlar icraatlarında oldukça bağımsız ve müdahalelerden uzaktı. Ancak daha sonra saray yetkililerinin, bazı dönemlerde vâlide sultan ve ağaların çeşitli şekillerde müdahaleleriyle karşılaşmışlardır. Sarayda aleyhine çevrilen entrika veya dışarıda tertip edilen isyan söylentileri sadrazamın otoritesini tamamen yok ederdi. Burada sadrazamların dirayetsiz olmalarının büyük rolü vardır. Devlet otoritesinin büyük zaafa uğradığı, saray mensupları ve askerlerin işlere müdahale ettiği bir dönemde sadâret teklifi alan Köprülü Mehmed Paşa önceden şartlarını kabul ettirerek icraatında her türlü müdahaleyi önlemiştir. Sadrazamların da şahısları veya iktidarları aleyhine olabilecek kimseleri değişik usullerle yıpratarak bertaraf etmek için çeşitli tertiplere giriştikleri olurdu. Nitekim Galata kadılığından mâzul, şehzade hocalığı yapmış, hekim ve hattat Kâtibzâde Refiî Efendi'nin hekimbaşılık görevine getirilerek sarayda ve padişah üzerinde etkili olmasını kendi geleceği için tehlikeli gören Koca Râgıb Paşa, padişah cuma namazı için Eyüp Sultan Camii'ne gidip gelirken yol boyunca Kâtibzâde aleyhine halkın otuz kadar şikâyet arzuhali vermesini sağlamış ve sonunda Kâtibzâde azledilip sürgüne gönderilmişti. Sadrazamlar, özellikle serdâr-ı ekrem olarak sefere çıkarken İstanbul'da aleyhine girişimde bulunabilecek mevki sahibi nüfuzlu kimseleri etkisiz hale getirmeye çalışırlardı. Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa, 1690'da Belgrad seferine hareketinden önce İstanbul'da II. Süleyman üzerinde etkili olup icraatına engel olabilecek Dârüssaâde Ağası Hacı Mustafa Ağa'yı şeyhülislâm, kazasker ve bazı asker ileri gelenlerinin de desteğiyle azlettirmişti (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 360-361).

Sadrazamları en çok meşgul eden konuların başında ülke çapında yaptıkları tayinler (tevcîhat) gelirdi. Tevkiî Kānûnnâmesi'nde belirtildiği gibi ilmiye dahil bütün tayin ve aziller, terfi ve terakkiler Enderun hariç sadrazam buyruldusu ile olurdu. Enderun'da tayinler Bâbüssâade ağasının padişaha teklifiyle gerçekleşirdi. Sefer dışı dönemlerde vezir, şeyhülislâm ve kazasker gibi devlet erkânının işlemleri için padişahın onayını alırdı. Osmanlılar'da görev ve makamlar sözleşmeli statüye benzer şekilde belirli sürelerle verilirdi. Süre sonunda görev uzatılırsa buna "ibka" veya "mukarrer", görev başkasına verilirse buna da "tevcih" denilirdi. Tayinler

genellikle şevval ayı başında, yani ramazan bayramının ardından vezir, beylerbeyi, sancak beyi, devlet adamları, ocak ağaları, Dîvân-ı Hümâyun kâtipleri (hocaları) olmak üzere topluca yapılır, ilmiye dışında bütün tayinler sadrazamın doğrudan arzı ile olurdu. İlmiye mensuplarının tayini ise şeyhülislâmın teklifinden sonra sadrazamın padişaha arzıyla, yani üçlü onayla gerçekleşirdi. Şevval ayı yaklaştığında sadrazam ibka ve tevcih olmak üzere iki liste düzenleyip bir telhisle padişaha sunardı. Padişah dilediği değişikliği yapar, bunun üzerine sadrazam

değişikliklere göre yeniden düzenlediği listeyi sunup padişah onayını alırdı. Ardından sadrazam yeni tayinle gelenlere ve ibka edilenlere ruûslarını verip kayıtlarını yapardı. Bundan sonra İstanbul'da bulunan yeni görev sahiplerine Paşakapısı'nda hil'at giydirilirdi.

Timar tevcihleri ve timarla ilgili örfî nitelikli davaların görülmesi sadrazamların ilgilendiği önemli hususlardandı. Fâtih Kānûnnâmesi'nde belirtildiğine göre sadrazamın 6000'den 1 akçe eksik timarları padişaha arzetmeden verme yetkisi vardı. Zeâmetin timara veya hassın zeâmete çevrilmesi yahut bunların vakıf veya mülke dönüştürülmesi, ancak padişahın iradesinin alınması ve nişancının defterhâne defterlerine bu değişiklikleri işlemesinden sonra gerçekleşir, ilgili fermanın tuğrasını mutlaka sadrazam çekerdi (Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 117). Üç ayda bir dağıtılan kapıkulu maaşlarının temini ve düzenli biçimde verilmesi sadrazamları en çok yoran ve kaygılandıran sorumluluklardan biriydi. Yeniçerilerin ulûfesi Dîvân-ı Hümâyun'da, diğer asker maaşları Paşakapısı'n-da dağıtılırdı. Sadrazamın bunu yerine getirmesinden sonra kendisine bir teşekkür hatt-ı hümâyunu ile bir kürk ve hançer gönderilirdi. Teftişler de sadrazamın görevleri arasında önemli bir yer tutardı. Bunlardan "kol gezmek" veya "kola çıkmak" denilen, sadrazamın İstanbul kadısı başta olmak üzere kalabalık bir maiyetle çarşı ve pazarları gezerek esnafı, fiyatları kontrol etmesi başta gelirdi. Lutfi Paşa sadrazamın narhla ve fiyatlarla yakından ilgilenmesini tembih etmektedir (Âsafnâme, s. 22-23). Kusurlu görülen esnaf ve ticaret erbabı suçunun derecesine göre ânında cezalandırılır, bu âni cezaların esnaf üzerinde caydırıcı etkisi olacağı düşünülürdü. Sadrazamın Tersane teftişi de önemli idi. Öte yandan sadrazamların nezâretinde büyük vakıflar da bulunmaktaydı. Sadrazam bu vakıfları bir adamına havale ederdi.

Sadrazamın en önemli görevlerinden biri de adaletin tevziini ve ihtilâfların hallini zamanında ve âdil olarak sağlamak için hemen her vesile ile dava dinlemek ve hüküm vermekti. Tevkiî Kānûnnâmesi'n-de, "... hulâsa cemî' kazâyâ-yı şer'iyye ve örfiyyenin başıdır" denilmektedir. Dîvân-ı Hümâyun'a ulaşan şikâyet ve davaları sadrazam mahiyetlerine göre taksim eder, örfî-idarî olanlarını kendisi halleder, hukukî olanları kazaskerlere havale ederdi (Akman, s. 126). Ayrıca Dîvân-ı Hümâyun'a intikal edip orada bakılmasına gerek olmayan birçok idarî davayı, timar davalarını kendi divanı olan ikindi divanında görürdü. Sadrazam divanda bir adlî ve idarî mahkeme gibi dava dinler, kararlar verirdi. Bu dava dinleme işi katıldığı ve başkanlığını yaptığı Dîvân-ı Hümâyun, ikindi, çarşamba ve cuma divanlarında olduğu gibi sefere giderken veya dönerken yol boyunca uğranılan kasaba ve şehirlerde kurulan divanlarda da gerçekleşebilirdi (Aydın, I, 402, 404).

Dâhilî meseleler kadar milletlerarası meseleler ve diplomasi de sadrazamların sorumlulukları arasındaydı. Bu konuda elçilerden sağlanan bilgiler çok önemliydi. İlk devir vezîriâzamlarının diplomatik konularda inisiyatif kullanarak başta Bizans imparatoru olmak üzere Venedik ve Macar yetkilileriyle müzakarelerde bulundukları ve kararların alınmasında etkili oldukları bilinmektedir. Lutfi Paşa Venedik, Fransız, Avusturya elçileriyle bazan onların Dîvân-ı Hümâyun'a kabulü sırasında, bazan da bizzat çağırarak görüştüğünü, devletin tavrını ve kararlılığını bildirdiğini, ayrıca elçileri Osmanlı lehine kazanmaya çalıştığını, hatta kendi dâhilî icraatı için onlardan görüş sorduğunu belirtmiş (İA, VII, 98-99), ancak yabancı ülke elçilerinin devlet ahvaline vâkıf olmaması için bir bekçi görevlendirilmesi ve etrafta fazla dolaşmalarının engellenmesi gerektiğini ifade etmiştir (Âsafnâme, s. 22). Beş defa sadâret makamına getirilen Koca Sinan Paşa'nın bilhassa Avrupa elçilerine karşı çok sert davrandığı bilinmektedir (İA, X, 674).

Sefer ve savaş dönemlerinde sadrazamlar serdâr-ı ekrem olarak tam yetki sahibiydi. Katil, kısas ve sürgün dahil her türlü cezayı verebilirlerdi. Özellikle Kanûnî Sultan Süleyman döneminin tanınmış vezîriâzamı Makbul İbrâhim Paşa, bizzat padişah tarafından kendisine tanınan çok geniş yetkilerle Irakeyn Seferi'ne önden sevkedilmiş ve "serasker sultan"

unvanıyla anılmıştı. Padişah gönderdiği hatt-ı hümâyununda İbrâhim Paşa'ya "kaymakam-ı saltanat, seraskeri sâmî-mertebet, vezîr-i a'zam-ı cenâb-ı hilâfet" unvanlarıyla hitap etmişti (TSMA, nr. E 2759). I. Abdülhamid, Sadrazam Koca Yûsuf Paşa'yı sefere gitmek üzere huzuruna çağırdığında, "Umûr-ı dîn ü devlet ve mesâlih-i mülk ü millette müstakillen vekîl-i mutlakım ve serdâr-ı ekremimsin" diyerek yetkisini teyit etmişti (Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 103; Mumcu, Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl, s. 79-80). Bu yetkilerinin işareti olarak önceden sadrazamlara tuğralı boş kâğıtlar verilir, onlar da fermanlar, beratlar yazarak ilgilileri mükâfatlandırır veya cezalandırır, her türlü timar tevcihlerini yapardı. Ancak sefer dönüşü icraatının hesabını padişaha vermek zorunda kalabilirdi. Osmanlı tarihi boyunca bunun birçok örneği görülmüştür (a.g.e., s. 82-83).

Sadrazamlar bu yetkilerini çeşitli divanlar yoluyla kullanırdı. Bunlar başta ikindi divanı olmak üzere çarşamba ve cuma divanları idi. Dîvân-ı Hümâyun sadrazamın başkanlığında toplanan en önemli divan olmakla birlikte "hümâyun" teriminden de anlaşılacağı gibi aslında padişah divanı idi. Sadrazamın kendi konağında akdettiği Dîvân-ı Hümâyun'dan sonra ikindi divanına reîsülküttâb, birinci ve ikinci tezkireciler, vezirlerin özel kalem müdürü durumunda olan tezkireciler, ayrıca çavuşlar, çok sayıda kâtip ve tercümanlar katılırdı. Bu divan herkese açıktı, halk şikâyet ve isteklerini rahatça bu divana iletirdi. Sadrazamın bunun dışında cuma sabahı Rumeli ve Anadolu kazaskerleriyle müştereken Paşakapısı Divanhânesi'nde ağırlığını şer'î ve örfî davaların, ilmiyenin çeşitli meselelerinin oluşturduğu bir divan daha topladığı bilinmektedir. Divanda tezkireciler, çavuşbaşı, çavuşlar kâtibi, subaşı, asesbaşı, muhzır ağa, odacılar vb. hazır bulunurdu. Ayrıca asayiş ve güvenliği sağlamak amacıyla çarşamba sabahı İstanbul ve Galata, Üsküdar, Eyüp kadıları ile kendi divanhânesinde divan akdederdi. Bu divanda bilhassa İstanbul halkının şer'î ve örfî davaları görülürdü. İstanbul'da bulunan beylerbeyi ve sancak beylerinin çarşamba divanı öncesi sadrazamı ziyaretleri âdetti.

Dîvân-ı Hümâyun toplantılarından sonra sadrazamlar belirli günlerde arza girip telhislerini padişaha sunarlar, soru veya itirazlar olursa gerekli açıklamaları yaparlardı. Lutfi Paşa sadrazam arzının makbul olup geri dönmemesi gerektiğine vurgu yapmaktadır (Âsafnâme, s. 7). III. Murad

döneminden itibaren giderek yüz yüze görüşme azalmış, saraya telhis gönderilip hatt-ı hümâyunla cevap verilme uygulaması artmıştır. Buna paralel olarak sadrazamların bağımsızlıkları ihlâl edilmeye, sarayda vâlide sultan, hasekiler ve musâhiblerin tesirleriyle görüşlerine dikkat edilmemeye başlanmıştır. Âlî Mustafa Efendi bu şekilde bağımsızlık ihlâlini şiddetle eleştirmiştir (Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 121).

Sadrazamlar padişaha arzlarını telhis veya takrir denilen yazılarla sunarlardı. Telhisin arz üzerine telhis, müstakil telhis gibi türleri vardı. Telhislerin hazırlanması reîsülküttâbın görevi olup bunlar hazırlandıktan

sonra padişaha meramı açıkça ifade etmek üzere sade bir dille ve nesihle yazılarak saraya gönderilir, padişahın üzerine yazacağı “manzurum oldu”, “verilsin”, “verdim”, “tedarik edesin”, “zamanı değildir”, “berhudar olasın”, “olmaz” gibi hattından sonra uygulamaya geçilirdi. Sadrazamların diğer devlet ricâline ve idarecilere tahriratına ise buyruldu adı verilirdi; arz üzerine buyruldu, beyaz üzerine buyruldu gibi türleri vardı. Şeyhülislâm, defterdar ve beylerbeyiler telhislerini ancak sadrazam vasıtasıyla padişaha sunabilirdi. Sadrazamlar, yabancı devlet başkanlarıyla Eflak-Boğdan ve Erdel voyvodalarına yazdıkları mektupların sağ kenarından aşağıya kadar uzanan ve pençe denilen imzalarını çekerler, pençe keşîdesinin ortasına mühürlerini basarlardı. Yabancı devlet veya hükümet başkanlarına yollanan sadrazam mektupları atlas keselere konularak gönderilirdi. II. Mahmud döneminde 1832 yılında irâde-i seniyye uygulaması ile artık sadrazamlar doğrudan padişaha hitaben telhis göndermek yerine Mâbeyn-i Hümâyun başkâtibine sadâret tezkiresi yollayıp padişah iradesini irade hâmişi şeklinde başkâtipten almış, böylece padişah-sadrazam ilişkilerinde yeni bir uygulama başlamıştır.

Has şeklinde ve yıllık hâsılatı çok yüksek toprak gelirleri olan sadrazamlar bu gelirlerini voyvodaları vasıtasıyla toplatırdı. Fâtih Kānunnâmesi’nde sadrazama gelirinin “on iki kere yüz bin” olduğu (1.200.000), bundan bir asır sonra Âsafnâme’de vezîriâzama yıllık 1.200.000 akçe has tayin edildiği, bunun 2 milyona çıkabileceği, hediye ve câizelerle en fazla yirmi dört yük olabileceği belirtilmektedir (Fatih Sultan Mehmed, s. 47; Lutfi Paşa, s. 14.) Has gelirleri daha sonraki dönemlerde kısmen enflasyon, kısmen sadâretin önemi sebebiyle hayli artış kaydetmiştir. Has dışında

pîşkeş, câize ve hediye türünden başka gelirleri de vardı. Her yıl padişaha haraç ve pîşkeş geldikçe vezîriâzama, defterdara ve kubbe vezirlerine de mertebelerine göre hediyeler gelirdi. Sadrazamlar yaptıkları önemli tayinlerden câize alırdı. Bunlar miktarları milyonlara ulaşan büyük gelirlerdi. Bu sebeple sadrazamlar genellikle padişahtan sonra devletin en zengin yetkilileriydi. Serdâr-ı ekrem olarak katıldıkları seferlerde aldıkları ganimetler çok büyük yekün tutuyordu. Rüstem, Koca Sinan ve Nasuh paşalar gibi bazı sadrazamlar büyük servetleriyle anılır. Tanzimat döneminde 1843'te has, pîşkeş, câize, avâid alınması kaldırılarak sadrazama maaş bağlanmıştır. Emekli olduklarında yılda 150.000 akçelik has tahsis edilirdi (Kānûnnâme-i Âl-i Osmân, s. 47). XVII. yüzyıldan sonra emeklilik halinde sadrazamlara has tayin edildiği veya bir yerin arpalık olarak verildiği görülmektedir. Sadrazamların giderlerinin başında kendi dairesi ve diğer kapı halkı harcamaları gelmektedir. Sadrazamlar 500, 1000, hatta bazan 2000 kişilik kapı halkına sahip olabilirdi. Bunlara yapılan masraflar çok büyük miktara ulaşmaktaydı. Tanzimat ve yenileşme döneminde bu durumda yeni bir yapılanmaya gidilmiştir.

Sadrazamlar, serdâr-ı ekrem sıfatıyla ordu kumandanı olarak cepheye hareketlerinde İstanbul'da sadâret kaymakamı, rikâb-ı hümâyun kaymakamı adıyla bilinen bir veziri vekil olarak bırakırlardı. Bu kurumun ne zaman gelişip olgunlaştığı tam olarak bilinmemekle birlikte XVI. yüzyıldan itibaren seferler sırasında yaygınlaştığı dikkati çeker. Kaymakam sadrazamı temsil ettiğinden kendi mutemet adamlarından veya arkadaşlarından biri olması, sadrazama ters düşecek, onun icraatını bozacak bir iş yapmaması gerekirdi. Ancak bunların bazı zamanlarda sadrazama muhalif kimselerden seçildiği de olurdu. Kaymakamlığa tayin edilen kimse sadrazamla birlikte padişah huzuruna çıkarak taltif edilir, görevi bildirilirdi. Kaymakam Dîvân-ı Hümâyun'u toplar ve başkanlık ederdi. Divan üyelerinden sefere iştirak edenler varsa onların yerine de vekilleri katılırdı. Cuma ve çarşamba divanı kaymakamın konağında toplanır, sadece ikindi divanı doğrudan doğruya sadrazama has bir divan olduğundan sadrazamın bulunduğu yerde akdedilirdi. Osmanlı merkez teşkilâtında tutulan belli başlı defterler sefere götürüldüğünden kaymakam rikâb mühimmesi, rikâb şikâyet defteri gibi kendine has defterler tutardı. Devletin temel meseleleriyle ilgili bütün kararlar cephede serdar tarafından alınır, kaymakam vakıf görevleri, kâtiplikler, aşağı dereceli idareciliklerin verilmesi, İstanbul ve ülke

idaresiyle ilgili bazı tedbirlerin alınmasında yetkili kılınırdı. Ayrıca sadrazam gibi İstanbul içinde kol gezer ve tersaneyi teftiş edebilirdi.

Osmanlılar'da saltanattan sonra en yüksek makam sadâret olduğundan risklerine rağmen bu makama gelmek için vezirler arasında çok defa devletin menfaatleri pahasına da olsa büyük rekabet yaşanırdı. XV-XVI. yüzyıllarda devşirme kökenli vezirlerin kendi aralarındaki acımasız rekabeti pek çok meseleyi beraberinde getirmiştir. Nitekim III. Murad'ın Arnavut kökenli iki sadrazamı Koca Sinan ve Ferhad paşalar arasındaki çekişme devlet adamları içinde ve bürokraside büyük bir hizipleşmeye yol açmıştı. Böyle durumlarda isyan çıkartmak için el altından yeniçerilerin ve kapıkulunun tahrik edildiğine dair örneklere sıkça rastlanır. Sadrazamlar ayrıca hanım sultan, vâlide sultan veya kızlar ağası gibi padişah üzerinde etkili saray halkı ile olan ilişkilerinde dikkatli olmak zorundaydı. Gücünü sürdürmek için hânedanla akrabalık bağı kurmak tercih edilen bir yoldu. Bazı sadrazamlar damadı oldukları vâlide sultanlarla birlikte hareket ederek makam ve güçlerini korumaya çalışırdı.

Tanzimat devrinde sadrazamlar genellikle mülkiyeden gelen, Fransızca öğrenmiş, Avrupa diplomasisine öncelik veren devlet adamlarından seçiliyordu. Son otuz dokuz sadrazamdan onu eğitimini tamamen veya kısmen Avrupa'da yapmış, birçoğu Bâbıâli Tercüme Odası'nda yetişmiştir. Sadârete gelmeden önce birkaç kere nâzırlık yapmış, yurt dışı görevlerinde bulunmuştur. Tanzimat döneminde altı defa sadârete gelen Mustafa Reşid Paşa ve onun yetiştirmesi Mehmed Emin Âlî ve Keçecizâde Fuad paşalar sadâret makamına

yepyeni bir anlayışla itibar kazandırıp ekol oluşturmuş, özellikle Âlî Paşa'nın sadârette geliştirdiği sistem uzun süre düstur kabul edilmiştir. Daha sonra sadrazamın yetkileri ve sıfatı konusu yeniden ele alınmıştır. 1876 anayasasında "vekîl-i mutlak" kavramına yer verilmemiş, 27-28. maddelerde sadâret ve meşihatın güven duyulan kimselere padişah tarafından verileceği, Meclisi Vükelâ'nın sadrazamın başkanlığında toplanıp iç ve dış meseleleri görüşeceği ifade edilmiştir. Tanzimat devrinde üç büyük sadrazamdan sonra özellikle II. Abdülhamid zamanında çok sık sadrazam değişikliği olmuş, Batılı büyük devletlerin ve elçilerinin müdahalesiyle tayin, azil ve değişiklikler görülmüştür. 1876'dan sonra kırk

sekiz sadâret değişikliği olmuştur. Bu sık değişimin Batılı devletlerce Bâbıâli'ye verilen ültimatomlara bir cevap olduğu düşünülmektedir. 1838'de kısa bir süre sadrazam yerine başvekil tabiri kullanılmış, II. Mahmud'un ölümünden sonra Sultan Abdülmecid'in Koca Hüsrev Paşa'yı sadrazam tayiniyle nihayete ermiştir. 4 Kasım 1922'de son sadrazam Ahmed Tevfik Paşa'nın istifası ile sadrazamlık kurumu fiilen ortadan kalkmış, bu görevi Ankara hükümetinin başvekili devralmıştır.

Sadrazamların biyografilerini içeren birbirinin devamı niteliğinde eserler yazılmıştır. Osmanzâde Ahmed Tâib'in Hadîkatü'l-vüzerâ'sı ve zeyilleri bu konuda standart bir eser olmakla birlikte eserde Osmanlı sadrazamları fonksiyonel olarak ele alınmamış, sıfat ve yetkileri konusunda bilgi verilmemiştir. Bu serinin devamı olarak hazırlanmış olan ve Mehmed Emin Âlî Paşa'dan Ahmed Tevfik Paşa'ya kadar otuz yedi sadrazamın etraflı biyografisini içeren İbnülemin Mahmud Kemal'in Osmanlı Devrinde Son Sadrıazamlar adlı kitabı büyük kısmı şifahî kaynağa ve hâtıraya dayanmakla birlikte çok daha tatminkâr bir eserdir. M. Zeki Pakalın'ın Son Sadrazamlar ve Başvekiller'i de (I-V, İstanbul 1940-1948) bu arada zikredilebilir. Vekāyi'nâmelerde sadrazamların tayin ve azilleri, savaş ve barış dönemlerindeki önemli icraatları başta olmak üzere merasimlerine, elçi kabullerine, vefat haberlerine ve bu münasebetle bazı kısa değerlendirmelere yer verilmektedir. Bazı Osmanlı vekāyi'nâmelerinde bilhassa vefat sebebiyle geniş sayılabilecek sadrazam biyografilerine rastlanmaktadır. Kâtib Çelebi Takvîmü't-tevârîh'te, Şem'dânîzâde Esmârü't-tevârîh'te kendi zamanlarına kadar gelen sadrazam listeleri vermiştir. Sicill-i Osmânî'de alfabetik olarak diğer biyografiler arasında sadrazamlar da sıralanmıştır. Sadrazamların tayin ve azillerini, görev sürelerini yıl, ay ve gün olarak gösteren, konusundaki en sıhhatli liste İsmail Hami Danişmend'in İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi'nde bulunur. Danişmend'in sadrazamların ırkî menşelerine saplantı derecesinde vurgu yapması, devşirme kökenli sadrazamların başarılarını küçümsemesi ve yer yer onları devlete karşı sadakatsizlikle suçlaması bu eserin en zayıf tarafıdır. Öte yandan sadrazamların devlet işlerinde nasıl davranması gerektiği konusunda eski Türk-İslâm devlet geleneği çerçevesinde nasihatnâme türünde birtakım eserler de mevcuttur. Bunların arasında özellikle Lutfi Paşa'nın Âsafnâme'si daha önce yazılmış siyasetnâme, nasîhatü'l-mülûk, nasîhatü'l-vüzerâ literatürü içinde tecrübelerine dayanması sebebiyle ayrı

bir yere sahiptir. Nahîfî'nin Nasîhatü'l-vüzerâ'sı, Defterdar Sarı Mehmed Paşa'nın Nesâyihü'l-vüzerâ ve'l-ümerâ adlı eseri, Sarı Abdullah Efendi'nin Nasîhatü'l-mülûk'ü de bu kategoriye giren örnekler olarak gösterilebilir.

## BİBLİYOGRAFYA

Fatih Sultan Mehmed, Kānûnnâme-i Âl-i Osman (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 2003, tür.yer.; Lutfi Paşa, Âsafnâme (nşr. Mübahat S. Kütükoğlu, Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan içinde), İstanbul 1991, s. 5-25; Tevkiî Abdurrahman Paşa, Kānûnnâme (MTM, I/3 [1331] içinde), s. 498; Gazavât-ı Sultân Murâd b. Mehemmed Hân (nşr. Halil İnalcık - Mevlûd Oğuz), Ankara 1978, s. 12, 31; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 360-361; Hadîkatü'l-vüzerâ, tür.yer.; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârîh (Aktepe), II, 18; Sicill-i Osmânî, I-IV, tür.yer.; İbnülemin, Son Sadrıazamlar, I-IV; Mehmet Zeki Pakalın, Son Sadrazamlar ve Başvekiller, İstanbul 1940-48, I-V; Pakalın, III, 77-89; Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 111-179; a.mlf., Saray Teşkilâtı, s. 103; a.mlf., "Osmanlı Tarihine Ait Yeni Bir Vesikanın Ehemmiyeti ve İzahı ve Bu Münasebetle Osmanlılarda İlk Vezirlere Dair Mütalaa", TTK Belleten, III/9 (1939), s. 99; Ahmet Mumcu, Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl, Ankara 1963, s. 72-74, 78-82; a.mlf., Hukuksal ve Siyasal Karar Organı Olarak Divan-ı Hümayun, Ankara 1976, tür.yer.; Danişmend, Kronoloji2, V, 7-108; Aydın Taneri, Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluş Döneminde Vezîriazamlık, Ankara 1974; Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar (haz. Yaşar Yücel), Ankara 1988, tür.yer.; Ali Akyıldız, Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilâtında Reform: 1836-1856, İstanbul 1993, tür.yer.; C. V. Findley, Osmanlı Devleti'nde Bürokratik Reform: Bâbıâli 1789-1922 (trc. İzzet Akyol - Latif Boyacı), İstanbul 1994, tür.yer.; M. Âkif Aydın, "Osmanlıda Hukuk", Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi (haz. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 1994, I, 402, 404; Ahmet Emin Yaman, Osmanlı İmparatorluğunda Sadr-ı Âzamlık (1876-1922), Ankara 1999; a.mlf., "Sadr-ı Âzamlık", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, XIII, 577-585; Mehmet Akman, Osmanlı Devleti'nde Ceza Yargılaması, İstanbul 2004, s. 126; Metin Kunt, "Na'îmâ,

Köprülü, and the Grand Vezirate”, Boğaziçi Üniversitesi Dergisi, I, İstanbul 1973, s. 57-63; a.mlf., “Ṣadrı Aʿẓam”, EI² (İng.), VIII, 751-752; Sevan Nişanyan, “Son Sadrazamlar”, Toplumsal Tarih, sy. 42, İstanbul 1997, s. 36-46; M. Tayyib Gökbilgin, “Lutfi Paşa”, İA, VII, 98-99; J. Deny, “Sadrâzam”, a.e., X, 46; Ş. Turan, “Sinan Paşa”, a.e., X, 674; Mehmet İpşirli, “Bâbıâli”, DİA, IV, 378-386.

Mehmet İpşirli

# SADREDDİN el-BASRÎ

(صدر الدين البصري)

Ebü'l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Ebi'l-Ferec b. el-Hasen (el-Hüseyn) el-Basrî (ö. 659/1261)

el-Ḥamâse adlı eseriyle tanınan Arap edebiyatı âlimi.

590 (1194) yılı civarında Basra'da doğduğu tahmin edilmektedir. Bir süre Basra'da ve Dımaşk'ta yaşadı. Daha sonra Halep, Bağdat ve Mısır'da bulundu. Dönemin ileri gelen devlet adamları, âlim ve edipleriyle yakın ilişki kurdu. Bunlar arasında Eyyûbîler'in Halep kolu hükümdarı el-Melikü'n-Nâsır Selâhaddin Yûsuf, son Abbâsî halifesi Müsta'sım-Billâh, Mısır Memlük Sultanı I. Baybars, Vezir İbnü'l-Kıftî, tarihçi İbnü'l-Adîm, Kemâleddin Muhammed b. Talha eş-Şâfiî, Yahyâ İbnü'lKayserânî ve İbn Mâlik en-Nahvî yer almaktadır. Bu kişilerin birçoğu el-Ḥamâse'ye takriz yazmış, Basrî'nin ilim, irfan, edebiyat ve faziletinden övgüyle söz etmiştir. Takriz yazanlardan biri olan İbnü'l-Adîm'in Târîḫu Ḥaleb'inde Basrî'nin uzun süre Halep'te kalmasına rağmen biyografisine yer vermemesi, yine çağdaşı İbn Hallikân'ın Vefeyâtü'l-aʿyân'ı ile bunun tetimmesi olan İbn Şâkir el-Kütübî'nin Fevâtü'l-Vefeyât'ında bu eksikliğin telâfi edilmemiş olması, aynı şekilde Safedî'nin el-Vâfî bi'l-Vefeyât'ında da yer almaması ilginçtir. Sadreddin el-Basrî'nin vefat tarihi olarak Keşfü'ẓ-ẓunûn gibi bazı eserlerde Hülâgû'nun Bağdat'ı işgal ettiği 656 (1258) yılı gösterilirse de Halep'in Hülâgû tarafından yakılıp yıkıldığı 659 (1261) yılında Halep Hükümdarı el-Melikü'n-Nâsır Selâhaddin Yûsuf'un beraberinde bulunduğu ve bu karışıklıkta yetmiş yaşlarında öldürüldüğü rivayeti gerçeğe daha uygun görünmektedir.

Eserleri. 1. el-Ḥamâsetü'l-Baṣriyye. Hamâse türü şiir antolojilerinin en hacimlilerinden biridir. Eser hamâse ve besâle

(kahramanlık şiirleri), medih ve takriz, te'bîn ve risâ (mersiye / ağıt şiirleri), edep, nesîb ve gazel (ayrılık ve aşk şiirleri), hicâ (yergi şiirleri), azyâf

(misafirperverlik şiirleri), mezemmetü'n-nisâ, sıfat ve nuût (tasvir şiirleri), siyer ve nüâs (hayatı ve yaşlılık dönemini ele alan şiirler), mülâh ve mücûn (latif ve müstehcen şiirler), inâbe ve zühd olarak on iki bölüm halinde düzenlenmiştir. Antolojide çoğu Câhiliye, erken İslâm ve Emevî devirleri, şairlerinden kısmen de muhdes şairlerden olmak üzere 961 şaire ait 1661 kaside ve kıta yer alır. Halep Sultanı el-Melikü'n-Nâsır Yûsuf'un emriyle tertip edilen antoloji 647 (1249) yılında kendisine sunulmuştur. Basrî, daha sonra yaptığı değişiklik ve ilâvelerle antolojisinin hacmini iki katına çıkarmış ve eserin mukaddimesinde belirttiği üzere 654 (1256) yılında son Abbâsî halifesi Müsta'sım-Billâh'a takdim etmiştir. Eserin kaynakları, başta Hâlidî kardeşler (Hâlidiyyân) Muhammed b. Hâşim ile Saîd b. Hâşim'in ortak eseri olan el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir olmak üzere Ebû Temmâm, Buhtürî ve İbnü'ş-Şecerî'nin Ḥamâse'leri, Câhiz'in Kitâbü'l-Ḥayevân'ı, Ebû Hilâl el-Askerî'nin Dîvânü'l-meʿânî'si, Ebû İshak el-Husrî'nin Zehrü'l-âdâb'ı, Ebû Ali el-Kālî'nin el-Emâlî'si gibi eserlerle bazı şairlerin divanlarıdır. İlk defa Muhtârüddin Ahmed tarafından neşredilen antolojiyi (I-II, Haydarâbâd-Dekken 1383/1964) daha sonra bu neşrin eksiklik ve hatalarını gidermeyi amaçlayan Âdil Cemal Süleyman yeniden yayımlamıştır (I-III, Kahire 1408/1987). 2. el-Menâḳıbü'l-ʿAbbâsiyye ve'l-mefâḫirü'l-Müstanṣıriyye. Bağdat'ta son Abbâsî halifesi Müsta'sım-Billâh'ın son günlerine kadar Abbâsî halifeleri tarihidir. Eserde ayrıca Mısır Abbâsî halifelerinin ilki olan ve 659 (1261) yılında Memlükler'in başşehri Kahire'de kendisine biat edilen Müstansır-Billâh'tan da söz edilmektedir. Eserin yazma nüshası Paris Bibliothèque Nationale'de bulunmaktadır (nr. 6144). 3. Kitâbü'ş-Şaṭranç (Nuruosmaniye Ktp., nr. 3804).

## BİBLİYOGRAFYA

Sadreddin el-Basrî, el-Ḥamâsetü'l-Baṣriyye (nşr. Muhtârüddin Ahmed), Haydarâbâd-Dekken 1383/1964, I, 1-3; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 19-34; a.e. (nşr. Âdil Cemâl Süleyman), Kahire 1408/1987, M. Ebü'l-Fazl İbrâhim'in takdimi, I, 1-2, neşredenin girişi, II, 1-26; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 692-693; Brockelmann, GAL, I, 299; Suppl., I, 457; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 319; C. Zeydân, Âdâb (Dayf), II, 22; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VIII, 665;

Abbas el-Azzâvî, et-Taʿrîf bi'l-müʾerriḫîn fî ʿahdi'l-Moġūl ve't-Türkmân, Bağdad 1376/1957, I, 171-172; Sezgin, GAS, I, 74; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, III, 592-594.

Zülfikar Tüccar

# SADREDDÎN-i ERDEBÎLÎ

(صدر الدين أردبيلى)

Sadrüddîn Mûsâ b. Safiyyiddîn İshâk b. Emîniddîn Cebrâîl Erdebîlî (ö. 794/1392)

Safeviyye tarikatı şeyhi (bk. SAFEVİYYE).

# SADREDDİN KONEVÎ

(صدر الدين قونوى)

Ebü'l-Meâlî Sadrüddîn Muhammed b. İshâk b. Muhammed b. Yûsuf Konevî (ö. 673/1274)

Vahdet-i vücûd düşüncesinin Muhyiddin İbnü'l-Arabî'den sonraki en önemli temsilcisi.

Malatya'da dünyaya geldi. Yaygın görüşe göre doğum tarihi 606 (1209) yılı civarıdır. Babası Mecdüddin İshak önemli bir mutasavvıf ve âlim, aynı zamanda Anadolu Selçuklu Devleti'nde üst düzey bir yöneticiydi. Kaynaklarda Mecdüddin'in Selçuklu sarayı ile Abbâsîler arasında elçilik görevlerinde bulunduğu kaydedilmektedir. Mecdüddin, Selçuklu sarayında şehzadelere hocalık yaptığından bazı rivayetlerde "sultanın şeyhi" lakabıyla anılmıştır. Sadreddin'in annesinin Selçuklu sarayına mensup olduğu nakledilir. Bu mensubiyetin mahiyeti hakkında farklı rivayetler vardır. Bazı menkıbelerde annesinin hükümdarın kız kardeşi olduğu vurgulanır. Konevî için söylenen "sultan oğlu" ifadesi böyle menkıbelere dayanır. Bazı menkıbelerde ise sultanın âzatlı câriyesi olduğu söylenir. Bu menkıbeler özellikle Mevlevî kaynaklarında zikredilen, Konevî'nin zâhidliği önemsemeyen "mülûkâne" yaşantısı hakkındaki rivayetlere kaynaklık etmiş olmalıdır.

Konevî, ailesinin imkânlarından yararlanarak dönemin önemli hocalarından ders aldı, dinî ve felsefî ilimler alanında iyi bir öğrenim gördü. Babasının ona bıraktığı en önemli miras âlim ve mutasavvıflarla olan dostluğuydu. Bunların arasında başta gelen isim Muhyiddin İbnü'l-Arabî idi. İbnü'l-Arabî, Mekke'de tanıştığı Mecdüddin İshak'ın daveti üzerine Dımaşk, Urfa ve Diyarbekir yoluyla Malatya'ya gelmiş, bir süre onunla beraber kalmıştı. Bu dönemden itibaren İbnü'l-Arabî ile Mecdüddin arasındaki arkadaşlık güçlenmiş ve sağlam bir dostluğa dönüşmüştü. Mecdüddin, menkıbelerde sultanın çocuklarının eğitimi diye zikredilen bir görevle Konya'ya gittiğinde İbnü'l-Arabî de onunla birlikte veya bir müddet sonra Konya'ya

gitmişti. Mecdüddin'in ilişkileri sayesinde İbnü'l-Arabî'nin Selçuklu sarayı nezdinde yüksek itibar kazandığı ve önemli dostluklar kurduğu anlaşılmaktadır. Nitekim onun Selçuklu sultanlarıyla yakın ilişki içinde olduğu ve kendileriyle yazıştığı bilinmektedir. Bu münasebetlerin Konevî'nin hayatı ve fikrî gelişimi üzerinde önemli etkileri olmuştur. Konevî'nin daha sonra yerleşeceği Konya'da üst düzey yönetici ve bilim adamlarıyla ilişkileri büyük ihtimalle babası ve İbnü'l-Arabî ile başlayan bu ilişkilerin bir devamıydı.

Sadreddin Konevî dokuz on yaşlarında iken babasını kaybetti. Mecdüddin'in vefatı üzerine İbnü'l-Arabî'nin onun dul eşiyle evlendiği ve Konevî'nin üvey babası olduğu rivayet edilir (Lâmiî, s. 632). Bu evliliğin gerçekleşip gerçekleşmediğini belirlemek güçtür. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî ile Konevî arasındaki ilişki İbnü'l-Arabî'nin ölümüne (638/1240) kadar devam etti. Konevî, bu ilişkinin bir şeyh-mürid ilişkisi gibi başlayıp daha sonra entelektüel bir arkadaşlığa dönüştüğünü, İbnü'l-Arabî'nin sürekli yanında bulunduğunu, özel tasavvufî tecrübelerine ve bilgilerine ortak ve onun vârisi olduğunu söyler. Konevî'nin çocukluğunda ve gençlik döneminde İbnü'l-Arabî'yle birlikte çeşitli bölgeleri dolaştığı anlaşılmaktadır. Menkıbelerde henüz küçük yaştayken tahammülü güç, ağır riyâzetlere girdiğinden söz edilmesi onun çocukluğundan itibaren tasavvufî hayatın içinde bulunduğunu göstermektedir. İbnü'l-Arabî'nin ölümünden bir süre sonra muhtemelen 1241 yılında Konya'ya giden Sadreddin hayatının sonuna kadar burada yaşadı. Onun Konya'ya gelişi bir menkıbede Konya eşrafından birinin oğlunu tedavi etmesiyle irtibatlandırılır. Konevî'nin Mısır, Şam, Hicaz gibi bölgelere gittiği, oradaki âlim ve sûfîlerle ilişki kurduğu anlaşılmaktadır. Câmî Nefeḥâtü'l-üns'te onun bir süre Mısır'da ve Kudüs'te bulunduğundan, hacca gittiğinden ve bir müddet orada kaldığından söz eder. Kendisi de Moğollar'ın Bağdat'ı istilâ ettiği tarihte Mekke'de olduğunu belirtir (Kırk Hadis Şerhi, s. 56). Sadreddin Konya'da vefat etti ve burada defnedildi.

Konevî, İbnü'l-Arabî ve Mecdüddin İshak'ın da arkadaşı olan Evhadüddîn-i Kirmânî ve Sa'deddîn-i Hammûye ile yakındı (Lâmiî, s. 633). Menkıbelerde İbnü'l-Arabî'nin Konevî'yi Kirmânî'ye emanet ettiği ve birlikte hacca gittikleri aktarılır. Konevî'nin, Kirmânî'den aldığı bir seccadenin "teberrüken" mezarına konulmasını vasiyet

etmesi ona olan bağlılığını göstermektedir. Bir menkıbede Konevî'nin, "İki âlimden yararlandım, biri Evhadüddin, diğeri İbnü'l-Arabî'dir" dediği aktarılır. Her şeye rağmen Konevî'nin hayatındaki en önemli isim İbnü'l-Arabî'dir. Konevî kitaplarında en çok İbnü'l-Arabî'den söz etmiş ve genellikle "şeyh" veya "imam" diyerek bağlılığını dile getirmiştir. Konevî ölümünün ardından İbnü'l-Arabî ile "vâkıa"larda görüştüğünden söz eder. Bu güçlü ilişkilere rağmen aralarında bazı üslûp ve yaklaşım farkları bulunduğu söylenebilir. İbnü'l-Arabî, Konevî kadar sistemli ve düzenli bir müellif sayılmaz. Onun muhatapları Konevî'ye göre daha geniş bir kitledir ve temsil ettiği ilim adamı tipi de Konevî'ye göre geleneksel anlamıyla âlim tipidir. Tasavvufun çok özel bir alanında eser veren Konevî'nin üslûbu olabildiğince felsefîdir. İbnü'l-Arabî ile Konevî arasındaki üslûp ve yaklaşım farkı tasavvuf geleneğinde her iki düşünürü tanımlamak için kullanılan, "İbnü'l-Arabî sûfî hakîm, Konevî ise hakîm sûfîdir" sözünde ifadesini bulur. Konevî'nin Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ile olan yakın dostluğu da bilinir. Mevlevî kaynaklarında yer alan ve Mevlevî bakış açısının etkilerini taşıyan menkıbelerin önemli bir kısmı, tasavvuf muhitlerinde anlatılan bazı hadiselerin Mevlânâ ve Konevî ile ilişkilendirilmesiyle kurgulanmış görünür. Anadolu'da gelişen iki büyük tasavvufî düşünce ekolünü temsil edecek olan Ekberî-Konevî geleneğiyle Mevlevîlik arasındaki bazı farkları vurgulayan bu menkıbelerde Mevlânâ geleneksel anlamıyla bir mutasavvıf, Konevî tasavvuf kitaplarında tanımlanan ehl-i zâhir olarak tasvir edilmektedir. Aynı zamanda Konevî üst düzey kesimlerle irtibatı olan bir kişidir ve bunun bir tür böbürlenme anlamına geldiği ima edilir. Mevlânâ ise sıradan insanlarla seçkin insanları etrafında toplamış bir sûfîdir. Bunun kanıtlarından biri, Mevlânâ'nın çevresindeki insanların toplumun bütün kesimlerinden gelen kimselerden oluşmasıdır. Öte yandan Mevlânâ'nın cenaze namazını Konevî'nin kıldırmasını vasiyet etmesi iki düşünürün arkadaşlığının başka bir kanıtı olarak zikredilir.

Düşünceleri. Sadreddin Konevî, İbnü'l-Arabî ile birlikte tasavvufu yeni bir döneme ve aşamaya taşıyan bir sûfîdir. Bu yeni döneme kelâm tarihiyle ilişkilendirilerek müteahhirîn sûfîler devri veya tasavvufun iç gelişim süreci dikkate alınarak olgunluk dönemi denilebilir. İbnü'l-Arabî ve Konevî daha çok olgunluk dönemi nitelemesini kabul eder görünmektedir. Ebû Nasr es-Serrâc, Abdülkerîm el-Kuşeyrî, Muhammed b. İbrâhim el-Kelâbâzî gibi

sûfîlerin eserlerinde görülen tasavvuf "bâtınî fıkıh"tı. Bu sûfîler tasavvufu Sünnîliğin itikadî ve amelî ilkeleriyle uyumlu biçimde yorumlamıştır. Serrâc hadis, tefsir, kelâm ve fıkıh gibi ilim dallarının karşısında tasavvufun mânevî ve kalp alanıyla ilgili bir ilim olduğunu söylemiş, Kuşeyrî aynı yoldan giderek sûfîlerin kavram üretme haklarından söz etmiş ve tasavvufu bir ilim şeklinde görmek gerektiğini belirtmiş, Kelâbâzî de Ehl-i sünnet inancıyla sûfîlerin inançları arasında uyum bulunduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. İbnü'l-Arabî ve Konevî döneminde tasavvuf, hadis ve fıkıh gibi dinî ilimlere göre değil başta felsefe olmak üzere İslâm düşüncesinin teorik ilimlerine göre ele alınmıştır. Konevî tasavvufu "ilm-i ilâhî" (metafizik) olarak tanımlar (Tasavvuf Metafiziği, s. 9). Ona göre felsefî ilimlerde metafizik diğer tikel ilimlerle nasıl bir ilişki içindeyse sûfîlerin bilgi alanlarına adını veren ilm-i ilâhî de aynı işleve sahiptir. Böylece yeni bir tasavvuf anlayışı geliştiren Konevî bu yönüyle İslâm düşüncesinde Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ ile oluşan, ancak Gazzâlî ile belli bir ölçüde zayıflayan metafizik tasavvurunu tasavvufî tecrübe ekseninde yeni bir şekilde yorumlayan, diğer bir ifadeyle İbn Sînâ'nın metafizik bilginin imkânı iddiasını Gazzâlî ve diğer yazarların eleştirel yaklaşımına rağmen yeniden ele alan bir düşünürdür.

İlimlerin Sınıflandırılması. Sadreddin Konevî, temel eseri Miftâḥu'l-ġayb'da ilimlerin sınıflandırılmasına dair kitaplarda dile getirilen hususları olduğu gibi benimser. Bunların başında ilmin ne anlama geldiği, bir ilimde konu, mesele ve ilkelerin niteliği ve ilimler arası ilişkiler gelir. Buradan hareketle önce metafiziğin bir ilim olması üzerinde durur. Metafizik bir ilim ise onun öncelikle herkes tarafından kabul edilmiş, tartışmaya açık olmayan bir konusu olmalıdır. Konevî'ye göre metafiziğin konusu Tanrı'nın varlığıdır. Bu mesele onun İbn Sînâ'nın metafizik anlayışından ayrıldığı hususlardan biridir. Metafiziğin konusunun varlık olmak bakımından varlık olduğunu söyleyen İbn Sînâ (Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik, s. 10) bu görüşünü zihnin hiçbir şekilde inkâr edemeyeceği en nihaî gerçekliğin varlık olmasına dayandırmıştı. Ona göre Tanrı'nın varlığı herkes tarafından kabul edilmiş değildir, bu sebeple de metafiziğin konusu sayılamaz. Tanrı'nın varlığı metafiziğin kanıtlamak istediği bir mesele sayılabilir. Konevî ise Tanrı'nın varlığının metafiziğin konusu olması gerektiğini belirtir. Bunun sebepleri üzerinde fazla bir açıklama yapmasa bile, "Varlık olmak bakımından varlık haktır" şeklindeki cümlesiyle meseleyi başka bir boyuta

taşır. Tanrı'nın varlığının metafiziğin konusu sayılması Konevî'ye bu ilmi farklı isimlerle adlandırma imkânı verir. Bu sayede o metafizik için "ilm-i ilâhî, mârifetullah, ilm-i tahkīk" gibi tabirler kullanır. İlm-i tahkīk özellikle kesin bilgiye ulaştıran yönteme gönderme yapan bir nitelemedir. Aynı kökten gelen muhakkik ise onun İbnü'l-Arabî ve kendisi gibi sûfîlerin yanı sıra gerçek kelâm ve felsefe bilginleri için kullandığı bir isimdir. Bu yaklaşım Konevî'nin ilimler arası ilişkiler konusundaki olumlu tavrının bir sonucudur. Konevî metafiziğin konusunu Tanrı'nın varlığı olarak belirledikten sonra onun mesele ve ilkelerini ele alır. Ona göre metafiziğin meselesi Tanrı-âlem irtibatını açıklamaktır. Tanrı-âlem irtibatı, başta Miftâḥu'l-ġayb olmak üzere Konevî'nin kitaplarında bütün düşüncelerin ilişkili olduğu en önemli meseledir. İlâhî isimler metafizik yapmayı mümkün kılan araçlar ve ilkelerdir. Bu sebeple ilâhî isimler yeni dönem tasavvufunun en önemli araştırma alanı olmuştur. Konevî metafiziğin konu, mesele ve ilkelerini belirlemesinin ardından onun ilimlerle ilişkisini ve görevini ele alır. Bütün ilimlerin en şereflisi ve en üstünü olan metafizik öncelikle sahih ilhamla bâtıl ilham, ilham ve keşif türleri gibi hususları doğru değerlendirmeye imkân verir. Bu metafiziğin üst ve düzenleyici bir ilim olmasıyla ilgilidir. Konevî'nin metafiziğe yüklediği bu görev ve anlam İbn Sînâ'nın metafiziğin görevleriyle ilgili görüşünün bir yansımasından ibarettir. Ona göre metafizik bütün tasavvufî bilgileri, keşifleri, ilhamları ve müşahedeleri değerlendiren, onları tashih eden ilim

olduğu gibi metafizik yapan muhakkik de bütün sûfîleri ve onların bilgilerini değerlendirebilecek konumdadır.

Bilgi Görüşü. Kuşeyrî, Serrâc ve Kelâbâzî gibi sûfîler tasavvufî yöntemin ve bu yöntem sayesinde ortaya çıkan bilgilerin meşruiyet sorununu fıkıh-kelâm ilim geleneğinin kavramları ve anlayışıyla ele almışlardı. Konevî ise daha kapsamlı biçimde tasavvufî yöntem diye isimlendirdiği şeyi akılcı yönteme karşı hakikate ulaştıran bir yol olarak savunur (Fâtiha Suresi Tefsiri, s. 52). Onun bu yaklaşımı tasavvuf tarihinin gelişim sürecindeki en önemli aşamalardan biridir. Konevî'ye göre insanı gerçeğe ulaştıran iki yöntem vardır. Birincisi delilden hareketle gerçeğe ulaşmayı amaçlayan yöntemdir. Konevî'nin istidlâl yöntemi dediği bu yöntem, öncelikle filozof ve kelâmcılar tarafından kullanılmakla birlikte sûfîler de belirli konularda onu kullanabilirler. Nitekim bizzat kendisi birçok vesileyle bu yönteme

başvurur. İkinci yöntem kalbin arındırılması, ahlâkın yetkinleştirilmesi, iyi huylar kazanılması, riyâzet ve mücâhedelerle gerçeğe ulaşmayı hedefleyen tasavvufî yöntemdir. Konevî bu yöntemin insanı hakikate nasıl ulaştırdığı hususunda ayrıntılı açıklamalar yapar. Tasavvufî yöntemin savunulması ve imkânlarının açıklanması onun en önemli meselelerinden biridir. Konevî bu husustaki düşüncelerini iki bakımdan ele alır. Birincisi ilk yöntemin eleştirilmesidir. Bu eleştiriler, ağırlıklı olarak metafizik bahislerde aklın kullanımı ve aklın sonuçta tenzih esaslı bir Tanrı tasavvurunu ortaya koymasıyla ilgilidir. Konevî'nin bu eleştirileri Gazzâlî'nin eleştirilerini hatırlatır (Keklik, s. 6-7). Ancak vardığı sonuçlar ve özellikle metafizik bilginin imkânı konusundaki teorisiyle Gazzâlî'den ayrılır. Konevî'ye göre aklın bilgiye ulaştıran gücü kıyas yönteminden gelir. Ancak bu yöntem özellikle metafizik bahislerde ve Tanrı hakkındaki bilgi konusunda zorunlu olarak başarısız kalır. Aklın başarısız kaldığı bu meselede tasavvufî yöntem devreye girer ve insanı salt hakikate ulaştırma işlevini üstlenir. Tasavvufî yöntemi vahyin bir parçası şeklinde gören Konevî bunu savunurken aynı zamanda vahyi, nübüvveti ve Tanrı'nın kendini insanlara tanıtmasını savunur. Metafizik alanda tasavvufî yöntem bir peygamberin ve vahyin rehberliğinde başarı kaydedebilir.

Tanrı Anlayışı. Konevî'nin Tanrı anlayışı onun düşüncesinin en önemli kısmını teşkil eder. Metafiziği ilm-i ilâhî veya mârifetullah karşılığı olarak kullanması bunu gösterir. Tanrı'nın mutlak varlık olduğunu belirtmesi (Tasavvuf Metafiziği, s. 21) Konevî'nin Tanrı tasavvurunun en önemli yönüdür. Tanrı'nın mutlak varlık olması O'nun aynı zamanda zorunlu varlık olması demektir. Buradan hareketle Konevî, varlığın ikinci yönünü temsil eden mümkün ve imkân alanına geçerek Tanrı-âlem ilişkisini ele alır. Tanrı mümkünlerin varlık sebebidir. Konevî bu görüşlerini açıklarken İslâm filozoflarının ve kelâmcıların kullandığı terminolojiyi kullanır ve onların terimlerini bazı alanlarda yeniden yorumlar. Bu yönüyle vücûb, imkân, sudûr, yaratma, illiyet, sebep, şart, vesilecilik gibi Tanrı-âlem ilişkisini açıklamada kullanılan kavramlar yaklaşık olarak diğer ilimlerde tanımlandığı şekliyle Konevî'nin metinlerinde yer alır. Ona göre Tanrı'nın âlemi yaratması belirli bir sebebe dayanır. Bu sebep, daha önce İbnü'l-Arabî tarafından ayrıntılı biçimde açıklanmış olan Tanrı'nın bilinme arzusudur. Bu arzu gerçekte ilâhî isimlerin ve niteliklerin kemallerini görme talebidir. Çünkü Tanrı'da iki tür kemal vardır. Birincisi zâtından

kaynaklanan kemaldir. Bu kemal Tanrı'nın aşkın ve müteal yönüdür ve bu yönüyle Tanrı herhangi bir şekilde âlemle ilgili değildir (Vahdet-i Vücûd ve Esasları, s. 9). İkinci tür kemal ilâhî isim ve niteliklerin kemalidir. Bu kemalin gereği âlemin yaratılmasıdır.

Konevî, Tanrı'nın âlemi yaratmasını bir sudûr şeklinde düşünür ve bu durumda İbn Sînâ'nın yaratılış görüşüne yaklaşır. Konevî'ye göre hangi kavramlar kullanılırsa kullanılsın bir yaratılış teorisinin en önemli yanı onun yaratanla yaratılan arasındaki ilişkiyi tesis edebilmesidir. Ona göre yaratma sonuçta bir benzerlik meydana getirir. Bir şeyden kendine tamamen zıt bir şey meydana gelemeyeceği gibi yaratılış sürecinde bir şeyin kendini yinelemesi de söz konusu değildir. Şu halde yaratılan şey bir açıdan kaynağından farklılaşırken bir açıdan ona benzer (Tasavvuf Metafiziği, s. 14). Bu farklılık Konevî'ye göre itibarîdir ve yaratma ancak böyle bir itibarî durumla açıklanabilir. Bu durumda Konevî için en önemli mesele yaratılan şeyle yaratan arasındaki benzerliğin sürdürülmesidir. Bu nokta onun varlık ve bilgi arasında kurduğu ilişkiyi anlamak için merkezî öneme sahiptir. Konevî'ye göre bir şeyin varlığı ve var olma tarzı ile onun bilgi imkânları aynıdır. Diğer bir ifadeyle varlık ve bilgi bir şeyin iki farklı yönüdür.

Sadreddin Konevî sudûr düşüncesinin özünü teşkil eden nedenselliğe eleştiriler yöneltir ve bu hususta başka konularda eleştirdiği kelâmcılara yaklaşır (Sadreddin Konevî ve Nasreddin Tûsî Arasında Yazışmalar, s. 71). Ona göre sudûr sisteminin bir tür nedensellik taşıdığı kesindir. Ancak bu nedenselliği zorunlu ve Tanrı ile âlem arasındaki tek ilişki biçimi ve yönü saymak yanlıştır. Tanrı bu nedenselliği aşarak bir şey yaratabileceği gibi bunun sonucunda yaratılan şey hakkında nedensellik zincirini aşıp bilgi edinmek mümkündür. Bu yaklaşım sudûr teorisinin en önemli yönünün kırılması ve aşılması demektir. Böylece Konevî'nin varlık görüşü iki ana ekolün etkilerini taşımıştır. Birincisi teorinin sistematik ve formel kısmında ortaya çıkan felsefe etkisidir. Konevî burada filozofların sudûr teorilerini geniş biçimde kullanır. Bu bağlamda sudûr, akıllar, ilk akıl, arş, kürsü, felekler, nefis gibi terimler Konevî'nin kitaplarında sıkça geçer. Bu genel benzerliklere rağmen sudûr düşüncesinin özünü teşkil eden nedensellik bağını zorunlu bir ilişki saymayı reddederek vesileciliğe geçer. Konevî bu defa filozoflardan ayrılır ve kelâmcılarla benzer görüşleri dile getirir. Onun varlık görüşü, sistematik ve formel yapısı bakımından sudûr teorisi iken

sistemin içi kelâmcıların cevher-araz teorisiyle işlenmiştir.

Varlıklar belirli bir silsile sonucu “bir”den çıkarlar (Tasavvuf Metafiziği, s. 23). Varlıkların birden çıkarak var oldukları mertebeye kadar ulaştıkları yol “nüzûl” diye isimlendirilir. Nüzûl gerçekte kelâmcıların yaratma dedikleri şeydir. Konevî bu anlamda yaratma, icat, ibdâ gibi terimleri kullandığı gibi sudûr, ismâr, intâc gibi felsefî yönü öne çıkan terimler ya da zuhûr, tecellî gibi tasavvufî yönü öne çıkan terimleri kullanır. Konevî’nin sudûr teorisinin nedenselliğini vesileciliğe çevirdiği yer onun dinamik Tanrı tasavvurunun dile getirildiği yerdir. Bu nedenselliğin aşılması Tanrı ile âlem arasındaki ilişkinin sürekliliği demektir. Diğer bir ifadeyle böyle zorunlu bir nedensellik olmadığı için Tanrı âlemi her an ve doğrudan yaratır. Burada ortaya çıkan kavram, İbnü’l-Arabî tarafından daha ayrıntılı biçimde işlenmiş olan “tecdîd-i halk” tabiridir. Tecdîd-i halk Tanrı’nın âlemi bir defada değil sürekli ve her an yeniden yaratmasıdır. Bu durumda âlem Tanrı’nın karşısında iki anda bâki kalmayan arazların toplamı olarak kalır. Bu yaklaşım Konevî’ye iki şeyi açıklama imkânı verir. Birincisi Tanrı’nın her an eşyayı yaratması, ikincisi, birinci yaklaşımın zorunlu bir sonucu olarak Tanrı’nın her an eşya ile birlikte olmasıdır. Bu düşünce, Konevî’den önce kelâmcıların filozoflara yönelttiği önemli eleştirilerden olan Tanrı’nın tikellerle

ilişkisi sorununun yeniden yorumlanmasıdır. Tanrı, âlem ve içindekilerle tümel bir şekilde ilişki kurduğu gibi (sudûr silsilesi) her bir şeyle tikel ve özel bir ilişki içindedir. Konevî bunu varlığın daireselliği olarak açıklar. Ona göre dinî hayat böyle bir Tanrı tasavvuruna dayanır. Konevî’nin Tanrı-âlem ilişkisinde ulaştığı ikinci sonuç, onun genel varlık teorisini betimleyebilecek en önemli kavram olarak Tanrı’nın eşya ile beraberliğini vurgular. Âlemle olan bu beraberlik âleme varlık vermektir.

İnsan ve Nefis Görüşü. Konevî’nin varlık görüşündeki en önemli unsurlardan biri sudûr teorisinden hareketle geliştirdiği nefis teorisidir. Konevî nefsin bilinmesinin Tanrı’nın bilinmesinin aracı ve yolu olduğunu düşünmüştür. Ancak buradaki esas mesele nefsin mahiyetini tesbittir. Konevî bu konudaki görüşlerini İbn Sînâ yorumcusu Nasîrüddîn-i Tûsî ile mektuplaşmalarında dile getirmiş, İbn Sînâ’nın nefis teorisi üzerinde birtakım değerlendirmeler yapmıştır (Sadreddin Konevî ve Nasreddin Tûsî

Arasında Yazışmalar, s. 78). Tasavvufun bütün dönemlerde felsefeye en yakın olduğu konu nefis ve buna dayanan ahlâk teorisidir. Bu husus Konevî'nin nefis tasavvurunda daha açık biçimde görülür. Ona göre nefis insanın hakikatine gönderme yapan bir isimdir. Bu bakımdan onu insanın hakikati veya ruhu yahut başka şekilde adlandırmak mümkündür. İnsanın hakikati Tanrı'nın bilgisinde ezelî bir hakikat ve sûret olarak bulunduğu halidir. Bu bulunma dışta var olma biçimlerinden kendini ayırt etmek için sübût terimiyle anlatılır. İlâhî ilimde mevcut olan şeye ise ayn ya da hakikat denilir. Konevî'ye göre bu ayn mahiyet ya da mâlûm-mâdûm diye isimlendirilen şeyle benzerlik taşır (Tasavvuf Metafiziği, s. 23). Bu durumda ilâhî ilimde sabit hakikat ya da sabit ayn nefsin hakikati olmaktadır. Aynı şey insanın dışındaki varlıklar için de geçerlidir. Bir şeyin hakikatinden söz etmek o şeyin Tanrı'nın bilgisinde bulunuşundan söz etmek iken bir şeyin hakikatini bilmek Tanrı'nın bilgisindeki haliyle onu bilmek demektir. Konevî, buradan hareketle eşyanın hakikatlerini öğrenme görevi yüklediği metafiziği ilm-i hakāik diye adlandırır. İnsan önce Tanrı'nın bilgisinde bir ayn olarak bulunmuştur. Bunu Konevî sübût şeyliği olarak isimlendirir (İlâhî Nefhalar, s. 24). Bu yönüyle insanın hakikati gayr-i mec'ûldür, yani yaratılmış değildir. Ardından sudûr sistemindeki akıllar ve felekler üzerinden bir yolculukla şehâdet âleminde ortaya çıkar. Bu süreçte mücerret bir haldeki nefis, uğradığı âlemlerden ve feleklerden kazandığı özelliklerle kesâfet kazanarak şehâdet mertebesine kadar iner. İnsanın hakikate ulaşması da kazandığı özelliklerden soyutlanarak nefsin indiği bu yolun çıkılmasıyla gerçekleşir. Bu süreç urûc diye adlandırılır. İbnü'l-Arabî bu süreci tahlil mi'racı şeklinde isimlendirir ki bu Konevî'nin düşüncesini de anlatan bir terimleştirmedir. Konevî tasavvufun kullandığı nefsi arındırma ile ilgili bütün yöntemleri, bu yoğunlaşma ve kirlenmeyi ortadan kaldırarak nefsi arındırmayı ve soyutlamayı hedefler. Böylece Konevî nefis teorisiyle gerçekte bilgi görüşünü temellendirir.

Sadreddin Konevî'nin düşüncesindeki merkezî kavram varlık, dolayısıyla Tanrı'dır. Buradan zorunlu olarak ulaştığı ikinci kavram insandır. Bunlardan hangisi öncelenirse öncelensin zorunlu biçimde diğerine ulaşılır. Çünkü insan olmadan varlığın anlamı olmayacağı gibi varlıktan ve Tanrı'dan söz etmek zorunlu olarak insandan söz etmek demektir. Konevî'nin düşünce dünyası tam anlamıyla bir insan ve Tanrı-varlık tasavvuruna dayanır. İnsan bu âlemde her şeyin esasıdır. Bu durum insanın, özellikle de bütün

dönemlerde insân-ı kâmilin yegâne örneği sayılan Hz. Muhammed'e duyulan saygı ve onun dindarlığın temelini oluşturmasında kendini gösterir. Konevî'de Hz. Peygamber, salt bir ahlâk modeli veya bir Tanrı elçisi değil bunun yanı sıra ontolojik bir ilke ve prensibe dönüşmüş, onun zaman üstü kişiliği ve hakikati, varlığın gayesi oluşu Konevî sonrasında sûfîlerin temel konusu haline gelmiştir. Konevî'ye göre Hz. Peygamber âlemin hem varlık hem bekā sebebidir.

Konevî varlık ve rahmet arasındaki bir ayniyeti esas alarak âlemde kötülüğü reddeder. Bu mesele daha önce İbn Sînâ tarafından dile getirilmişti. Bunun doğal bir yansıması âlemde var olan her şeyin Tanrı'nın bir inâyeti ve lutfuyla var olmasıdır. Böylece âleme ve var oluşa karşı iyimser bakış, Konevî'nin geleneksel tasavvufun önemli konularından zühde bakışından doğaya, âleme ve en geniş anlamıyla maddeye yönelik iyimser bakışında kendini gösterir. Bu iyimserlik, sûfîlerin dünyadan kaçma ve maddenin kötülüğü üzerinde odaklaşan çeşitli gnostik akımlardan ayrıştığı en önemli noktalardan biridir ve bu düşüncenin kuramcılarının başında Konevî gelir.

Etkileri. Konevî, İslâm düşüncesinde önemli etkileri olan bir sûfî düşünürdür. Bu etkinin en önemli göstergesi yeni dönemde tasavvufun İbnü'l-Arabî'yle birlikte Konevî'nin eser ve düşüncelerinin etrafında şekillenmiş olmasıdır. İbnü'l-Arabî sonrası tasavvufu ağırlıklı olarak bir şerh dönemidir ve bu dönemin bir şerh dönemi olması Konevî tarafından öngörülmüştür. Bu öngörü onun tarih analiziyle ortaya çıkar. Konevî'nin bu husustaki görüşleri İbnü'l-Arabî tarafından daha ayrıntılı biçimde dile getirilmişti. İbnü'l-Arabî'ye göre bu dönem mârifetin tekâmül aşamasına karşılık gelir. Tekâmül devrinden sonra belli bir gerilemenin olması beklenir. Nitekim Konevî de böyle düşünür ve gelecek hakkında bir karamsarlık taşır. Bu görüşlerinin bir kısmı Vaṣıyyetnâme'sinde geçer, bir kısmı Fâtiha Suresi Tefsiri'nde ve el-Fükûk'te zikredilir. Bu karamsarlığın sebepleri arasında Konevî'nin tanık olduğu Moğol istilâsı sayılabilir. Buna İslâm dünyasında yaşanan başka sorunlar da eklenebilir. Ancak bütün bunlar meselenin bir yönünü açıklayabilir. Esas sorun İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin dönemlerini yerleştirdikleri tarihsel bağlamdır. Gerek İbnü'l-Arabî gerekse Konevî kendi devirlerini mârifetlerin zirveye ulaştığı bir dönem olarak görmüş ve bunu kıyamet vaktinin yaklaşmasıyla ilişkilendirmiştir. İbnü'l-Arabî'nin hatm-i velâyet görüşü hatm-i nübüvvet

görüşüyle ilişkilendirilerek bu yaklaşımın tarihsel bir anlam taşıdığı da söylenebilir. Şu halde İbnü'l-Arabî'nin ve Konevî'nin teorisinde kemale ulaşma fikri zorunlu olarak sona yaklaşma düşüncesiyle alâkalıdır.

Nazarî tasavvufun tarihinde hiçbir mutasavvıf Konevî kadar etkili olmamıştır. Bunun tek istisnasının İbnü'l-Arabî olduğu söylenebilir. Ancak İbnü'l-Arabî'nin anlaşılmasında Konevî'nin yorumlarının rolü dikkate alındığında onun etkisinin Konevî vasıtasıyla gerçekleştiği ortaya çıkar. Konevî'nin İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinin anlaşılmasındaki etkisi Abdurrahman-ı Câmî tarafından şöyle dile getirilir: "Şeyh Sadreddin, Hz. Şeyh'in sohbet ve hizmetinde terbiye gördü. Şeyhin vahdet-i vücûda dair görüş ve sözlerini iyice anladı, akla ve şeriata uygun gelecek tarzda yorumladı. Onun bu konudaki araştırma ve yorumlarını görmeksizin vahdet-i vücûd meselesini gereği gibi anlamak mümkün değildir" (Lâmiî, s. 633). Konevî'nin etkisi, öncellikle nazarî tasavvufa özgü bir yazı dilinin ve üslûbunun gelişiminde kendini gösterir. Başta ilk Fuṣûṣü'l-ḥikem şârihi Müeyyidüddin Cendî; İbnü'l-Fârız şârihi Saîdüddin el-Fergānî; İbnü'l-Arabî ve İbnü'l-Fârız şârihi Dâvûd-i Kayserî, Abdürrezzâk el-Kâşânî; Sadreddin Konevî şârihi Molla

Fenârî, Kutbüddin İznikî, Kutbüddinzâde İznikî, Ahmed-i İlâhî, Abdullah-ı İlâhî, Bedreddin Simâvî, Atpazarî Osman Fazlı, Abdullah Bosnevî, İsmâil Hakkı Bursevî gibi birçok sûfînin eserlerindeki üslûp ve yaklaşım tarzı büyük ölçüde Konevî'ye dayanır. Bu dönemde varlık ve buna bağlı sorunlar tasavvuf kitaplarında önemli ölçüde yer tutmuş, klasik tasavvuf kitaplarında ele alınmayan pek çok mesele tasavvufla ilgili sayılmış, eski kitaplardaki pek çok konu ya önemini kaybetmiş veya bütünüyle göz ardı edilmiştir. Böylece felsefî bir üslûp taşıyan ve nazarî tasavvuf diye isimlendirilen bir tasavvuf anlayışı ortaya çıkmıştır. Konevî'nin bu alandaki tesiri, geniş talebe halkasının oluşturduğu gelenek ve eserleri üzerinde yazılan şerhler vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Konevî, bazı talebelerini başta İbnü'l-Arabî'nin Fuṣûṣü'l-ḥikem'i ve İbnü'l-Fârız'ın şiirleri olmak üzere çeşitli tasavvuf kitaplarını yorumlamaya yönlendirmiştir. Fergānî'nin İbnü'l-Fârız'ın bir kasidesi üzerinde yazdığı şerhin İbnü'l-Fârız'ı anlamada önemli etkisi olmuştur. Ancak bundan daha önemlisi İbnü'l-Arabî yorumlarında Sadreddin Konevî'nin dolaylı veya doğrudan tesiridir. Konevî'nin el-Fükûk'ü ve bizzat Konevî'nin yönlendirmesiyle yazılan ilk büyük Fuṣûṣ

şerhi olan Cendî şerhi İbnü'l-Arabî'nin anlaşılmasında büyük etki sahibi olmuştur.

Konevî'nin tasavvuf anlayışı çelişkilerden arınmış homojen bir yapının ortaya çıkması üzerinde odaklaşmıştır. Onun tasavvuf tarihine en önemli etkilerinden biri bu nokta sayılabilir. Bu yaklaşım aynı zamanda metafizik tasavvurun sonucudur. Böyle bir tasavvura dayanan bir ilmin zorunlu olarak bireysel farklılıklardan uzak, çelişkisiz bir yapı arzetmesi gerekir. Konevî bunu savunmuş ve kendisinden önceki tasavvuf düşüncesini bu doğrultuda yorumlamıştır. Bu bakımdan Konevî'nin tasavvufî eserlerden aktardığı cümleleri yorumladığı bağlam, onun bu çelişkisiz ve homojen tasavvuf anlayışını ortaya koyması bakımından son derece önemlidir. Bu anlayışın temel sonucu ise güçlü bir doktrinin ortaya çıkmasıydı. Çünkü dönem, mekân ve kabiliyet farklarını göz ardı ederek bütün sûfîlerin ortak olduğu bir tasavvuf anlayışı tasavvufî yöntemin doğruluğunun en güçlü kanıtıydı. Bunu sağladıktan sonra Konevî, felsefe ve kelâmdan tevarüs ettiği birtakım düşünce ve kavramlarla kendi düşüncesini daha tutarlı hale getirmeye çalışmış, böylece yeni dönem tasavvufu sistematik ve nazarî bir boyut kazanmıştır. Bu yaklaşım aynı zamanda tasavvufa "tedrîs edilebilir" bir hüviyet kazandırmıştır ve şerh dönemi de bu kapsamda anlamlı hale gelmiştir.

Eserleri. 1. Miftâḥu'l-ġayb* ve'l-cemʿ ve tafṣîlühû. Konevî'nin temel kitabı olup Fuṣûṣü'l-ḥikem ile birlikte yeni dönem tasavvufunun etrafında şekillendiği ana metindir. Üzerine birçok şerh yazılmış, Muhammed Hâcevî tarafından Molla Fenârî'nin şerhiyle birlikte tahkikli olarak yayımlanmış (Tahran 1374 hş.), Ekrem Demirli tarafından Tasavvuf Metafiziği adıyla tercüme edilmiştir (İstanbul 2002). 2. İʿcâzü'l-beyân fî tefsîri Ümmi'l-Ḳurʾân. Fâtiha sûresinin geniş bir tefsiri olan eser, diğer kitaplarında ortaya koyduğu bütün görüşleri içermesi bakımından Sadreddin Konevî'nin eserleri için bir "mısdak" sayılabilir. Kitabın hacimli girişinde Konevî, başka kitaplarında kısmen görülen felsefe eleştirisine ve bu eleştiriden hareketle dile getirdiği bilgi teorisinin en önemli unsurlarına yer verir. Bu vesileyle sûfîlerin hakikate ulaşma yöntemini ve bilgi görüşlerini ayrıntılı biçimde ele alır. Ardından Fâtiha sûresini çeşitli derecelerde yorumlar. Her âyetin zâhiri, bâtını, haddi ve matlaı olduğunu ifade eden hadisten yola çıkan Konevî'ye göre bunların her biri bir varlık derecesine tekabül

etmektedir. Bir âyetin zâhirinden söz etmek duyular âleminden söz etmek demektir; bâtını misal âlemine, haddi ruhlar mertebesine tekabül eder. Matlaı ise onun a‘yân-ı sâbite mertebesinden söz etmektir. Konevî eserde harfler üzerinde önemle durur. Ona göre harfler, a‘yân-ı sâbiteye (eşyanın ilâhî ilimdeki hakikatleri) tekabül eder. Sûrede geçen Allah'ın isimleri ve bu isimlerin insan ve âlemle ilişkilerini ayrıntılı biçimde ele alan Konevî ilâhî isimler teorisini geniş şekilde bu kitapta işlemiş, çeşitli vesilelerle kıyamet alâmetleri, mehdînin gelişi gibi konulara atıflar yapmıştır. Geleneksel anlamıyla bir tasavvufî tefsirin sınırlarını aşacak şekilde Tanrı-âlem ilişkilerinin yorumlandığı eseri Abdülkādir Ahmed Atâ tahkikli olarak yayımlamış (Kahire 1970), Ekrem Demirli Fâtiha Suresi Tefsiri adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 2002). 3. Şerḥu esmâʾillâhi'l-ḥüsnâ. Konevî, “Allah'ın doksan dokuz ismi vardır, bunları öğrenen cennete girer” diye bilinen bir hadisten hareketle böyle bir kitap yazmaya niyetlendiğini söyler. İlâhî isimler konusu Konevî'nin tasavvuf anlayışının odağındaki konudur. Konevî'ye göre Allah'ın âlemle ilişkisinden söz etmek O'nun isimlerinden söz etmek demektir. İlâhî isimler âlemin varlık ilkesidir. İnsanın ahlâken yetkinleşmesi ve hakikate ulaşması Allah'ın isimleriyle ahlâklanmasıyla mümkündür. Bu sebeple esmâ-i hüsnâ şârihliği tasavvufun en önemli ilgi alanlarından biri olmuştur. Konevî'nin eserinin bu literatürde önemli bir yeri vardır. Kitap Ekrem Demirli tarafından Esma-i Hüsna Şerhi adıyla tercüme edilmiştir (İstanbul 2002). 4. el-Fükûk fî esrâri müstenidâti ḥikemi'l-Fuṣûṣ. Teknik anlamıyla bir şerhten ziyade belirli konulardaki açıklamalardan oluşan eserin Fuṣûṣü'l-ḥikem şerhi geleneğinde önemli bir etkisi olmuştur. Müeyyidüddin Cendî, Dâvûd-i Kayserî, Abdürrezzâk el-Kâşânî,

Abdurrahman-ı Câmî gibi birçok Fuṣûṣ şârihi Konevî'nin kitabına atıf yapmış ve onun görüşlerinden delil getirmiştir. Muhammed Hâcevî tarafından Farsça tercümesiyle birlikte tahkikli olarak neşredilen eseri (Tahran 1413 hş.) Ekrem Demirli Fusûsu'l-Hikem'in Sırları adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 2002). 5. Şerḥu erbaʿîne ḥadîs̱. Konevî'nin hadis şerhi yöntemini gösteren eser yirmi dokuz hadisin şerhini içerir. Konevî'nin hadis anlayışı Hz. Peygamber'e “cevâmiu'l-kelim” özelliği verildiği ilkesinden hareket eder ve hakîkat-i Muhammediyye düşüncesinin bir yorumu şeklinde ortaya çıkar. Ona göre Hz. Muhammed hakikat itibariyle ilk var olan hakikat, buna karşılık tarihî zuhur bakımından son var

olan peygamberdir. Hakîkat-i Muhammediyye, tıpkı bir çekirdeğin bütün unsurlarıyla ağacı kendinde içermesi gibi kendisinden sonra gelen bütün peygamberlerin bilgilerini içerir. Peygamberin sözlerinin vecizliği bu özelliğinden kaynaklanır. Eser Hasan Kâmil Yılmaz tarafından tahkikli olarak yayımlanmış (Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi, İstanbul 1990) ve Ekrem Demirli tarafından Kırk Hadis Şerhi adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 2002). 6. en-Nefeḥâtü'l-ilâhiyye. Konevî, tasavvuf edebiyatında "vâridât" diye bilinen tarzın en önemli örneklerinden biri olan bu kitabında belirli konulardaki tecrübelerini, düşüncelerini akıcı bir üslûpla dile getirir. Ayrıca eser onun İbnü'l-Arabî ile ilişkileri başta olmak üzere kendi hayatı hakkında en fazla bilgi verdiği kitabıdır. Eserin bir bölümü Konevî'nin mektuplarından oluşur. Farklı dönemlerde yazılan bu mektuplar Konevî'nin biyografisiyle ilgili birtakım ipuçları taşır. Kitabı Muhammed Hâcevî Farsça çevirisiyle birlikte tahkikli olarak yayımlamış (Tahran 1996), Ekrem Demirli İlâhî Nefhalar adıyla tercüme etmiştir (İstanbul 2002). 7. en-Nuṣûṣ fî taḥḳīḳi'ṭ-ṭavri'l-maḫṣûṣ. Sadreddin Konevî, yirmi iki kısa bölümden oluşan bu eserinde diğer kitaplarında ayrıntılı biçimde açıkladığı görüşleri veciz bir üslûpla anlatmıştır. Eser üzerine yazılan şerhlerin en önemlileri Pîr Muhammed b. Kutbüddin Hûyî ve Nûreddinzâde Muslihuddin'in şerhleridir. en-Nuṣûṣ Seyyid Celâleddîn-i Âştiyânî tarafından tahkik ve açıklamalarla yayımlanmış (Tahran 1342 hş.), Ekrem Demirli tarafından Vahdet-i Vücûd ve Esasları adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 2002). 8. el-Mürâselât beyne Ṣadriddîn Ḳonevî ve Naṣîriddîn eṭ-Ṭûsî. Eserde Konevî özellikle İbn Sînâ felsefesi başta olmak üzere filozofların çeşitli meselelerdeki görüşlerine eleştiriler yöneltir ve buradan hareketle felsefenin ve aklın imkânlarını tartışır. G. Shubert tarafından müellifin Risâletü'l-mufaṣṣıḥa ve Risâletü'l-hâdiye adlı risâleleriyle birlikte neşredilen eseri (Beyrut 1995) Ekrem Demirli Sadreddin Konevî ve Nasreddin Tûsî Arasında Yazışmalar: el-Mürâselât adıyla tercüme etmiştir (İstanbul 2002). 9. Tebṣıratü'l-mübtedî ve teẕkiretü'l-müntehî. Mârifet ve velâyet konusunda sâliklere rehber olarak kaleme alınan bu risâle Farsça'dır. Ahmed Remzi Akyürek eseri tercüme etmiş, Ekrem Demirli bu tercümeyi Marifet Yolcusuna Kılavuz adıyla yayımlamıştır (İstanbul 2002). Kitabın sonunda Sadreddin Konevî'nin Mûsâ Sadrî veya Muhammed Emin Dede tarafından derlenen Regāyibü'l-menâkıb adlı menâkıbnâmesi yer almaktadır. Mikâil Bayram, Tebṣıratü'l-mübtedî'nin Ahî Evran'a ait olduğunu belirterek Ahi Evren: Tasavvufî

Düşünce’nin Esasları adlı kitabında (Ankara 1995) yayımlamıştır (Sadreddin Konevî’nin diğer eserleri ve yazma nüshaları için bk. Ergin, II [1957], s. 63-90).

## BİBLİYOGRAFYA

Sadreddin Konevî, Tasavvuf Metafiziği: Miftâhu gaybi’l-cem ve’l-vücûd (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2002, s. 9, 14, 21, 23; a.mlf., Vahdet-i Vücûd ve Esasları: en-Nusûs fî tahkîki tavri’l-mahsûs (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2002, s. 9; a.mlf., Sadreddin Konevî ve Nasreddin Tûsî Arasında Yazışmalar: el-Mürâselât (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2002, s. 71, 78; a.mlf., İlâhî Nefhalar: en-Nefhatü’l-ilâhiyye (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2002, s. 24; a.mlf., Fâtiha Suresi Tefsiri: İ‘câzü’l-beyân fî te’vîli’l-ümmi’l-Kur’ân (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2002, s. 52; a.mlf., Kırk Hadis Şerhi (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2002, s. 56; İbn Sînâ, Kitâbü’ş-Şifâ: Metafizik (trc. Ekrem Demirli - Ömer Türker), İstanbul 2004, s. 10; Muhyiddin İbnü’l-Arabî, Fütûhât-ı Mekkiyye (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2006, IV, 546; Cendî, Şerḥu Fuṣûṣi’l-ḥikem (nşr. Seyyid Celâleddin Âştiyânî), Meşhed 1361 hş., s. 9, 107; Ahmed Eflâkî, Âriflerin Menkıbeleri (trc. Tahsin Yazıcı), İstanbul 1964, I, 92, 145, 270, 296-297, 344, 381-382; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 632-634; Mûsâ es-Sadrî, Regâyibü’l-menâkıb: Sadreddin Konevî’nin Menkıbeleri (haz. M. Emin Agar), İstanbul 2002, tür.yer.; Nihat Keklik, Sadreddin Konevî’nin Felsefesinde Allah-Kâinat ve İnsan, İstanbul 1967; Ahmet Şeref Ceren, Sadreddin Konevî, Konya 1995; Claude Addas, İbn Arabî: Kibrît-i Ahmer’in Peşinde (trc. Atila Ataman), İstanbul 2003, s. 31, 236; Ekrem Demirli, Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık, İstanbul 2003; a.mlf., “Sadreddin Konevî’nin Tanrı Anlayışı”, Sadreddin Konevî Sempozyumu 27 Kasım 2004: Bildiriler (haz. Mehmet Birkul), Konya 2005, s. 48-73; Osman Ergin, “Sadreddīn al-Qunawi ve Eserleri”, ŞM, II (1957), s. 63-90; W. C. Chittick, “Ṣadr al-Dīn al-Ḳūnawī”, EI² (İng.), VIII, 754.

Ekrem Demirli

# SADREDDÎN-i ŞÎRÂZÎ

(bk. MOLLA SADRÂ).

# SADREDDİNZÂDE MEHMED EMİN

(bk. ŞİRVÂNÎ, Sadreddinzâde).

# SADREDDİNZÂDE SÂDIK MEHMED EFENDİ

(bk. SÂDIK MEHMED EFENDİ, Sadreddinzâde).

# SADREYN

(صدرين)

Osmanlı ilmiye teşkilâtında Anadolu ve Rumeli kazaskerlerini ve makamını belirten terim

(bk. KAZASKER).

# SADRÜŞŞEHÎD

(الصدر الشهيد)

Ebû Hafs (Ebû Muhammed) Hüsâmüddîn es-Sadrü'ş-şehîd Ömer b. Abdilazîz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî (ö. 536/1141)

Hanefî fakihi.

Buhara'da V-VII. (XI-XIII.) yüzyıllarda "Sadr" unvanıyla hüküm süren ve Hanefî fukahasının önde gelen temsilcileri olan Burhan ailesine mensuptur. Ömer b. Abdülazîz'in soyundan geldiği rivayet edilen aile, fertleri Burhânüddin, Burhânü'l-eimme, Burhânü'l-mille ve'd-dîn lakaplarını aldığı için bu adla anılmıştır. Ortaçağ'da Türkistan'ın en önemli ilim ve kültür merkezlerinden biri olan Buhara'da yönetimi elinde tutan nüfuzlu ailelerden Burhan ailesi, mensuplarının ilim alanındaki otoriteleri yanında sahip olduğu servet sayesinde ekonomik açıdan da güçlüydü. Ailenin ilk reisi Burhâneddin el-Kebîr, es-Sadrü'l-ecel ve es-Sadrü'l-kebîr lakaplarıyla anılan Burhâneddin Abdülazîz b. Ömer b. Mâze daha önce Merv'de oturmaktayken Selçuklu Sultanı Sencer tarafından Merv alındığında Buhara'ya "sadr" tayin edilmiş ve kız kardeşiyle de evlendirilmişti. Önemli bir Hanefî âlimi olan Abdülazîz b. Ömer XII. yüzyılın ilk çeyreğinde vefat etmiş olmalıdır. Abdülazîz'in yerine geçen oğlu Hüsâmeddin Ömer, Sultan Sencer'in Karahıtaylar'a yenildiği Katvân Savaşı'nda şehid düştüğü için "es-Sadrü'ş-şehîd" (el-Hüsâmü'ş-şehîd),

ayrıca büyük dedesine nisbetle İbn Mâze lakabıyla anılmıştır.

Sadrüşşehîd Hüsâmeddin 483 (1090) yılında doğdu. Kardeşiyle birlikte babasından özel ders alarak yetişti. Kaynaklarda Ali b. Muhammed b. Hizâm, Ebû Sa'd İbnü't-Tuyûrî ve Ebû Tâlib b. Yûsuf gibi hocalarının adları zikredilmektedir. Daha babasının sağlığında adı duyuldu ve tanınmış âlimlerle tartışmalara girerek başarı sağladı. Özellikle fıkıh ve münazara alanında üstün olduğu, devrin hükümdarlarının kendisine saygı gösterip tavsiyelerine göre hareket ettikleri rivayet edilmektedir. Yetiştirdiği birçok

talebe arasında kardeşinin oğlu Burhâneddin Mahmûd b. Ahmed el-Buhârî, bunun oğlu Sadrülislâm Tâhir b. Mahmûd, el-Ensâb müellifi Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem‘ânî, Radıyyüddin es-Serahsî, el-Hidâye müellifi Burhâneddin el-Mergīnânî gibi tanınmış âlimler vardır.

Sadrüşşehîd, Katvân savaşında (5 Safer 536 / 9 Eylül 1141) diğer birçok âlimle birlikte şehid oldu. Bu sırada öldürülen âlim sayısının 10-12.000 civarında olduğu söylenmekte, Sadrüşşehîd'in savaş sırasında veya esir alınıp savaş sonrasında öldürüldüğüne dair farklı rivayetler bulunmakta, ayrıca naaşının bir yıl sonra Buhara'ya nakledilip orada defnedildiği belirtilmektedir. Bu tarihten sonra Burhan ailesi Karahıtaylar'a tâbi olmakla birlikte dinî ve siyasî güçlerini korudular; onların otoritesinden faydalanan Karahıtaylar da Sadrüşşehîd'in ardından yerine kardeşi Sadrüssaîd Tâcülislâm (Tâceddin) Ahmed b. Abdülazîz'i getirerek dinî otoritesini onayladılar. İsnevî'nin Sadrüşşehîd'i Şâfiî ulemâsının biyografisine dair eserine alması Şâfiî mezhebinden yaptığı bir nakil sebebiyle olmalıdır.

Eserleri. 1. Şerḥu Edebi'l-ḳāḍî. Hassâf'ın muhâkeme hukukuna dair eserinin şerhi olup iki neşri yapılmıştır (nşr. Muhyî Hilâl Serhân, I-IV, Bağdad 1397/1977; nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî - Ebû Bekir Muhammed el-Hâşimî, Beyrut 1414/1994). 2. Şerḥu Kitâbi'n-Nafaḳāt. Yine Hassâf'a ait eserin şerhi olup Ruhi Özcan ("Hüsâmu Şehîd'in Şerhiyle İmam el-Hassâf'ın en-Nafakāt Kitabı", Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi: Prof. M. Tayyib Okiç Armağanı, Ankara 1978, s. 171-224) ve Ebü'l-Vefâ el-Efgānî (Beyrut 1404/1984) tarafından yayımlanmıştır. 3. el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr. Bazı yazma nüshalarında da geçtiği üzere, muhtemelen Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin aynı adlı eserinden ayırt edilmesi için Câmiʿu'ṣ-Ṣadri'ş-şehîd diye de anılan kitabın çok sayıda nüshası bugüne ulaşmıştır (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 1099; Şehid Ali Paşa, nr. 728; Lâleli, nr. 1141; Mahmud Paşa, nr. 177; Damad İbrâhim Paşa, nr. 501; Kadızâde Mehmed, nr. 126, 127; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 342). Eseri Ömer b. Abdülkerîm el-Versekî, Ahmed b. Mansûr el-İsbicâbî ve Alâeddin es-Semerkandî gibi âlimler şerhetmiştir. 4. Şerḥu'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaġīr. Şeybânî'nin Hanefî fıkhının ilk kaynaklarından olan meşhur eserinin önemli şerhlerindendir (Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 196; Ayasofya, nr. 1093, 1094, 1358; Fâtih, nr. 1544-1549; Lâleli, nr. 850). Lâleli nüshasının mukaddimesinden müellifin yazdığı kısa şerhi daha sonra

genişlettiği, dolayısıyla eserin iki versiyonu bulunduğu anlaşılmaktadır. 5. Şerḥu'l-Câmiʿi'l-kebîr. Şeybânî'nin yine Hanefî fıkhının ilk kaynaklarından olan eserinin önemli şerhlerindendir (yazma nüshaları için bk. Şerḥu Edebi'l-ḳāḍî, neşredenin girişi, I, 46). 6. ʿUmdetü'l-müftî ve'l-müsteftî. Klasik fıkıh sistematiğine göre düzenlenmiş bir fetva kitabı olup ʿUmdetü'l-fetâvâ diye de anılır (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 933; Damad İbrâhim Paşa, nr. 696; Esad Efendi, nr. 1108; Fâtih, nr. 2345, 2346). 7. el-Fetâva'ṣ-ṣuġrâ (Süleymaniye Ktp., Yeni Harfler, nr. 340, 639). 8. el-Fetâva'l-kübrâ (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2410, 2411; Lâleli, nr. 1274; Serez, nr. 1145; Yeni Harfler, nr. 657-659). Daha önce kaleme alınan bazı fetva kitaplarının bir araya getirilmesiyle telif edilmiştir. Cemâleddin el-Konevî bu kitabı Münteḫab mine'l-Fetâva'l-kübrâ adıyla bazı ilâveler yaparak ihtisar etmiştir (Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp., nr. 554). 9. el-Vâḳıʿât (Vâḳıʿâtü'l-Ḥüsâmî). Müellifin bir önceki eserden seçmelere daha sonra yaptığı ilâvelerle telif ettiği bu kitap da önceki iki eser gibi Necmeddin Yûsuf b. Ahmed el-Hâsî ve müellifin yeğeni Burhâneddin el-Buhârî tarafından yeniden tertip edilmiştir. el-Ecnâs diye de anılan eser çok rağbet görmüştür (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2490-2492; Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 573; Cârullah Efendi, nr. 918; Şehid Ali Paşa, nr. 1086, 1087; Molla Çelebi, nr. 98, 99). 10. Uṣûlü'l-fıḳh (Brockelmann, GAL, I, 462; Suppl., I, 640; eserlerinin yazma nüshaları ve kendisine nisbet edilen diğer kitaplar için bk. Şerḥu Edebi'l-ḳāḍî, neşredenin girişi, I, 40-56). Sadrüşşehîd'in Kitâbü't-Terâvîḥ, Kitâbü't-Tezkiye, Kitâbü Mesâʾili'ş-şüyûʿ, Kitâbü'l-Ḥîṭân, Kitâbü Ṭabḫi'l-ʿaṣîr ve Zelletü'l-ḳārî adlı risâleleri çeşitli mecmualar içinde bulunmakta (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1060; Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 1160; Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2088; Esad Efendi, nr. 3541), ayrıca el-Mebsûṭ adlı bir eseri olduğu kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Sadrüşşehîd, Şerḥu Edebi'l-ḳāḍî (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bağdad 1397/1977, neşredenin girişi, I, 25-56; Safedî, el-Vâfî bi'l-Vefeyât (nşr. İhsan Abbas - Şükrî Faysal), Wiesbaden 1401-1402/1981-82, XXII, 510; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 434-435; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, II, 649-650; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, V, 268-269; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim fî ṭabaḳāti'l-Ḥanefiyye, Bağdad 1962, s. 46; Taşköprizâde,

Miftâḥu's-saʿâde, II, 277; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 46; II, 1169, 1224, 1228, 1998; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 149; Brockelmann, GAL, I, 461-462; Suppl., I, 639-640; R. Sellheim, Materialien zur Arabischen Literaturgeschichte, Stuttgart 1987, II, 19-20; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 46; O. Pritsak, "Āl-i Burhān", Isl., XXX/1 (1952), s. 81-96; C. E. Bosworth, "Āl-e Borhān", EIr., I, 753-754; "Âl-i Burhân", DMBİ, I, 606-608; Ali Öngül, "Burhan Ailesi", DİA, VI, 432-433.

Ahmet Özel

# SADRÜŞŞERÎA

(صدر الشريعة)

Sadrüşşerîa es-Sânî Ubeydullāh b. Mes‘ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa elEvvel Ubeydillāh b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî (ö. 747/1346)

Hanefî fakihi ve kelâm âlimi.

Buhara'da pek çok âlim yetiştiren bir aileye mensuptur. Bazı modern çalışmalarda muhtemelen yaşadığı coğrafya dikkate alınarak Türk asıllı olduğu ifade edilmişse de kaynaklarda verilen nesep silsilesi soyunun sahâbeden Ubâde b. Sâmit el-Ensârî'ye dayandığını göstermekte ve bu sebeple Ubâdî, bu sahâbînin torunu Mahbûb b. Velîd'den dolayı Mahbûbî nisbeleriyle anılmaktadır. Hâce Muhammed Pârsâ da soyunun baba tarafından Mahbûb'a, anne tarafından Hz. Ömer'e dayandığını belirtir ve annesinin babasının büyük bir ulemâ ailesinden geldiğini gösteren şeceresini nakleder (ed-Dirʿiyye, V/18-19 [2002], s. 148). Büyük dedelerinden Cemâleddin Ubeydullah b. İbrâhim el-Mahbûbî (ö. 630/1233), Ebû Hanîfe es-Sânî diye tanınan ve döneminde Hanefîler'in lideri konumunda olan bir âlimdi. Cemâleddin el-Mahbûbî'nin oğlu Şemseddin Ahmed bir eserinde Hanefî âlimi Şemsüleimme el-Halvânî'yi "dedem" diye anmaktaysa da (Kitâbü'l-Furûḳ, vr. 75a) Mahbûbî ailesinin nesep silsilesiyle Halvânî'nin nesep silsilesi örtüşmemektedir. Sadrüşşerîa'nın hem baba hem anne tarafından dedelerinin babası da Sadrüşşerîa diye tanındığı için büyük dedesinin lakabına "Ekber" ve "Evvel", kendisininkine "Asgar" ve "Sânî" sıfatları eklenmiştir.

Sadrüşşerîa'nın dedesi ve Cemâleddin el-Mahbûbî'ye kadar olan nesep silsilesiyle ilgili olarak hem klasik kaynaklarda hem modern çalışmalarda birçok karışıklık göze çarpmaktadır. Sadrüşşerîa, Şerḥu'l-Viḳāye ve en-Nuḳāye adlı eserlerinde dedesine kadar nesebini verirken baba tarafından dedesini Tâcüşşerîa şeklinde zikrettikten sonra (ayrıca bk. Taʿdîlü'l-ʿulûm, vr. 1b; et-Tavżîḥ, I, 19) dedesine ait olduğunu belirttiği, kendisinin şerh ve ihtisar ettiği Viḳāyetü'r-rivâye'nin müellifini Burhânüşşerîa Mahmûd b.

Sadrüşşerîa diye kaydetmiştir. Bu bilgiden Burhânüşşerîa'nın anne tarafından dedesi olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Fasîh-i Hâfî, Kuhistânî, Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, Temîmî ve Kadızâde gibi müellifler bunu açıkça belirtmekte ve Tâcüşşerîa'nın isminin Ömer, Burhânüşşerîa'nın isminin Mahmûd olduğunu ifade ederek her ikisinin de babasını Sadrüşşerîa (elEvvel) olarak vermektedir (Mücmel-i Faṣîḥî, III, 17, 42, 73; Câmiʿu'r-rumûz, I, 9-10; Ketâʾib, vr. 213a, 257a-b; Ṭabaḳātü's-seniyye, IV, 429). Şerḥu'l-Viḳāye yazmalarından birinin sonunda yer alan "Nesebnâme-i Sadrüşşerîa" da onun nesep silsilesini iki yönden Sadrüşşerîa elEvvel'e bu şekilde bağlamaktadır (İstanbul Müftülüğü Ktp., nr. 321, vr. 125a). Dedesi Nihâyetü'l-kifâye müellifi Ebû Abdullah Tâcüşşerîa da eserinin "Kitâbü'l-Eymân" bölümünün sonunda kendi adını Ebû Abdullah Ömer b. Sadrüşşerîa diye kaydetmektedir (vr. 244b). Dolayısıyla baba ve anne tarafından dedeleri kardeş olup Sadrüşşerîa elEvvel'in oğullarından Tâcüşşerîa Ömer'in oğlu ile diğer oğlu Burhânüşşerîa Mahmûd'un kızı birbiriyle evlenmiş ve bu evlilikten doğan Mesʻûd, Sadrüşşerîa es-Sânî'nin babası olmuştur. Ancak bunun farkında olmayan bazı müellifler iki şahsı aynı şahıs gibi göstermişlerdir. Nitekim Kemalpaşazâde, Viḳāye ve en-Nuḳāye'nin mukaddimelerinde bu farklılığa dikkat etmeksizin el-Iṣlâḥ ve'l-îżâḥ adlı eserinde Viḳāye müellifini sık sık Tâcüşşerîa diye anar. Kadızâde Ahmed Şemseddin, Kemalpaşazâde'nin bu yanlışını bir gaflet olarak niteleyip dedelerle ilgili yukarıda geçen açıklamayı yapar ve bazı kitaplarda bu şekilde kaydedilmesi bir yana bizzat eserin dîbâcesinden bunun anlaşılabileceğini söyler (Ḥâşiye, vr. 32a). Taşköprizâde de Viḳāye ile Nihâyetü'l-kifâye'yi aynı müellife ait göstererek ismini Mahmûd b. Ubeydullah b. Mahmûd el-Mahbûbî diye zikreder. Bir başka yerde ise Viḳāye'yi Tâcüşşerîa'ya ait gösterir ve onu kızı tarafından torunu Sadrüşşerîa'nın şerh ve ihtisar ettiğini belirtir (Miftâḥu's-saʿâde, II, 267, 282).

Sadrüşşerîa elEvvel'in ismi ve Cemâleddin el-Mahbûbî'ye kadar olan nesep silsilesinde yer alan kişiler hakkında da kaynaklarda çelişkili ifadeler yer almaktadır. Hâce Muhammed Pârsâ, bu zatın nesebini diğer kaynaklardan farklı olarak Ubeydullah b. Mahmûd b. Muhammed b. Muhammed b. İmâm Cemâleddin el-Mahbûbî şeklinde kaydeder (ed-Dirʿiyye, V/18-19 [2002], s. 145). Fasîh-i Hâfî, Kuhistânî, Kefevî, Temîmî gibi müellifler de Sadrüşşerîa elEvvel'in adını Ubeydullah b. Mahmûd şeklinde gösterir. Ancak Kuhistânî

ve Temîmî, Mahmûd'dan sonraki ismi Muhammed olarak verirken Kefevî silsilenin devamını Ahmed b. Ubeydullah b. İbrâhim el-Mahbûbî diye göstermekte ve bu zatın torunu Viḳāyetü'r-rivâye sahibi Burhânüşşerîa Mahmûd'un kendisinden fıkıh öğrendiğini belirtmektedir (Ketâʾib, vr. 213a, 233b, 257a. Kefevî Ahmed b. Ubeydullah'ın Telḳīḥu'l-ʿuḳūl ve teşḥîẕü'l-fuḥûl fî furûḳı'l-menḳūl veya Kitâbü'l-Furûḳ adıyla bilinen eserini de Kitâbü'l-Furûḳ adıyla Cemâleddin el-Mahbûbî'ye, Telḳīḥu'l-ʿuḳūl fi'l-furûḳ adıyla Şemseddin Ahmed'e nisbet eder, bk. a.g.e., vr. 213b, 233b). Pârsâ'nın verdiği nesep silsilesine göre Telḳīḥu'l-ʿuḳūl müellifi Ahmed b. Ubeydullah b. İbrâhim el-Mahbûbî aynı aileden olmakla birlikte Sadrüşşerîa'nın nesep silsilesinde doğrudan yer almamakta, Sadrüşşerîa'nın nesebi Cemâleddin el-Mahbûbî'nin diğer oğlu Muhammed'e dayanmaktadır. Bununla birlikte Kâtib Çelebi bir yerde Sadrüşşerîa elEvvel'in Telḳīḥu'l-ʿuḳūl sahibi Ahmed b. Ubeydullah el-Mahbûbî, bir başka yerde ise Burhânüşşerîa Mahmûd'un babası Ubeydullah olduğunu ifade etmektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 481; II, 2020; krş. Leknevî, s. 25).

Hayatı Moğol istilâsının hüküm sürdüğü bir döneme rastlayan Sadrüşşerîa'nın memleketi Buhara 671'de (1273) İlhanlılar tarafından işgal edilerek şehir ve halkı tamamen imha edildi ve bir müddet burada insan yaşamadı. Dedesi Tâcüşşerîa'nın Nihâyetü'l-kifâye'nin mukaddimesinde kısaca tasvir ettiği bu olaydan sonra 675 yılı başlarında (Haziran 1276; Fasîh-i Hâfî yanlışlıkla 673 yılı diyor) Sadrüşşerîa'nın anne ve baba tarafından dedeleri olan iki kardeş Tâcüşşerîa ve Burhânüşşerîa Moğol istilâsından kaçıp Kutluğhanlılar'ın hüküm sürdüğü Kirman'a sığındılar. Hükümdar Kutluğ Türkân'ın ihsan ve

iltifatına mazhar olup Kutbiyye Medresesi'ne müderris tayin edilen bu iki zat Kirman'da vefat etti (Fasîh-i Hâfî, II, 343-344). Muhtemelen Sadrüşşerîa da küçük yaşta onlarla birlikte buraya geldi. Her ne kadar kaynaklarda Kirman'da bulunduğuna dair bir kayıt yer almazsa da himayesinde yetiştiği ifade edilen anne tarafından dedesi Burhânüşşerîa'dan eserlerinde "hocam", 672-698 (1273-1299) yılları arasında Kirman'da ikamet eden ve kendisine yetiştiğini belirttiği Selâhaddin Hasan el-Bulgārî'yi de "şeyhimiz" diye anması onun çocukluk ve gençlik yıllarını burada geçirdiğini düşündürmektedir (Taʿdîlü'l-ʿulûm, vr. 130b, 138b). Kirman'a gelmeden önce üç yıl Buhara'da kalmış olan Bulgārî ile orada

görüşmüş olması muhtemelse de anne ve babasının -belki bu istilâ sırasında öldürülmüş olmaları dolayısıyla-Buhara'da medfun olmaları ve çocukluğundan itibaren dedesinin himayesinde büyüyerek ondan eğitim aldığı (Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, vr. 277a), hatta dedesinin Viḳāyetü'r-rivâye adlı eserini kendisinin ezberlemesi için telif ettiği göz önüne alındığında ilk ihtimal daha güçlü görünmektedir. Muhammed b. Mübârekşah el-Mantıkî'nin kendisinden Herat'ta öğrenim gördüğüne dair rivayetle İbn Battûta'nın 733 (1333) yılında Buhara'ya uğradığında Herat'tan yeni dönen Sadrüşşerîa ile buluştuğunu söylemesinden muhtemelen dedesinin vefatından sonra Herat'a geçtiği ve daha sonra memleketine yerleştiği, günümüze intikal eden eserlerinin ferâğ kayıtlarındaki bilgilerden hareketle ömrünün sonlarına kadar burada ders verip eser telif etmekle meşgul olduğu anlaşılmaktadır. Sadrüşşerîa, son eseri Şerḥu Taʿdîli'l-ʿulûm'u tamamladıktan yaklaşık iki buçuk ay sonra 747 Cemâziyelâhir ayı sonlarında (Ekim 1346 ortaları) Buhara'da vefat etti (Fasîh-i Hâfî, III, 73). Ali el-Kārî ölüm tarihini "680 (1281) küsur" olarak gösterirse de (Fetḥu bâbi'l-ʿinâye, I, 34) Leknevî bunun müstensih hatası olabileceğini belirtir. Kâtib Çelebi de Keşfü'ẓ-ẓunûn'da vefat tarihini muhtelif yerlerde 745 (1344), 747 ve 750 olarak vermiştir. Kefevî'nin belirttiğine göre Sadrüşşerîa, anne ve babası, çocukları ve ebeveyninin dedeleri Buhara'da Şer'âbâd Kabristanı'nda, baba tarafından dedesi Tâcüşşerîa ve anne tarafından dedesi Burhânüşşerîa Kirman'da vefat etmiş ve oraya defnedilmiştir (Ketâʾib, vr. 277a).

Sadrüşşerîa fıkıh usulü, fıkıh, kelâm, tefsir, hadis gibi ilimler yanında belâgat, felsefe, astronomi ve tabiat bilimlerinde geniş bilgi birikimine sahipti. Eserleri ve düşünceleriyle etkisini günümüze kadar sürdürmüş, kendisinden çağdaşları ve daha sonraki birçok âlim tarafından övgüyle söz edilmiştir. Teftâzânî kendisini eleştirmek üzere yazdığı et-Telvîḥ mukaddimesinde onun için "muhakkik imam, büyük müdekkik âlim, hidayet sancağı, dirâyet âlimi, akıl ve nakil terazisinin dili, fıkıh ve usul ilimlerinin dallarını ayrıştıran" sıfatlarını kullanır. Devletşah ise öğrencilerinden Şemseddin etTabesî'nin biyografisinde Sadrüşşerîa'dan "sultânü'l-ulemâ" diye söz eder; onu devrin ileri gelenlerinden ve büyük âlimlerinden, Buhara'nın önemli şahsiyetlerinden biri olarak anar (Teẕkire, s. 161-163).

Eserlerinde önceki bilgi birikimini nakletmekle yetinmeyip eleştirel bir üslûp kullanarak kendi görüşlerini öne çıkarmaya ve yeni bakış açısı getirdiği konuları belirtmeye ayrı bir önem veren Sadrüşşerîa bu yönüyle çağdaşlarının takdirini kazanmıştır (bu konuda bir örnek için bk. MUHAMMED b. MÜBÂREKŞAH). Sadrüşşerîa önceki âlimleri eleştirmekle kalmamış, çağdaşı bazı âlimlerle de uzun süren tartışmalara girmiştir. İmanın tasdikten ibaret olamayacağını, imanın geçerliliği için ayrıca teslimin şart olduğunu ileri sürüp bu görüşü kabul etmeyenleri tekfir eden ve kendisine uyanlarla Herat'ta bir iç karışıklığa yol açması sebebiyle 737 (1337) yılında öldürülen, Pîr-i Teslîm diye meşhur İmam Nizâmeddin Herevî ile yaptığı tartışma bunlardandır (Taʿdîlü'l-ʿulûm, vr. 141a; Teftâzânî, I, 411; Hândmîr, III, 384).

Hanefî-Mâtürîdî ekolünün önde gelen temsilcilerinden olan Sadrüşşerîa, kelâm ve usul konularındaki yeni yaklaşımlarını açıklayıp savunurken iktibas ve referanslara geniş yer veren geleneksel anlatım yerine mantık, felsefe ve kelâm ilimlerinin dilini öne çıkaran Fahreddin er-Râzî ekolünün yöntemini kullanmıştır. Kelâm tartışmalarında eleştirilerini özellikle felâsife ile Mu'tezilî ve Eş'arî düşünceye yöneltir; bu ekollerin isimlerini açıkça kullanırken kendi ekolünün önderlerini "meşâyihunâ, ulemâünâ, ashâbünâ" gibi ifadelerle anar. et-Tavżîḥ'te (I, 339) "şeyh imam" unvanıyla zikrettiği bir yer istisna edilirse Mâtürîdî'yi pek anmaz, fakat eserlerinde onun düşüncelerini müdafaa eder. et-Tavżîḥ'te hüsün-kubuh konusunda Mâtürîdî anlayışını dört mukaddime ile temellendirerek savunurken Eş'arî'yi ağır şekilde tenkit eder. Teftâzânî tarafından geniş biçimde ele alınıp eleştirilen bu orijinal bölüm üzerine müstakil bir literatür oluşmuştur. Yaklaşık bir asır sonra Fâtih Sultan Mehmed, kendi huzurunda bu iki düşünürün konuyla ilgili görüşlerinin ele alındığı ve Alâeddin Ali el-Arabî, Hatibzâde Muhyiddin Efendi, Hacıhasanzâde Efendi, Molla Lutfi, Molla Abdülkerim, Hasan b. Abdüssamed-i Samsunî, Kestelî gibi dönemin önde gelen âlimlerinin iştirak ettiği bir toplantı düzenlemiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 498-499).

Sadrüşşerîa aklî delillerin hakka ulaştırmada yetersiz kaldığını, vicdanın bu hususta aklî delillerden daha güçlü olduğunu savunur (Taʿdîlü'l-ʿulûm, vr. 130b); özellikle Allah'ın zâtı ve sıfatları, varlığın başlangıcı ve âhiret konularında salt akla güvenilemeyeceğini ifade eder; bu tür meseleleri

İslâmî esaslar çerçevesinde ele alan kelâm ilminin peygamberlerin tembihleri doğrultusunda bunlara aklî deliller göstermek suretiyle ortaya çıktığını vurgular (a.g.e., vr. 1b). Bu bakımdan Taʿdîlü'l-ʿulûm'un kelâm bölümünü, bütün kelâm konularına zımnen işaret ettiğini söylediği Fâtiha sûresinin tertibine göre yedi alt başlıkta ele alması ve bu ilmi bu sûreden çıkardığını ifade etmesi oldukça manidardır.

Tasavvufa ve mutasavvıflara karşı muhabbeti bulunduğu anlaşılan Sadrüşşerîa'nın Taʿdîlü'l-ʿulûm adlı eserinin kelâm bölümünün sonlarındaki tasavvufa dair kısım (makāmâtü'l-ârifîn) kendisinin bu alanın literatürüne ve kavramlarına derin vukufunu göstermektedir. Kelâbâzî'nin et-Taʿarruf, Necmeddîn-i Kübrâ'nın Fevâʾiḥu'l-cemâl ve Sühreverdî'nin ʿAvârifü'l-maʿârif'i temel kaynakları arasındadır. Ancak, "Sâlihleri (sûfîleri) severim, fakat onlardan değilim" diyerek sâlihlerden olmayı nasip etmesi için Allah'a dua eden Sadrüşşerîa bölümün sonunda burada anlattıklarını taliplere rehberlik için anlattığını ve kendisinin bunları yapmadığını söyler. Ayrıca Mevlânâ'nın hocası Şems-i Tebrîzî'den hırka giyen Sühreverdiyye tarikatının önde gelenlerinden Selâhaddin Hasan el-Bulgārî hakkında "şeyhimiz" ifadesini kullanarak hem onun hem müridlerinden bir arkadaşının birer keşfine yer verir ve şeyhin sürekli okuduğu bir duayı kaydeder (Taʿdîlü'l-ʿulûm, vr. 130b, 157b, 159a). M. Murad Remzî, bu kayıtlara dayanarak Sadrüşşerîa'nın Bulgārî'nin müridlerinden olduğu sonucuna ulaşır (Telfîḳu'l-aḫbâr, I, 329). Velînin nebîden üstün olamayacağını savunan Sadrüşşerîa vahdet-i vücûd (vücûd-i mutlak) anlayışını şiddetle reddeder ve bu anlayışı müdafaa için yazılmış bir risâleye

reddiye olarak müstakil bir risâle kaleme aldığını söyler (Taʿdîlü'l-ʿulûm, vr. 85a, 133a). Veliyyüddin Cârullah Efendi, bu açıklamanın kenarına düştüğü bir notta kendisinin görmediği bu eserin muhtevasını esas alarak Alâeddin Muhammed el-Buhârî'nin 834 (1431) yılında Kahire'de el-Fâḍıḥa (Fâḍıḥâtü'l-mülhidîn ve nâṣıḥatü'l-muvaḥḥidîn) adlı eserini telif ettiğini kaydederse de söz konusu eserde Sadrüşşerîa'dan söz edilmediği gibi eserin Dımaşk'ta yazıldığı açıkça belirtilmiştir.

Bazı tarihî kayıtlardan Sadrüşşerîa'nın şairlik yönünün de bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim aruzla ilgili bir eserinin başındaki takdim

yazısında “zübdetü’ş-şuarâ” unvanıyla anılmaktadır (Der Teṣârîf-i ʿİlel-i Müfrede ve Mürekkebe der ʿİlm-i ʿArûż, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 987, vr. 10a). Devletşah da onun şairlikte emsalsiz olduğunu söylerek Farsça bir kasidesinin altı beyitlik kısmı ile öğrencisi Tabesî’nin bu kasideye yazdığı nazîreyi, ayrıca kendisinin bir kıtasını kaydeder (Teẕkire, s. 161-163). Ancak Sadrüşşerîa’ya ait bir divan bilinmemektedir.

Sadrüşşerîa, özellikle Şerḥu’l-Viḳāye adlı kitabı ile et-Tenḳīḥ ve buna yazdığı et-Tavżîḥ adlı eserleri yanında Teftâzânî’nin bu şerh için kaleme aldığı et-Telvîḥ adlı hâşiye ile kendinden sonraki ilim çevreleri üzerinde daima etkili olmuş bir âlimdir. Bu eserler özellikle Osmanlı medreselerinde okutulan temel metinler haline gelmiş ve bir dönem Semâniye medreselerine müderris olacak âlimlerin imtihan edildiği metinler arasında yer almıştır. Osmanlı sultanlarından II. Bayezid’in Şerḥu’l-Viḳāye’ye özel bir ilgi gösterdiği ve devrin âlimlerinden Hatibzâde Muhyiddin Efendi’ye bir hâşiye yazmasını emrettiği, eserin yazımına başlanıldığı, ancak tamamlanamadığı bilinmektedir (Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 150). Bu eserlerin Osmanlı ilim hayatı üzerindeki derin etkileri gerek üzerlerine yazılan şerh ve hâşiyelerde, gerekse ihtiva ettikleri bazı konuların âlimler arasında tartışmalara sebep olmasında kendini göstermektedir. Bu eserler halen İslâm dünyasındaki pek çok yüksek öğretim kurumunda ders kitabı olarak okutulmaktadır. Öte yandan Ebû Tâhir Hâfızüddin Muhammed b. Muhammed et-Tâhirî, Şemseddin etTabesî ve Muhammed b. Mübârekşah el-Mantıkî gibi âlimlere hocalık yapan Sadrüşşerîa’nın öğrencileri aracılığı ile Osmanlı âlimlerinin yetişmesine katkı sağladığı bilinmektedir. Muhammed b. Mübârekşah el-Mantıkî, Mısır’da iken hem Osmanlı âlimlerinden Şeyh Bedreddin Simâvî ve Hacı Paşa’ya hem de Osmanlı ilim muhitinde derin etkileri bulunan Seyyid Şerîf el-Cürcânî’ye hocalık yapmıştır. Hâfızüddin et-Tâhirî de Muhammed Pârsâ’nın hocası olmuş, ondan da Osmanlı âlimlerinden Molla İlyâs b. Yahyâ Buhara’da öğrenim görmüştür.

Eserleri. 1. Tenḳīḥu’l-uṣûl*. Fahrülislâm el-Pezdevî’nin Kenzü’l-vüṣûl adlı eseri esas alınarak hazırlanan kitapta Fahreddin er-Râzî’nin el-Maḥṣûl’ü ile İbnü’l-Hâcib’in el-Muḫtaṣar’ındaki konuların özeti verilmiş ve bir bakıma Hanefî ve mütekellimîn metotları mezcedilmiştir. Müellif daha sonra bu eserini et-Tavżîḥ fî ḥalli ġavâmiżi’t-Tenḳīḥ adıyla şerhederek birçok konuda

kendi görüşlerini ortaya koymuştur. Kendisinden sonraki usul düşüncesini derinden etkileyen bu çalışma medreselerin temel kitapları arasında yer almış, üzerine birçok şerh, hâşiye ve ta'lik yazılmıştır. Bunların en meşhuru Sa'deddin et-Teftâzânî'nin et-Telvîḥ ilâ keşfi ḥaḳāʾiḳi't-Tenḳīḥ'idir. Tenḳīḥu'l-uṣûl müellifin şerhi ve Teftâzânî'nin hâşiyesiyle birlikte birçok defa basılmıştır (Kalküta 1245, 1278, 1309; Delhi 1267 [taşbaskı]; Leknev 1281, 1287; İstanbul 1282/1865, 1283, 1304, 1310; Kazan 1301/1883, 1311, 1902; Kahire 1327, 1377/1957; Beyrut 1980, 1996; nşr. Muhammed Adnân Dervîş, Beyrut 1419/1998; Kûittah [Quetta] 1398/1978, Ḥâşiyetü't-Tevşîḥ ile birlikte). 2. Şerḥu'l-Viḳāye (Leknev 1872-1873, 1883; Delhi 1888, 1889; Kazan 1318; Kahire 1318-1322/1900-1904, Abdülhakîm el-Efgānî'nin Keşfü'l-ḥaḳāʾiḳ şerḥu Kenzi'd-deḳāʾiḳ adlı eserinin kenarında; Karaçi 1407/1987, Keşfü'l-ḥaḳāʾiḳ şerḥu Kenzi'd-deḳāʾiḳ adlı eserin kenarında). Müellifin lakabıyla özdeşleşip Ṣadrü'ş-şerîʿa olarak da anılan bu eser, dedesi Burhânüşşerîa Mahmûd'un kendisi için kaleme aldığı ve Hanefî mezhebinde dört muteber fıkıh metninden biri kabul edilen Viḳāyetü'r-rivâye'nin en meşhur şerhidir. Sadrüşşerîa daha önce en-Nuḳāye adıyla ihtisar ettiği bu eseri oğlu Mahmûd'un isteği üzerine şerhetmeye başlamış, ancak onun vefatından sonra Safer 743'te (Temmuz 1342) tamamlayabilmiştir. Medreselerde okutulan temel eserlerden biri haline gelen şerh üzerine pek çok hâşiye, ta'lik ve risâle yazılmıştır. Başlıca hâşiyeleri arasında Hayâlî, Kara Sinan, Niksârî, Yâkub Paşa, Ahîzâde Yûsuf Efendi (Ẕaḫîretü'l-ʿuḳbâ fî şerḥi Ṣadri'ş-şerîʿati'l-ʿuẓmâ, Kalküta 1245; Leknev 1873, 1882, 1304; Kanpûr 1878), Fenârî Hasan Çelebi, Hüsâm Çelebi, Amasyalı Hatibzâde Muhyiddin Mehmed Karabâğî, Kutbüddin Merzifonî, Hâfız-ı Acem, Hafîd et-Teftâzânî (el-Hidâye li-îżâḥi mâ fî Şerḥi'l-Viḳāye), İsâmüddin el-İsferâyînî, Birgivî, Şeyhülislâm Kadızâde Ahmed Şemseddin, Hasan Kâfi Akhisârî, Kara Kemal el-Karamânî, Abdülhay el-Leknevî (ʿUmdetü'r-riʿâye fî ḥalli Şerḥi'l-Viḳāye, Leknev, ts.; Delhi 1916; Kûittah [Quetta] 1986; es-Siʿâye fî keşfi mâ fî Şerḥi'l-Viḳāye, Lahor 1976, 1987) ve Salâh Muhammed Ebü'l-Hâcc'ın (Müntehe'n-niḳāye ʿalâ Şerḥi'l-Viḳāye, Amman 2006) çalışmaları sayılabilir. 3. en-Nuḳāye muḫtaṣarü'l-Viḳāye (Kazan 1260, 1290, 1902; Petersburg 1895; Kalküta 1274, 1858; Leknev 1873, 1888, 1889; Kahire 1318; Beyrut 2005, Necmeddin Muhammed ed-Derekânî'nin İḫtiṣârü'r-rivâye adlı şerhiyle birlikte). Müellifin dedesi Burhânüşşerîa'nın Viḳāyetü'r-rivâye adlı eserinin ihtisarı olup Muḫtaṣarü'l-Viḳāye olarak da

tanınır. Aslından daha meşhur olan bu esere Celâleddin Mahmûd b. Ebû Bekir es-Semerkandî, Nizâmüddin el-Bircendî, Abdülvâcid b. Muhammed el-Kütahyevî es-Seyrâmî (el-İḫtiyârât), Takıyyüddin eş-Şümünnî (Kemâlü'd-dirâye fî şerḥi'n-Nuḳāye), Musannifek İbn Kutluboğa, Mahmûd b. İlyâs er-Rûmî, Abdurrahman b. Ebû Bekir b. Muhammed el-Aynî, Abdurrahman-ı Câmî, Mahmûd b. Ahmed el-Emşâtî el-Ayntâbî (el-Kifâye fî tavżîḥi'n-Nuḳāye), Ebü'l-Mekârim b. Abdullah b. Muhammed es-Sabbâgī, Kuhistânî (Câmiʿu'r-rumûz fî şerḥi'n-Nuḳāye, Kalküta 1858; İstanbul 1289, 1291/1874, 1299; Kazan 1880, 1890, 1902-1903; Leknev 1874, 1291, 1298), Ali el-Kārî (Fetḥu bâbi'l-ʿinâye bi-şerḥi'n-Nuḳāye, Kazan 1320, 1328; Delhi 1351; nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Halep 1967; nşr. Muhammed Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm, Beyrut 1418/1997) gibi âlimler şerh yazmıştır. Muhammed b. Hasan el-Kevâkibî tarafından el-Ferâʾidü's-seniyye adıyla nazma çekilen (İstanbul 1329) ve el-Fevâʾidü's-semiyye ismiyle şerhedilen eser Muhammed Salâh tarafından Kazan Türkçesi'ne çevrilerek Tercüme-i Muhtasarü'l-Vikāye adıyla ve Arap alfabesiyle basılmıştır (Kazan 1887). 4-5. Taʿdîlü'l-ʿulûm ve Şerḥu Taʿdîli'l-ʿulûm. Müellif önce mantık, kelâm ve astronomi ilimlerini kapsayan ansiklopedik bir metin yazmış, ardından bunu şerhetmiştir. Nüshalarının birinin sonundaki kayda göre (Murad Molla Ktp., nr. 1333, vr. 200b) metin 20 Safer 742'de (5 Ağustos 1341) Buhara'da tamamlanmıştır. Müstakil nüshası bilinmeyen metnin mevcut yazmaları müellifin en son eseri olan, 6 Rebîülâhir 747'de

(27 Temmuz 1346) Buhara'da bitirdiği şerhle birlikte günümüze kadar gelmiştir. Eser müellifin mantık, kelâm ve astronomi alanlarındaki mevcut anlayışlara eleştirilerini ve kişisel görüşlerini içerir. Sadrüşşerîa'nın, mukaddimede mantık ve kelâm ilimlerini ele alıp bu ilimlerde düzeltmeler yaptıktan sonra diğer aklî ve naklî ilimleri incelemeyi düşündüğünü belirtmesinden eserin tamamlanmamış olduğu anlaşılmaktadır. Taşköprizâde, Sadrüşşerîa'nın bu eserinde öncekilerin ve sonrakilerin halletmekten âciz kaldıkları birçok meseleyi açıkladığını, mantık bölümünde eski mantıkçıların açmaza düştüğü birçok kapalı konuyu açıklığa kavuşturduğunu söylerek mantık ilminde son noktaya ulaşmak isteyen kimselere bu bölümü okumalarını tavsiye eder (Miftâḥu's-saʿâde, I, 303; II, 182, 191). Müellif de eserinin girişinde mantık bölümünü benzer ifadelerle över. Astronomi bölümünde Batlamyus astronomisini ıslah

etmeyi hedefleyen XIII. yüzyıl revizyonist Merâga okulundan etkilendiği ve bu astronomi geleneğini yeniden gözden geçirdiği görülmektedir. Türkiye kütüphanelerinde kırktan fazla yazma nüshası tesbit edilen eserin nüshalarının bir kısmı bir veya iki bölüm içermektedir. Kâtib Çelebi'nin, eseri mantık ve kelâm bölümlerinden ibaret olmak üzere iki kısım olarak göstermesi (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 419) muhtemelen eksik bir nüshasını görmesinden kaynaklanmıştır (tam nüshalar: Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1350, Antalya-Tekelioğlu, nr. 798, Ayasofya, nr. 2198, Hamidiye, nr. 721, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1131; Murad Molla Ktp., nr. 1332, 1334; Râgıb Paşa Ktp., nr. 724, 725; eksik nüshalar: Murad Molla Ktp., nr. 1333 [mantık ve kelâm]; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2199 [kelâm ve astronomi], Damad İbrâhim Paşa, nr. 1150 [mantık ve astronomi], Süleymaniye, nr. 749, Lâleli, nr. 2166, Şehid Ali Paşa, nr. 1644 [kelâm], Carullah Efendi, nr. 1455, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1280 [astronomi]). Ahmed Sâlim Dellâl, metnin astronomiyle ilgili kısmının tenkitli neşrini İngilizce tercümesi ve metnin sonuna eklediği notlarla birlikte önce doktora tezi olarak hazırlamış, ardından yayımlamış (An Islamic Response to Greek Astronomy: Kitāb Taʿdīl Hayʾat al-Aflāk of Ṣadr al-Sharīʿah, Leiden 1995) ve ileride eserin şerhiyle birlikte tamamını neşretmeyi düşündüğünü belirtmiştir. Şeyhzâde Abdürrahim Efendi, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye mezhepleri arasında tartışmalı olan konuları ele aldığı Naẓmü'l-ferâʾid ve cemʿu'l-fevâʾid adlı eserinde (Kahire 1323/1905) Taʿdîlü'l-ʿulûm'dan büyük ölçüde faydalanmıştır. Mahmut Ay Taʿdîlü'l-ʿulûm'un kelâm bölümünü esas alarak Sadrüşşerîa'nın varlık anlayışı üzerine bir çalışma yapmıştır (bk. bibl.). 6. el-Vişâḥ fî żabṭi meʿâḳıdi'l-Miftâḥ (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4479; Kütahya Vahîd Paşa İl Halk Ktp., nr. 2804; Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., Konya İl Halk Ktp., nr. 4974). Sadrüşşerîa, Tenḳīḥu'l-uṣûl'de (et-Tavżîḥ, I, 219) Kitâbü'l-Vişâḥ adıyla atıfta bulunduğu bu eseri Sekkâkî'nin Miftâḥu'l-ʿulûm ve Fahreddin er-Râzî'nin Nihâyetü'l-îcâz adlı eserlerinde yer alan konuları özetleyip bunlara bazı ilâveler yapmak suretiyle meydana getirmiştir. Abdurrahman b. Ebû Bekir b. Muhammed el-Aynî esere Ḥallü'l-Vişâḥ fî żabṭi meʿâḳıdi'l-Miftâḥ adıyla bir şerh yazmıştır (Adana İl Halk Ktp., nr. 832; Princeton Üniversitesi Ktp., Garrett Collection, nr. 553). 7. Taʿlîḳāt ʿale'l-Miftâḥ (Ecvibetü iʿtirâżâtin ẕükiret fi't-Telḫîṣ ve'l-Îżâḥ ʿalâ ṣâḥibi'l-Miftâḥ, Süleymaniye Ktp., İzmir, nr. 805). Hatîb el-Kazvînî'nin Telḫîṣü'l-Miftâḥ ve el-Îżâḥ'ında Sekkâkî'ye yöneltiği itirazlara cevap olarak yazılan bu kitap

Rebîülevvel 745’te (Ağustos 1344) Buhara’da tamamlanmıştır. 8. Risâle fî ʿilmi’l-ʿarûż. Aruz bahirlerine dair beş beyitlik Arapça bir manzume olup kataloglarda Risâle fî uṣûli buḥûri’s-sittete ʿaşer, Ebyât fî es-mâʾi’l-buḥûr, Buḥûrü’l-uṣûl, Risâle der Uṣûl-i Buḥûr ve el-ʿArûż gibi adlarla anılmakta ve yazma nüshalarında genellikle anonim bir şerhiyle birlikte yer almaktadır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4795, vr. 374a, Beşir Ağa, nr. 656, Kılıç Ali Paşa, nr. 1031, Lâleli, nr. 706, 1007, Reşid Efendi, nr. 987, Şehid Ali Paşa, nr. 1007; Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., nr. 416, vr. 63a-65b; Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Ktp., nr. 1171, 1592, 2418, 5772). Bu manzumenin Hâfız Mahmûd el-Vârdârî tarafından yapılan Risâletü’t-taḳṭîʿ adlı bir şerhi daha vardır (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 1031, 39b-40a vr. sayfa kenarında). Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki (Reşid Efendi, nr. 987, vr. 6a) nüshanın devamında yer alan Fennü’l-erâcîf ve’l-ʿileli’l-müstaʿmele fî ʿilmi’l-ʿarûż adlı Farsça manzume de Sadrüşşerîa’ya ait olmalıdır. Yine aynı nüshada (vr. 10a-b) Sadrüşşerîa’ya nisbet edilen Der Teṣârîf-i ʿİlel-i Müfrede ve Mürekkebe der ʿİlm-i ʿArûż adlı on iki beyitlik Farsça bir başka manzume bulunmaktadır. 9. Risâletü teʾvîli ḳıṣṣati Yûsuf (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1980, vr. 94b-104a). Yûsuf kıssasının edebî ve tasavvufî bir üslûpla anlatıldığı Farsça bir metindir. Eserde bazısı Arapça olmak üzere birçok şiire yer verilmiştir. 10. Şerḥu’l-Fuṣûli’l-ḫamsîn. İbn Mu‘tî ez-Zevâvî’nin nahve dair eserinin şerhidir. Kâtib Çelebi, Sadrüşşerîa’nın bu şerhi oğlu Mahmûd için yazdığını belirtir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1270).

Başında yer alan el-Eḥâdîs̱ü’l-erbaʿûn li’l-imâmi’l-fâżıl ṣâḥibi’t-Tavżîḥ şerḥi’t-Tenḳīḥ (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2057) şeklindeki kayda istinaden Sadrüşşerîa’ya nisbet edildiği anlaşılan kırk hadis şerhi (Erbaʿûne hadîs̱en ve şerḥuhâ) ona ait olamaz (krş. Brockelmann, GAL, II, 214; Suppl., II, 301). Zira Sadrüşşerîa’nın üslûp ve eser telif tarzıyla uyuşmayan bu eserin içinde ayrıca İbn Hişâm en-Nahvî’nin 756’da (1355) yazdığı Muġni’l-lebîb’inden ve bu esere İbnü’d-Demâmînî (ö. 827/1424) tarafından yapılan şerhten iktibaslar bulunmaktadır (vr. 8b-9a). Kimliği tesbit edilemeyen müellif et-Tavżîḥu’l-muṣaḥḥaḥ ʿale’t-Tenḳîḥi’l-münaḳḳaḥ adlı eserine referans yapmaktadır (vr. 13b). Yine kataloglarda Erbaʿûne ḥadîs̱ ismiyle Sadrüşşerîa’ya izâfe edilen bir başka eser de (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 2672, vr. 9b-24b) mukaddimesinde verilen bilgilerden anlaşılacağı üzere Sadrüşşerîa

Burhânülislâm Mahmûd b. Muzaffer b. Mahmûd en-Nîsâbûrî'nin şürût ilmine dair el-Erbaʿûne'l-müsteṭâbe adlı eseridir ve Kefevî ile müteakip kaynakların eş-Şürûṭ ve'l-meḥâḍır adıyla Sadrüşşerîa'ya nisbet ettikleri eserle aynı olmalıdır. Brockelmann'ın (GAL, II, 214) el-Ḥavâşî ve'n-nikât ve'l-fevâʾidü'l-muḥarrerât ʿalâ Muḫtaṣari'l-meʿânî adıyla Sadrüşşerîa'ya nisbet ettiği eser (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 5998) Teftâzânî'nin Muḫtaṣarü'l-meʿânî'sinin hâşiyesi olup İbn Kāsım el-Abbâdî'ye aittir. Sadrüşşerîa'ya ayrıca Fî ʿİlmi'ṣ-ṣarf ve Fetâvâ Mâverâʾünnehr adlı eserler izâfe edilmektedir (GAL, II, 214; Suppl., II, 301). Bazı kaynaklarda ona el-Muḳaddemâtü'l-erbaʿa adlı bir eser nisbet edilmişse de bu müstakil bir kitap olmayıp et-Tavżîḥ'te yer alan ve üzerine birçok hâşiye yazılan kısımdan ibarettir. Ömer Aydın, Sadruşşerîa es-Sânî'ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri adıyla bir doktora tezi (1996, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), Süleyman Tuğral Sadruşşeria'da İyilik ve Kötülük Problemi (1995, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve Mehmet Erel Sadruşşerîa, Ubeydullah b. Mesʻûd Hayatı ve Fıkıh Usûlündeki Yeri (2001, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) isimleriyle birer yüksek lisans tezi hazırlamışlardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Şemseddin Ahmed b. Ubeydullah el-Mahbûbî, Kitâbü'l-Furûḳ, İstanbul Müftülüğü Ktp., nr. 207, vr. 1b, 75a; Ebû Abdullah Tâcüşşerîa Ömer b. Sadrüşşerîa, Nihâyetü'l-kifâye li-dirâyeti'l-Hidâye, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 826, vr. 1b, 140b, 244b, 259a, 285a; Sadrüşşerîa, Taʿdîlü'l-ʿulûm, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1350, vr. 1b, 69b, 85a, 98b, 130b, 133a, 138b, 141a, 157b, 159a; a.mlf., et-Tavżîḥ (nşr. M. Adnân Dervîş), Beyrut 1419/1998, I, 19, 219, 339; a.mlf., An Islamic Response to Greek Astronomy (ed. Ahmad S. Dallal), Leiden 1995; İbn Battûta, er-Riḥle (nşr. Abdülhâdî et-Tâzî), Rabat 1417/1997, III, 24; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXII, 345-346; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, II, 490; IV, 369, 404; Teftâzânî, et-Telvîḥ (nşr. M. Adnân Dervîş), Beyrut 1419/1998, I, 15, 25-26, 411; Fîrûzâbâdî, el-Mirḳātü'l-vefiyye fî ṭabaḳāti'l-Ḥanefiyye, Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 671, vr. 73b-74a; Muhammed Pârsâ, "Nesebü Ṣadri'ş-şerîʿa ʿUbeydillāh el-Maḥbûbî el-Enṣârî el-Buḫârî" (nşr. Yahyâ Mahmûd İbn Cüneyd), ed-Dirʿiyye, V/18-19, Riyad 1423/2002, s. 135-170; Fasîh-i Hâfî, Mücmel-i Faṣîḥî (nşr. Seyyid Mahmûd Horasânî), Meşhed 1340 hş., II, 343-344, 379-380; a.e. (nşr.

Mahmûd Ferruh), Meşhed 1339 hş., III, 17-18, 42, 52, 73; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim fî men ṣannefe mine'l-Ḥanefiyye (nşr. İbrâhim Sâlih), Beyrut 1412/1992, s. 29; Devletşah, Teẕkire, s. 161-163; Hândmîr, Ḥabîbü's-siyer, III, 367, 384; Kuhistânî, Câmiʿu'r-rumûz, İstanbul 1291, I, 9-10; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, I, 60-61, 214, 303; II, 182, 191-192, 267, 282; a.mlf., eş-Şeḳāʾiḳ, s. 104-105, 150, ayrıca bk. İndeks; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, Ketâʾibü aʿlâmi'l-aḫyâr, Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 690, vr. 213a-b, 233b, 257a-b, 276b-279a; Kadızâde Ahmed Şemseddin, Ḥâşiye ʿalâ şerḥi'l-Viḳāye, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 847, vr. 32a; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye, I, 376; IV, 416, 429-430; Kınalızâde Ali, Ṭabaḳātü'l-Ḥanefiyye (nşr. Süfyân b. Âiş b. Muhammed - Firâs b. Halîl Meş'al), Amman 1425/2003, s. 259-260, 266-267; Ali el-Kārî, Fetḥu bâbi'l-ʿinâye (nşr. M. Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm), Beyrut 1418/1997, I, 34; Atâî, Zeyl-i Şekāik, bk. İndeks; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 109, 419, 481, 496-499; II, 1047, 1257, 1270, 1971, 2011, 2020, 2022-2024; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 25, 108-112, 199, 207; M. M. er-Remzî, Telfîḳu'l-aḫbâr ve telḳīḥu'l-âs̱âr fî veḳāʾiʿi Ḳazân ve Bulġār ve mülûki't-Tatâr (nşr. İbrâhim Şemseddin), Beyrut 1423/2002, I, 329-330; M. Seyyid Bey, Usûl-i Fıkıh: Medhal, İstanbul 1335, s. 56-59; Serkîs, Muʿcem, II, 1199-1200; Brockelmann, GAL, II, 213-214; Suppl., II, 300-301; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 649-650, 787; II, 406; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VI, 246; Ahmad Dallal, "Sadr al-Shari'ah", Encyclopaedia of the History of Science, Technology and Medicine in Non-Western Cultures (ed. H. Selin), Dordrecht 1997, s. 874; Mahmut Ay, Sadruşşerî'a'da Varlık: Taʿdīlu'l-ʿulūm Temelinde Kelam-Fıkıh Karşılaşması, Ankara 2006; Hayrettin Yılmaz, "Ubeydullah bin Mes'ûd Sadruşşeria, Hayatı, Eserleri ve Ta'dîlu'l-kelâm Adlı Eserinin Muhtevası", TDA, XCV (1995), s. 204-217; Ömer Aydın, "Türk Kelâm Bilgini Sadru'ş-Şerîa es-Sânî", Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, sy. 3, Erzurum 1995, s. 181-196; a.mlf., "Sadr al-Shari'ah al-Thani: An Ignored Theologian (Mutakallim)", HI, XXIX/3 (2006), s. 15-20.

Şükrü Özen

# SADÛK

(الصدوق)

Râvinin genellikle güvenilir olduğunu ifade eden terim.

Sözlükte “doğru söylemek” anlamındaki sıdk kökünden türeyen ve “son derece doğru sözlü kimse” mânasına gelen sadûk kelimesi hadis terimi olarak râvinin genellikle güvenilir, bazan da zayıf olduğunu ifade eder. Zehebî ve Zeynüddin el-Irâkī’ye göre ta‘dîlin üçüncü, Şemseddin es-Sehâvî’ye göre beşinci mertebesinde bulunan râviler hakkında kullanılır. III. (IX.) yüzyılın muhaddislerinden Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel, Ebû Zür‘a er-Râzî, Ebû Hâtim er-Râzî gibi âlimler, bazı râvileri sadûk diye niteledikten sonra rivayetlerinin haram-helâl konularında delil olarak kullanılabileceğini söylemişlerdir. Ebü’l-Hasan el-İclî ve İbn Şâhin gibi güvenilir râviler (sikāt) hakkında eser telif eden âlimler de sadûk diye nitelenen râvileri eserlerine almışlardır. Zehebî, İbn Hacer el-Askalânî ve Ali el-Kārî gibi hadis âlimleri ise haklarında sadûk lafzı kullanılan râvilerin sika râvilere göre zabtı biraz zayıf olsa da bu kusurun onların güvenilirliğini zedelemeyeceğini belirtmişlerdir.

İbn Ebû Hâtim’in, “Sadûk olan râvi genellikle hata yapıyorsa tergīb-terhîb, zühd ve edep konularındaki rivayetleri yazılır, fakat haram-helâl konularında delil olarak kullanılmaz” demesi, Yahyâ b. Maîn, Ebû Zür‘a er-Râzî ve Ebû Hâtim er-Râzî gibi âlimlerin bu terimi gevşekliği yüzünden rivayeti delil olmayan, ancak zabtı araştırılmak üzere rivayeti yazılabilen râvilere dair bahislerde ele alması sadûk teriminin zayıf râviler hakkında da kullanıldığını göstermektedir. Bu kanaatte olan İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî, Nevevî, Zeynüddin el-Irâkī, Şemseddin es-Sehâvî ve Süyûtî gibi âlimlere göre sadûk lafzı zabtı zayıf râviler hakkında kullanıldığından râvinin zabtı araştırılmadan rivayetleri delil olarak kullanılmamalıdır.

Sadûk denen bir râvinin rivayeti sika râvilerin rivayetine aykırı değilse hasen, rivayetini destekleyici mütâbî‘ ve şâhid bulunursa sahih li-gayrihî olarak kabul edilmektedir. Ancak sadûk râvinin hadisi hakkında hasen veya

sahih li-gayrihî hükmünün verilebilmesi için o râvinin zabtı araştırılıp çok zayıf olmadığı tesbit edilmelidir. Zira sadûk lafzı genellikle güvenilir râviler, bazan zayıf râviler hakkında kullanıldığı gibi bid‘at sahibi olsa da yalancı olmayan ve bid‘ata davet etmeyen râviler hakkında da “sadûk lâkinnehû mübtedi‘” şeklinde kullanılmaktadır. Râvinin sadûk olmakla birlikte zabtındaki bazı zayıflıkları veya zaman içindeki olumsuz yanlarını göstermek üzere “sadûkun lehû evhâm (sadûkun yehim), sadûkun seyyiü’l-hıfz, sadûkun yuhtı’, sadûkun tegayyere bi-eharetin” gibi tabirler kullanılmış, genellikle ta‘dîlin beşinci mertebesinde olduğu kabul edilen bu râvilerin sadûk mertebesinden uzak olmadıklarını belirtmek için de “mahallühû es-sıdk” ve “ile’s-sıdkı mâ hüve” ifadeleri tercih edilmiştir (DİA, VII, 398). Hadis rivayetine ehliyet için gerekli diğer şartları taşımaları durumunda bu râvilerin rivayetleri kabul edilmektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ṣdḳ” md.; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, I, 6, 7, 10; II, 37; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 122-123; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu’l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, I, 364-367; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Medine 1392/1972, I, 343; Ali el-Kārî, Şerḥu Şerḥi Nuḫbeti’l-fiker (nşr. M. Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm), Beyrut, ts. (Dârü’l-Erkam), s. 336; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿis̱ü’l-ḥas̱îs̱, Kahire 1377/1958, s. 106; Nûreddin Itr, Menhecü’n-naḳd fî ʿulûmi’l-ḥadîs̱, Dımaşk 1401/1981, s. 111; Ahmet Yücel, Hadis İlminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar, İstanbul 1988, s. 151-162; Abdullah Aydınlı, Hadis Istılahları Sözlüğü, İstanbul 2006, s. 265-266; Ahmed M. Nûr Seyf, “Delâletü’n-naẓar ve’l-iʿtibâr ʿinde’l-muḥaddişîn fî merâtibi’l-cerḥ ve’t-taʿdîl”, Mecelletü’l-Baḥs̱i’l-ʿilmî ve’t-türâs̱i’l-İslâmî, II, Mekke 1399, s. 59-61; Abdülazîz b. Sa‘d et-Tuhayfî, “Derecetü ḥadîs̱i’s-ṣadûḳ ve men fî mertebetih”, Mecelletü’l-Buḥûs̱i’l-İslâmiyye, sy. 47, Riyad 1416-1417, s. 187, 191; Emin Aşıkkutlu, “Cerh ve Ta‘dîl”, DİA, VII, 398.

Ahmet Yücel

# SADÛKĪLİK

İsrâiloğulları tarihinde ikinci mâbed dönemi olarak bilinen devirde ortaya çıkan üç büyük yahudi mezhebinden biri

(bk. YAHUDİLİK).

# SÂDULLAH AĞA

(bk. HACI SÂDULLAH AĞA).

# SÂDULLAH ENVERÎ

(bk. ENVERÎ, Sâdullah).

# SA‘DULLAH HAN

(سعد الله خان)

Sa‘dullāh Hān b. Şeyh Emîr Bahş Allâmî (ö. 1066/1656)

Bâbürlü Hükümdarı Şah Cihan’ın veziri.

1018’de (1609) Hindistan’ın Siyâlkût şehrine bağlı Çinut köyünde doğdu. Eğitimini Lahor’da aldı. Molla Yûsuf Giyahî gibi dönemin önde gelen âlimlerinden ders aldı. Hayatının ilk devrelerinde mütevazi bir hayat sürdü. Ardından eğitimini ilerletmek için Delhi’ye gitti. Zaman içinde bilgi ve becerisiyle şöhret buldu. 1050’de (1640) Bâbürlü Hükümdarı Şah Cihan Lahor’a geldiğinde Emîr Mûsevî Han aracılığıyla onunla tanıştı. Bu tanışmadan sonra Şah Cihan tarafından saraya alındı ve değişik görevlerde bulundu. 1052’den (1642) itibaren birkaç yıl boyunca değişik birliklerin başına getirildi. 1055’te (1645) İslâm Han’ın yerine Dîvân-ı Hâlisa’ya tayin edildi. Kandehar, Safevî Hükümdarı II. Şah Abbas tarafından ele geçirilince Şah Cihan, veziri Sa‘dullah Han’ı Evrengzîb ile beraber Kandehar’ı geri almak üzere gönderdiyse de başarıya ulaşılamadı. Bu sefer sırasında hastalanan Sa‘dullah Han 22 Cemâziyelâhir 1066’da (17 Nisan 1656) vefat etti. Onun resmî yazışmalarını içeren mektupları ve münşeat mecmuası Mektûbât-ı Saʿdullāh Ḫân ismiyle Nâzır Hasan Zeydî tarafından neşredilmiştir (Pencap 1968). II. Şah Abbas, Şehzade Evrengzîb ve Dârâ Şükûh gibi dönemin hükümdar ve devlet adamlarına yazdığı kırk altı mektubun yer aldığı bu eser dil ve anlatım açısından önemli münşeat örnekleri arasında sayılır. Sa‘dullah Han ayrıca Abdülhamîd Lâhûrî’nin Şah Cihan’ın hükümdarlığıyla ilgili Pâdişâhnâme adlı eserini düzenlemiştir (Rieu, I, 260).

## BİBLİYOGRAFYA

Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, I, 260; S. Muhammad Latif, Lahore: Its History Architectural Remains and Antiquities, Lahore 1982, s. 58, 60; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü’l-ḫavâṭır, V, 157-159; S. M. Ikram, Muslim Civilization in India, New York 1969, s. 184, 186, 187, 211; Zuhûrüddin Ahmed, Pâkistân Mîn-i Fârsî-yi Edeb kê Târîḫ, Lahor 1974, s. 259-265; F. Bernier, Travels in the Mogul Empire, AD 1656-1668 (trc. A. Constable), New Delhi 1983, s. 23; Buruzger, “Saʿdullāh Ḫân ʿAllâmî”, Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1380 hş., IV, 1384-1385; Zuhur Ahmed Azhar, “ʿAllâmî Saʿdullāh Ḫân”, UDMİ, XIII, 435-438.

Rıza Kurtuluş

# SÂDULLAH PAŞA

(1838-1891)

Osmanlı Devleti'nin Berlin ve Viyana sefiri.

18 Kasım 1838'de Erzurum'da doğdu. Babası çeşitli valiliklerde bulunmuş Vezir Mehmed Esad Muhlis Paşa'dır. Aslen Ayaşlı olup soyu Hacı Bayrâm-ı Velî'nin ikinci halifesi Bünyamin Ayâşî'ye dayanır. Dârülmaârif Rüşdiyesi'nden mezun oldu. 1853'te on beş yaşındayken maaşsız aday memur olarak Maliye Hazinesi Vâridat Kalemi'ne girdi. Fransızca bilgisi dolayısıyla 1856'da Bâbıâli Tercüme Odası'na geçti. Bu görevi esnasında 1861'de daha sonra ismiyle anılacak olan Çengelköy'deki yalıyı satın aldı (BA, A.MKT.NZD, 355/44). Haziran 1865'te, Tercüme Odası halifeliği üzerinde kalmak kaydıyla Maârif-i Umûmiyye Nezâreti bünyesinde kurulan Tercüme Cemiyeti üyeliğine getirildi. 4 Ekim 1865'te Mustafa Fâzıl Paşa'nın başkanlığında kurulan Meclisi Hazâin'in kalem müdürü oldu; Ekim 1867'de Mezâhib Kalemi müdürlüğüne tayin edildi. Aynı yıl Mustafa Fâzıl Paşa'nın Paris'ten Sultan Abdülaziz'e hitaben yazdığı mektubu tercüme etti; mektup cemiyet tarafından bastırılarak İstanbul'da el altından dağıtıldı.

Şûrâ-yı Devlet'in kuruluşu esnasında 19 Mayıs 1868'de Şûrâ-yı Devlet Maarif Dairesi başmuavinliğine ve 13 Mayıs 1869'da Şûrâ-yı Devlet üyeliğine tayin edildi. Maârif-i Umûmiyye Nizamnâmesi'nin hazırlanmasında büyük emeği geçti. Yûsuf Kâmil Paşa'nın Şûrâ-yı Devlet'te yaptığı tensîkat sırasında Maarif Dairesi kapatılınca Adliye Dairesi başmuavinliğine getirildi. Ertesi yıl üyelik üzerinde kalmak kaydıyla Şûrâ-yı Devlet başkitâbetine tayin edildi. Bu görevi esnasında Fransa Usûl-i Muhâkemât-ı Cezâiyye Kanunu'nun tercüme edilmesi ve Osmanlı hukukuna uyarlanması için oluşturulan komisyonun başkanlığını yaptı.

8 Ekim 1871'de Hariciye Nezâreti'ne bağlı Matbuat Müdüriyeti uhdesinde olmak üzere Dîvân-ı Hümâyun tercümanlığına getirildi. Matbuat müdürü

olarak Matbuat Nizamnâmesi'ni Tercüme Odası'na başladığı yıllardan beri fikir ve kader birliği ettiği arkadaşlarına karşı uygulamak zorunda kaldı; Diyojen, İbret, Hadîka ve Sirâc'ın kapatılmasıyla ilgili yazıların altında Sâdullah Paşa'nın imzası vardır. Buna rağmen basının üzerine yeterince gitmediği gerekçesiyle 9 Nisan 1873'te görevinden uzaklaştırıldı.

12 Haziran 1873'te tayin edildiği Maârif müsteşarlığında sıbyan mekteplerinden yüksek okullara kadar eğitimin bütün kademelerinin ders programlarını yeniden düzenleyen komisyonda görev aldı; yeni usulde eğitim yapmak ve daha sonra teşkilâtlandırılacak okullara örnek olmak üzere Nuruosmaniye Camii'nde bir ibtidâî mektebi açtı. Ayrıca yeni müfredata göre okutulacak derslerin kitaplarını hazırlamak için bazı uzmanları görevlendirdi. İstanbul'da bir umumi kütüphane ve nezaret bünyesinde bir İstatistik Kalemi kurdu.

28 Şubat 1874'te ikinci defa Dîvân-ı Hümâyun tercümanlığına tayin edildi. Ankara civarında kuraklık ve kıtlık baş göstermesi üzerine Sâdullah Paşa'nın başkanlığında kurulan komisyon bu sıkıntının aşılmasında ve yardımların organizasyonunda önemli hizmetlerde bulundu. 10 Haziran 1874'te Dîvân-ı Hümâyun âmedciliğine, 2 Temmuz 1874'te Meclisi Vükelâ'ya dahil olarak Defteri Hâkānî Nezâreti'ne getirildi. Ertesi yıl gerçekleştirilen tensîkat esnasında Temyiz Mahkemesi birinci reisliğine ve 1876'da Ticaret Nâzırlığına tayin edildi.

V. Murad'ın cülûsuyla getirildiği (30 Mayıs 1876) Mâbeyn-i Hümâyun başkâtipliğinden padişahın hal'i üzerine üç ay sonra ayrıldı. Midhat Paşa ekibi, II. Abdülhamid'le yaptığı pazarlıkta Sâdullah Paşa'nın başkitâbette kalması için ısrarcı olduysa da padişah tahta geçtikten sonra bu göreve Said Bey'i (Küçük Said Paşa) tayin etti. II. Abdülhamid'in kanaati, Sâdullah Paşa'nın da Sultan Abdülaziz'i tahttan indirip ölümüne sebep olan kadronun içinde yer aldığı yönündeydi. Bu sebeple olayı inceletmek için kurdurduğu soruşturma komisyonu onu olayla ilişkilendirmeye çalıştıysa da netice alamadı (BA, YEE, 20/33). Bu durum Sâdullah Paşa'nın yaklaşık on beş yıl süren müteakip hayatını şekillendirdi. 2 Mayıs 1876'da başlayan ve gittikçe genişleyen Bulgar isyanı ve sonrasında meydana gelen olayları incelemekle görevli olağan üstü komisyonun başkanlığına getirildi (16 Eylül 1876) ve burada başarılı çalışmalar yaptı (BA, HR. TO, 463/66). 8

Mayıs 1877'de Berlin sefirliğine tayin edildi. 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nda Osmanlı ordularının Rusya'ya yenilmesi üzerine Ayastefanos'ta yapılacak barış görüşmelerine ikinci delege olarak katıldı ve çetin müzakerelerin ardından çok ağır şartları ihtiva eden antlaşmayı imzalamak zorunda kaldı (3 Mart 1878). Antlaşmanın bölge siyasetinde Rusya'ya sağladığı üstünlüğü gören büyük devletlerin,

durumu görüşmek için Berlin'de topladıkları uluslararası kongrede de delege olarak bulundu. Beş yıl süren Berlin sefirliği esnasında Almanya ile ilişkilerin geliştirilmesi konusunda önemli hizmetleri oldu. II. Abdülhamid, yaptığı hizmetlerin karşılığında 7 Aralık 1881'de kendisine vezirlik rütbesi ve paşalık unvanı verdi (BA, İrade-Dahiliye, nr. 67567). 22 Mart 1883'te Viyana sefirliğine tayin edildi. Almanya İmparatoru I. Wilhelm'in ölüm törenlerine II. Abdülhamid'i temsilen katıldı.

Sefâret hizmetçisiyle olan ilişkisi sonucu kızın hamile kalması üzerine skandal endişesiyle geçirdiği buhran neticesinde 14 Ocak 1891'de havagazıyla intihara teşebbüs etti ve doktorların bütün müdahalelerine rağmen 18 Ocak'ta öldü. Naaşı özel bir vagonla İstanbul'a gönderildi ve 29 Ocak günü Ayasofya Camii'nde cenaze namazı kılındıktan sonra II. Mahmud Türbesi hazîresine gömüldü. Sâdullah Paşa, Berlin sefâretiyle yurt dışına gönderilmesinden sonra ölümüne kadar geçen on dört yıl içinde sadece Ayastefanos barış görüşmeleri ve Sultan Abdülaziz'in tahttan indirilmesi hadisesine karışanların yargılandığı mahkeme için (Haziran 1881) iki defa İstanbul'a gelebildi.

Mehmed Vecîhi Paşa'nın kızı Necîbe Hanım ile evli olan Sâdullah Paşa'nın Âsaf, Nusret, Râgıb ve Nazlı isimli dört çocuğu vardı (hâtıraları ve romanları bulunan Münevver Ayaşlı, Nusret Bey'in eşidir). Murassa' Mecîdî ve Osmânî nişanları dışında Yunanistan'ın Sauveur nişanının şövalye rütbesi, Avusturya'nın Franz Joseph, İtalya'nın Couronne d'Italie, Rusya'nın Sainte Anne ve Almanya'nın Aigle Rouge nişanlarına sahipti. İyi bildiği Farsça ve Fransızca'nın yanında Almanca'ya da âşinaydı. Özel olarak akaid, fıkıh, Doğu ve Batı edebiyatları tahsil etmişti. 1889'da kendisiyle Viyana'da görüşen Ahmed Midhat Efendi onun bilgisinden ve görüşlerinden, Doğu ve Batı medeniyetleri arasında orta bir yol tutulması gerektiğine dair düşüncelerinden hayranlıkla bahseder.

Babası gibi şair olan Sâdullah Paşa'nın bugüne ulaşan şiirleri yazdıklarının küçük bir kısmını oluşturur. Mithat Cemal Kuntay hacmi hakkında bilgi vermediği iki defterde şiirlerinin kayıtlı olduğunu ve bu defterlerin kendisinde bulunduğunu belirtir. Köylüyü metheden otuz kıtalık terciibendi, Alphonse de Lamartine'in "Göl" isimli şiiriyle Homeros'un İlyada destanının ilk on beytinin manzum çevirisi, ayrıca destanın kırk altı-kırk yedi sayfalık bir bölümünün nesir olarak tercümesi bilinmektedir. Gerçek zannedilen bâtıl inanışların XIX. yüzyılda yıkıldığı, aklın ve tecrübenin üstünlüğüyle ilim ve teknikte büyük gelişmeler olduğu tezine dayanan "On Dokuzuncu Asır" adlı şiiri bir zihniyeti ifade etmesi bakımından dikkat çekici bulunmuştur (tahlili için bk. Kaplan, s. 64-68). Nesir alanında ise Maârif-i Umûmiyye Nizamnâmesi'ne yazdığı esbâb-ı mûcibe lâyihası güzel üslûbunun ve güçlü kaleminin işareti olarak değerlendirilir. Ebüzziyâ Mehmed Tevfik'in Numûne-i Edebiyyât-ı Osmaniyye'de yayımladığı "Şarlotenburg Sarayı", "1878 Paris Ekspozisyonu" ve "Berlin Mektubu" ile çeşitli kişilere yazdığı mektupları da aynı özelliği taşımaktadır.

## BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Midhat, Avrupa'da Bir Cevelân, İstanbul 1307, s. 1003-1005; Cevdet, Tezâkir, IV, 126; Mehmed Galib, Sâdullah Paşa yâhud Mezardan Nidâ, İstanbul 1909; Ebüzziyâ Mehmed Tevfik, Numûne-i Edebiyyât-ı Osmâniyye, İstanbul 1329, s. 205; a.mlf., Yeni Osmanlılar Tarihi (haz. Ziyad Ebüzziya), İstanbul 1973, I, 15-16, 22-25; II, 185-186, 218; III, 478, 497-500, 505, 512-513, 524-527; Refet Avni - Süleyman Bahri, Resimli Müntehabât-ı Edebiyye, İstanbul 1329, s. 22-24; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 1566-1573; R. H. Davison, Reform in the Ottoman Empire: 1856-1876, Princeton 1963, s. 207-208; Münevver Ayaşlı, İşittiklerim ... Gördüklerim ... Bildiklerim ..., İstanbul 1973, s. 17-18, 23, 145-150; Mehmet Kaplan, Şiir Tahlilleri, İstanbul 1975, s. 64-68; Hasan Âli Yücel, Edebiyat Tarihimizden, İstanbul 1989, s. 297-298; Öztuna, Devletler ve Hanedanlar, s. 566-567; Hadîka, nr. 44, İstanbul 13 Kânunusâni 1289; Mecmûa-i Ebüzziyyâ, IV/46, 15 Cemâziyelevvel 1302, s. 1453-1455;

Sabah, nr. 513, İstanbul 19 Cemâziyelâhir 1308; The Oriental Advertiser, 28 January 1891; Tercümân-ı Hakîkat, nr. 3758, İstanbul 27 Ocak 1891; Mithat Cemal Kuntay, “Sadullah Paşanın Basılmamış İki Şiir Defteri”, Edebiyat Âlemi, sy. 1, İstanbul 1949, s. 3; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, “Viyana Büyük Elçisi Vezir Sâdullah Paşa’nın İntiharına Dair”, TTK Belleten, XIV/55 (1950), s. 419-479; a.mlf., “Merhum Sâdullah Paşa’nın Safvet ve Cevdet Paşalar ve Safvet Paşazâde Refet Beyle Mektuplaşması”, a.e., XV/58 (1951), s. 263-299; H. J. Kornrumpf, “Sadullah Pascha. Zu Seinem 100. Todestag Am 18. 1. 1891 in Wien”, TKA, XXX/1-2 (1992), s. 179-186; Sinan Kuneralp, “Sadullah Paşa”, Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi, İstanbul 1999, II, 482.

Ali Akyıldız

# SÂDULLAH PAŞA YALISI

İstanbul'da XVIII. yüzyılın sonlarında inşa edilen bir yalı.

Boğaziçi'ndeki yalılar arasında günümüze gelen en erken tarihli ve en iyi korunmuş ahşap yalılardan biri olup Çengelköy'de yer almaktadır. Yalının rıhtım üzerindeki tek katlı selâmlık bölümü XX. yüzyılın başlarında yıkılmış, günümüze özgün olarak harem bölümü ve bahçe cephesindeki su kemeri ulaşmıştır. Ayrıca yalıya ait bir hamam, mutfak ve kayıkhane bulunuyordu. Yalı, XVIII. yüzyılın sonlarına kadar giden bostancıbaşı defterlerindeki kayıtlara göre I. Abdülhamid döneminde (1774-1789) Dârüssaâde Ağası Mehmed Ağa'ya verilmiştir. Bu kayıt ve mimari özellikler göz önüne alındığında I. Abdülhamid döneminin sonlarına, III. Selim döneminin (1789-1807) başlarına tarihlendirilebilir. Yalı 1861'de Sâdullah Paşa tarafından satın alındıktan sonra bu adla anılmıştır.

İki katlı yalı merkezî sofalı plan tipindedir. Birbiriyle kesişen iki eksen düzenine göre tamamen simetrik bir plan gösterir. Denize paralel biçimde konumlanmış merkezî sofanın köşelerine yerleştirilen ikişer adet oda ve sofaya deniz ve bahçe yönünden saplanan eyvanlar planın temelini oluşturur. İki katın planı da birbirini küçük bir farkla tekrar eder. Alt kat sofası köşeleri pahlanmış dikdörtgen, üst kat ise oval şekilli bir sofaya sahiptir. Sofalar uzunlamasına denize paraleldir. Üst kat sofasını bir

otağı çağrıştıran basık bir kubbe örter. Ahşap iskelet üzerine harçla sıvanarak bağdâdî tekniğinde inşa edilen kubbe dışarıdan kırık çatıyla örtülmüştür. Bu kubbede merkezdeki oval biçimli, oymalı ve edirnekârî boyalı göbekten eteklere doğru yayılan ışınsal bir süsleme düzeni uygulanmıştır.

Yapının günümüzde cephelerin tam ortasında dört yönden girişi bulunmakla beraber özgün halinde kuzey yönünden bir giriş olmadığı anlaşılmaktadır. Doğu ve batı yönünde iki adet merdivenle üst kata ulaşılır. Üst katta kuzeydeki merdivenin hemen üstünde içeriden sofaya hâkim bir konumda açılmış, içinde müzik icra edilen mutriphâne yalıyı daha da ilginç kılan

mimari bir unsur olarak dikkati çeker. Oval sofa özellikle ona açılan mutriphâne ile ilişkilendirildiğinde bu mekânın gündelik hayatın merkezini oluşturan, yemekli ve müzikli toplantıların düzenlendiği bir divanhâne olarak değerlendirildiği kabul edilebilir. Alt katta taşlık niteliğindeki sofa ise zemine yakın pencerelerle batı yönünde Boğaz manzarasıyla, doğu yönünde bahçenin yeşil dokusuyla âdeta bütünleşir. Her iki sofada Boğaz ve bahçe yönlerine açılan eyvanlar sedirlerle döşelidir.

Yalı duvar resimleri, kalem işleri, tavan süslemeleri, tavan göbekleriyle yoğun ve gösterişli bir bezemeye sahiptir. Her odanın dekorasyonu farklılık gösterir. Alt kat tavanları kare veya çapraz biçimli ince çubuk taksimatlıdır. Üst katta köşelerdeki odaların tavan düzenlemeleri alt kata göre çok daha barok bir hareketlilik gösterir. Her odanın tavanı farklı şekilde süslenmiştir. Tavanlar kıvrımlı hatlarla bezenmiş, tavan göbeklerinde şemseler ve meyve sepetleri yer almıştır. Tavan göbekleri ve odaların nişlerini çevreleyen raflar özenli ve ince işlenmiş ahşap işçiliğinin güzel örneklerini sergiler.

Köşelerde yer alan odalarda yüklüklerin hemen yanındaki çiçeklik veya şerbetlik diye anılan büyük nişlerin içi ve yine yüklüklerle tavan arasında kalan duvarlarda yalının önemli bir özelliğini oluşturan kalem işi tekniğinde yapılmış resimler vardır. Bunlar genel olarak İstanbul'un Boğaz ve Haliç kıyılarına dizilen köşk, kasır ve sahilsarayları veya bu kıyılardaki tabiat manzaralarını konu alır. Özellikle üst kat odalarının nişlerinin içindeki resimler konuları ve içerikleriyle zengindir. Bunlardan güneybatı odasında, yıkılmadan önce Üsküdar'da Salacak kıyılarında yer alan Şerefâbâd Kasrı olduğu tahmin edilen resim ve güneydoğu odasında 1862'de tamamen yanan Sarayburnu'ndaki Topkapı Sahilsarayı'nı gösteren resim günümüze ulaşmayan yapıları yansıtan birer belge değeri taşımasıyla da önemlidir. Odaların yanı sıra oval sofanın köşelerindeki nişler içinde de mimari tasvirlere yer verilmiştir. Nişlerin iki yanında edirnekârî üslûbunda boyanmış ufak boyutlu nişler bulunur. Yalıda tavan süslemeleri ve duvar resimleri dekorasyonun yapının inşa tarihinden daha geç bir döneme, büyük ihtimalle empire üslûbunun hâkim olduğu II. Mahmud dönemine ait olduğunu düşündürür. Özellikle güneydoğu odasındaki Topkapı Sahilsarayı bu tarihlendirmeyi kesinleştirmeye kanıt oluşturur. Bu sarayın 1862 yangınından artakalan ve kuruluş tarihi olarak 1816 yılını veren kitâbesi en azından bu resmin inşa tarihinden önceye gidemeyeceğini kanıtlar.

Dolayısıyla yalıdaki diğer duvar resimleri de en erken 1816 yılına tarihlendirilebilir.

Yalı çeşitli tarihlerde restorasyonlar geçirmiştir. Yapıya günümüzdeki görüntüsünü kazandıran kapsamlı bir restorasyon 1949-1951 yılları arasında mimar Turgut Cansever ve Cahide Tamer tarafından yapılmıştır. Bu restorasyon sırasında XIX. yüzyılda mimar A. Vallaury döneminde duvar kâğıdı ve yağlı boya ile kaplanan kalem işleri tekrar ortaya çıkarılmıştır. Ayrıca kuzeydoğu cephesi güney cephesine benzetilmiş ve merdiven sahanlığı oval bir çıkma ile biçimlendirilmiştir. 1977'de Taç Vakfı, Sedad Hakkı Eldem'in nezaretinde yalıda onarım çalışmaları yaptırmıştır. 1995-1997 yılları arasında mimar Feyza Cansever başkanlığında bir restorasyon daha geçiren yalı günümüzde Tek-Esin Vakfı tarafından korunmaktadır.

## BİBLİYOGRAFYA

Emel Esin, "An Eigthteenth Century 'Yali' Viewed in the Line of Development of Related Forms in Turkic Architecture", Atti del Secondo Congresso Internazionale di Arte Turca (Venezia 26-29 Settembre 1963), Napoli 1965, s. 83-112; a.mlf., Sa'dullah Paşa Yalısı-The Yalı (Sea-side Mansion) of Sa'dullah Paşa, İstanbul 1977; a.mlf., Sa'dullah Paşa Yalısı-The Yalı (Sea-side Mansion) of Sa'dullah Paşa (An Eighteenth Century House on the Bosphorus), İstanbul 1984; a.mlf., "Türk Mimari Geleneği Çerçevesinde Sadullah Paşa Yalısı", TTOK Belleteni, XXXIII/312 (1972), s. 12-25; a.mlf., "Sadullah Paşa Yalısının Bağlı Olduğu Gelenek", Türkiyemiz, sy. 16, İstanbul 1975, s. 2-7; a.mlf., "Sadullah Paşa Yalısı", a.e., sy. 17 (1975), s. 22-26; a.mlf., "Sadullah Paşa Yalısının Tarihçesi", a.e., sy. 19 (1976), s. 13-17; a.mlf., "Ferhunde Demler, Eski Alemler", TDA, sy. 14 (1981), s. 112-136; Günsel Renda, Batılılaşma Döneminde Türk Resim Sanatı (1700-1850), Ankara 1977, s. 113-115; a.mlf., "Wall Paintings in Turkish Houses", Fifth International Congress of Turkish Art (ed. G. Fehér), Budapest 1978, s. 711-735; Sedad Hakkı Eldem, Türk Evi-Osmanlı Dönemi, İstanbul 1984, I, 218-223; a.mlf., Boğaziçi Yalıları, İstanbul 1994, II, 172-179; Orhan Erdenen, Boğaziçi Sahilhaneleri, İstanbul 1993, II, 288-

295; Doğan Kuban, Kaybolan Kent Hayalleri: Ahşap Saraylar, İstanbul 2001, s. 100; Reşad Ekrem Koçu, “Bostancıbaşı Defterleri”, İstanbul Enstitüsü Mecmuası, sy. 4, İstanbul 1958, s. 44-46; Tülay Artan, “Sadullah Paşa Yalısı”, DBİst.A, VI, 396-397; Hayri Fehmi Yılmaz, “Şerefabad Kasrı”, a.e., VII, 162-163; M. Baha Tanman, “Divanhâne”, DİA, IX, 437-444.

A. Tarkan Okçuoğlu

# SA‘DÜ HÜZEYM (Benî Sa‘dü Hüzeym)

(بنو سعد هذيم)

Kahtânîler’e mensup bir Arap kabilesi.

Adnân ve Kahtân’dan sonraki dört ana koldan Kudâa’ya mensup on iki kabileden biridir. Sa‘dü Hüzeym’in dahil olduğu Kudâa kabilesinin Adnânîler’den mi Kahtânîler’den mi geldiği hususunda nesep âlimleri arasında ihtilâf bulunmaktadır (bk. KUDÂA). Kudâa kabileleri, daha önce Güney Arabistan topraklarında yaşayan diğer Yemen asıllı kabileler gibi zamanla Kuzey Arabistan, Filistin ve Suriye topraklarına göç etti. Bunlardan Sa‘dü Hüzeym, Arap yarımadasının kuzeyinde yer alan Vâdilkurâ,

Hicr ve Cinâb mevkilerine yerleşti ve zamanla bölgedeki Kudâa kabilelerinin en güçlülerinden biri haline geldi. Başlıca alt kolları Benî Uzre, Benî Hâris, Benî Zınne, Benî Selâmân, Benî Muâviye ve Benî Vâil olup bunların en önemlisi Benî Uzre’dir. Câhiliye döneminde Sa‘dü Hüzeymliler, diğer bazı Kudâa kabileleri gibi Dûmetülcendel’de bulunan Ved putuna tapıyordu. Bununla birlikte Bizans’ın siyasî nüfuzu altına girmeleri sebebiyle Hıristiyanlığı kabul etmiş olmaları da muhtemeldir.

Sa‘dü Hüzeym kabilesinin Kureyş’le ilişkisi, Mekke şehir devletinin kurucusu ve Hz. Peygamber’in dördüncü dedesi olan Kusay b. Kilâb’a kadar ulaşır. Sa‘dü Hüzeym’in ve Benî Uzre’nin reisi Rebîa b. Harâm b. Zınne, Mekke’ye geldiğinde Kureyşli Kilâb b. Mürre’nin dul eşi ve Kusayy’ın annesi Fâtıma bint Sa‘d ile evlendi, üvey oğlu Kusayy’ı da Vâdilkurâ ve Tebük civarındaki Benî Uzre yurduna götürdü. Burada Fâtıma, Rebîa’dan Rizah adında bir erkek çocuk dünyaya getirdi. Erişkin çağına geldikten sonra Mekke’ye dönerek Kureyş kabilesi nezdinde seçkin bir yer edinen Kusay, sidâne hizmetini sahiplenebilmek için Huzâalılar’a karşı verdiği mücadelede Rizah’ı da yardıma çağırdı. Neticede ondan

sağladığı 300 kişilik askerî destekle Mekke'nin idaresini ele geçirdi. Kureyş ile Sa'dü Hüzeym münasebetinin daha sonraki devirlerde devam ettiği görülmektedir. Zemzem Kuyusu'na sahip olma konusunda Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib ile diğer Kureyş soyluları arasında meydana gelen ihtilâfın halli için taraflar Sa'dü Hüzeym kâhinine gitmişlerdi.

Suriye topraklarının Bizans hâkimiyeti altında olması dolayısıyla Sa'dü Hüzeym, bölgede yaşayan diğer Arap kabileleri gibi Mûte Savaşı'nda müslümanların karşısında yer aldı. Hz. Peygamber bu kabilenin yaşadığı topraklara çeşitli zamanlarda askerî birlikler gönderdi. Bunlardan Amr b. Âs kumandasındaki birlik Zâtüsselâsil seriyyesinde (8/629) Belî kabilesiyle beraber Benî Uzre'yi etkisiz hale getirdi. Bazı mensuplarının Tebük Gazvesi sırasında (9/630) Resûl-i Ekrem'in huzuruna gelmesinin ardından Medine'ye bir heyet gönderen Sa'dü Hüzeym kabilesi (Zilhicce 9 / Mart 631), burada müslüman olan ve büyük itibar gören heyetin dönmesinden sonra İslâmiyet'i kabul etti.

Sa'dü Hüzeym 10. (632) yıldan itibaren başlayan ridde hareketlerine katıldı ve Hz. Peygamber'in bu kabileye âmil tayin ettiği Muâviye b. Fülân el-Vâbilî kendisine tâbi olanları da yanına alarak irtidad etti. İsyan Üsâme b. Zeyd tarafından bastırıldı. Hulefâ-yi Râşidîn döneminde önemli bir rol üstlenmeyen Sa'dü Hüzeym, Hz. Ali - Muâviye b. Ebû Süfyân mücadelesinde Suriye'yi yurt edinen diğer kabileler gibi Muâviye tarafını tuttu. Bu kabileye mensup ünlü kişiler arasında Hz. Hüseyin'e ve Ehl-i beyt'e mersiye yazan Ca'fer b. Sürâka b. Kutbe ile Talk b. Mukanna' b. Sinân ve meşhur nesep âlimi Muhammed b. Sâib el-Kelbî'nin kendisinden rivayette bulunduğu Nehhâr b. Evs b. Übeyr sayılabilir.

## BİBLİYOGRAFYA

İbn İshak, es-Sîre, s. 3-4; Vâkıdî, el-Meġāzî, II, 750-751; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 124, 130-137; IV, 16-17, 272; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 83-84, 270, 329-333; II, 131, 160; Belâzürî, Ensâb, I, 18; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III,

124, 243; İbn Hazm, Cemhere, s. 447-448; Ebû Ubeyd el-Bekrî, Muʿcemü me’staʿcem (nşr. Cemâl Tulbe), Beyrut 1998, I, 32, 39; III, 24; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, V, 153, 345; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, II, 13; III, 343; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, II, 282, 295; F. McGraw Donner, The Early Islamic Conquests, Princeton 1981, s. 102-103; W. M. Watt, Muhammad at Medina, Oxford 1981, s. 106-108; Ömer Rızâ Kehhâle, Muʿcemü ḳabâʾili’l-ʿArab, Beyrut 1402/1982, IV, 248; İhsan en-Nas, el-Ḳabâʾilü’l-ʿArabiyye ensâbühâ ve aʿlâmühâ, Beyrut 1421/2000, II, 764-767, 778; Nadir Özkuyumcu, “Kelb”, DİA, XXV, 203-204.

Adem Apak

# SAF

(الصفّ)

Namazda cemaatin yan yana düzgün biçimde sıralanmasını ifade eden fıkıh terimi.

Sözlükte “sıralanmak, dizilmek; sıra, dizi, düzgün çizgi” anlamlarına gelen saff kelimesi fıkıhta cemaatle kılınan namazda cemaatin yan yana düzgün biçimde sıralanmasını ve bu şekilde oluşan sırayı ifade eder. Kur’ân-ı Kerîm’de bu kelime ile çoğulları (sâffât, sâffûn) ve aynı kökten türeyen masfûfe sözlük anlamlarında kullanılmıştır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ṣff” md.). Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, Tâhâ sûresinin 64. âyetinde geçen saf kelimesinin mâbed mânasında kullanılmış olabileceğini söyler. Bu yorum, İslâm’da ve diğer birçok dinde belirli ibadetlerin saf düzeni içinde eda edilmesine dayanır. Hadislerde saf kelimesi ve türevleri sözlük anlamı yanında terim anlamıyla da sıkça geçer (Wensinck, el-Muʿcem, “ṣff” md.).

Fakihlerin çoğunluğuna göre, cemaatle kılınan namazda saf düzenine özen gösterilmesi ve namaza başlamadan önce imamın bu konuda uyarıda bulunması (Müslim, “Ṣalât”, 124, 126) menduptur. Safların düzgün olmaması halinde namaz kılanların kalplerinin ilâhî bir ceza olarak birbirinden soğuyacağını ve aralarının açılacağını bildiren hadislerin üslûbunu (Buhârî, “Ez̠ân”, 71; Müslim “Ṣalât”, 62; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 93) ve sahâbenin bu konuda gösterdiği titizliği (Buhârî, “Ez̠ân”, 75) dikkate alan Buhârî ve İbn Hazm gibi âlimler namazda safların düzeltilmesinin vâcip olduğu sonucuna varmıştır. İbn Hazm bu vâcibe riayet etmeyen kimsenin namazının bâtıl olacağı kanaatindedir (el-Muḥallâ, IV, 58).

Saf düzeninin sağlanması öncelikle safların tam olarak doldurulmasına bağlıdır. Nitekim Hz. Peygamber, “Ön safı tamamlayın, boşluk kalacaksa arkadaki safta kalsın” buyurmuştur (Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 93). Bazı hadislerdeki ifadelerden hareketle (Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 98) ön saflardaki boşlukları doldurmak için arka safları yararak öne geçilebileceği

belirtilmiştir. Süyûtî bu konuyu Besṭu'l-kef fî itmâmi'ṣ-ṣaf adlı bir risâlede ele almıştır. Cemaatin muntazam şekilde aynı hizada durması da saf düzeninin gereklerindendir. Bu hususta Resûl-i Ekrem şu uyarıda bulunmuştur: "Saflarınızı düz tutun, omuzlarınızı bir hizaya getirin, boşlukları kapatın, kardeşlerinize yumuşak davranın. Aranıza şeytanın girmesine fırsat verecek açıklık bırakmayın. Safı birleştiren kimseye Allah rahmetini eriştirir, birleştirmeyenden rahmetini keser" (Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 93). Ebû Dâvûd, buradaki yumuşak davranma ifadesini herkesin omuzlarını biraz kısması suretiyle safa katılmak isteyene imkân verilmesi şeklinde açıklamıştır.

Resûl-i Ekrem'in konuya ilişkin uygulama ve açıklamalarından hareketle fıkıh âlimleri imamın arkasında önce yetişkin erkeklerin, sonra çocukların, sonra kadınların yer alacağını belirtmiştir. İmamın arkasında tek kişi namaz kılacaksa imamın sağ tarafında ve onu geçmeyecek şekilde durur; sol tarafında namaza durması âlimlerin çoğunluğuna göre mekruhtur, bazılarına göre ise namazı fâsid kılan bir davranıştır. Ön saflarda yer bulamayan kimsenin arkada tek başına durmasının hükmü tartışmalıdır. Hz. Peygamber'in safın arkasında tek başına namaz kılan bir adama namazını iade etmesini emrettiği yönündeki rivayete (Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 99; Tirmizî, "Mevâḳīt", 56) dayanan Nehaî, Vekî' b. Cerrâh, İbn Ebû Leylâ ve İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî gibi fakihler bu durumdaki kimsenin namazının fâsid olduğunu söylemiştir. Mescide girdiği esnada Resûl-i Ekrem rükûda olduğu için safın gerisinde

rükûa varıp sonra safa iltihak eden Ebû Bekre bu davranışını anlattığında Resûlullah'ın ona, "Allah şevkini arttırsın, fakat bir daha böyle yapma" dediğini (Buhârî, "Eẕân", 114; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 100; Nesâî, "İmâme", 63; Müsned, V, 39, 42, 45) göz önüne alan Ebû Hanîfe, Mâlik, Evzâî ve Şâfiî gibi fakihler ise safın arkasında tek başına namaza duran kimsenin namazının sahih fakat mekruh olduğuna hükmetmiştir. Böyle bir durumla karşılaşan kimsenin imam rükûa gidene kadar yanına birinin gelmesini beklemesi, gelmediği takdirde ön safta bulunanlardan birini arkaya çekip onunla birlikte saf oluşturması önerilmiş olmakla birlikte bazı âlimler, günümüzde bu hükümler fazla bilinmediğinden arkaya çekilen kişinin namazının bozulma ihtimalinin yüksek olacağını, bu sebeple tek başına durmanın evlâ olduğunu söylemiştir.

Hadislerde ilk safın diğer saflardan daha faziletli olduğu (Buhârî, “Ez̠ân”, 9, 32; Müslim, “Ṣalât”, 129), ilk safta veya saflardakilerin Allah’ın rahmetine ve meleklerin duasına mazhar olacağı (İbn Mâce, “İḳāmetü’s-ṣalât”, 51; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 93) bildirilmiştir. Âlimlerin çoğuna göre ilk saftan maksat imamın arkasındaki sıradır; ancak bazı âlimler burada kastedilenin namaz mahalline ilk olarak varmak olduğunu söylemiştir. Buna göre camiye ve mescide önce giren kimse arka safta da namaz kılsa sonradan gelen ve birinci safta namaz kılan kimseden daha çok sevap kazanır. İlgili eserlerde, ilk saflarda bulunmaya gayret etmenin namaz ibadetini vaktinde yerine getirmek için camiye gitmekte acele ederek sorumluluk bilincini zinde tutmak, imama yakın bulunmak suretiyle okuyuşundan ve bilgisinden daha iyi yararlanmak gibi faydaları üzerinde de durulmuştur. Bazı araştırmacılar, ilk safların faziletiyle ilgili anlayışın müslüman toplumlarda mâbedlerin mimari tarzını etkilediğini ve ön saflarda daha çok cemaatin yer almasını sağlama amacıyla birçok caminin eninin daha uzun tutulduğunu belirtir. Kadınların erkeklerle aynı mekânda namaz kılması halinde arka safları tercih etmeleri tavsiye edilmiştir (Müslim, “Ṣalât”, 132; Dârimî, “Ṣalât”, 52; ayrıca bk. MUHÂZÂT).

Hz. Peygamber’in uygulamasını dikkate alan fakihler (meselâ bk. el-Muvaṭṭaʾ, “Cenâʾiz”, 14; Buhârî, “Cenâʾiz”, 4, 60) cenaze namazında da saf düzenine riayet etmenin mendup olduğunu söylemiştir. Yine cenaze namazında üç saf cemaatin bulunduğu kişinin cennetlik olduğunu bildiren hadis sebebiyle (Ebû Dâvûd, “Cenâʾiz”, 39; Tirmizî, “Cenâʾiz”, 40) cenaze namazı kılanların en az üç saf halinde durmaları mendup görülmüştür.

## BİBLİYOGRAFYA

Tehẕîbü’l-luġa, “ṣff”, md.; Lisânü’l-ʿArab, “ṣff”, md.; Müsned, V, 39, 42, 45; İbn Hazm, el-Muḥallâ (nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî), Beyrut 1988, II, 372; IV, 58; Kâsânî, Bedâʾiʿ, I, 159; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1406/1986, III, 49-51; Nevevî, Şerḥu Müslim, IV, 159; İbn

Hacer el-Askalânî, Fetḥu’l-bârî (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), II, 208, 210; Süyûtî, el-Ḥâvî li’l-fetâvî, Beyrut 1402/1982, I, 51; a.mlf., Besṭu’l-kef fî itmâmi’ṣ-ṣaf (nşr. Hâlid Abdülkerîm - Abdülkādir Ahmed Abdülkādir), Küveyt 1407/1987; Buhûtî, Keşşâfü’l-ḳınâʿ, I, 328-329; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, III, 212-216; Mehmed Zihni Efendi, Ni‘met-i İslâm, İstanbul 1329, II, 235; Ekrem Hakkı Ayverdi, “Camilerde İlk Saf ve Geniş Saf Hakkında”, KAM, XI/2 (1982), s. 8-17; XI/3, s. 23-36; “Cenâʾiz”, Mv.F, XVI, 32; “Ṣaf”, a.e., XXVII, 35-41.

Salim Öğüt

# SAF SÛRESİ

(سورة الصفّ)

Kur'ân-ı Kerîm'in altmış birinci sûresi.

Medine döneminde Uhud Gazvesi'nden sonra inmiştir. Bazı rivayetlerde Mekke'de nâzil olduğu söyleniyorsa da (M. Tâhir İbn Âşûr, XXVIII, 153) sûre müfessirlerin çoğunluğunun kanaatini destekleyen bir içeriğe sahiptir. Adını müminlerin saf tutarak Allah yolunda savaştıklarını ifade eden 4. âyetteki "saff" kelimesinden alır. Havârîler sûresi olarak da isimlendirilmiştir. On dört âyet olup fâsılası "ص، م، ن" harfleridir. Sûre bazı sahâbîlerin, amellerin hangisinin Allah katında daha değerli olduğunu bilmeleri halinde onu yerine getireceklerini söylemeleri üzerine nâzil olmuştur (Tirmizî, "Tefsîr", 61/1). Bununla bağlantılı olarak, "Ey iman edenler! Yapmayacağınız şeyleri niçin söylüyorsunuz?" meâlindeki 2. âyetin nüzûl sebebinin, Uhud Gazvesi sırasında müminler arasında yer alan bazı kimselerin bu konuda verdikleri sözde durmaması olduğu belirtilmiştir (Taberî, XXVIII, 106-107; Vâhidî, s. 334).

Müslümanlardan İslâmiyet'i yayma uğrunda daha çok fedakârlık isteyen ve gerçekleşmesi kesin olan zaferin yaklaştığını müjdeleyen sûrenin muhtevasını üç bölüm halinde özetlemek mümkündür. Kâinattaki her şeyin zât-ı ilâhiyyeyi yaratılmışlık özelliklerinden tenzih ettiğini, O'nun bütün emirleri ve işleri isabetli en yüce varlık olduğunu belirten girişten sonra birinci bölümde müminlere sözleriyle fiillerinin tam bir uyum içinde bulunmadığı hususunda uyarı yapılır. Nüzûlüyle ilgili rivayetlerden anlaşıldığına göre bunun sebebi münafıkların problem çıkardığı Uhud Gazvesi'nde müslümanların yılgınlık göstermesi ve bir kısmının savaş disiplinine uymamasıdır. Bu kısmın son âyetinde Hz. Mûsâ'ya kavmi tarafından yapılan eziyet anlatılarak müslümanların da kendi peygamberlerini üzmemeleri gerektiğine işaret edilir (âyet: 2-5). İkinci bölümün ilk âyetinde, Meryem oğlu Îsâ'nın önceki ilâhî kitap olan Tevrat'ı tasdik ettiği ve kendisinden sonra gelecek olan Ahmed adındaki resulü müjdelediği belirtilerek üç semavî dinin sonuncusunun meşruiyeti

vurgulanır. Ardından İslâm’a çağrıldığı halde olumlu cevap vermemekle kalmayıp Allah’ın hiçbir zaman sönmeyecek olan nurunu söndürmeye kalkışanların en büyük zalimler olduğu ifade edilir; bunlar istemese de Cenâb-ı Hakk’ın İslâmiyet’i bütün dinlerin üzerindeki yerini almasını sağlayacağı vurgulanır (âyet: 6-9). Sûrenin üçüncü bölümünde müminler cihada teşvik edilir. Burada, bağımsızlıklarını elde ederek bir sosyal düzen kuran müslümanların malları ve canlarıyla cihad ettikleri takdirde uzun bir zaman geçmeden Mekke’yi fethedeceklerinin müjdesi verilmekte (Zemahşerî, VI, 107), ayrıca âhiret mutluluğu vaad edilmektedir. Sûrenin son âyetinde hak dini yaymak için büyük güçlüklerle karşılaşan Hz. Îsâ ile havârileri arasındaki mânevî bağ örnek gösterilerek müslümanların bütün imkân ve gayretleriyle Allah’ın dinine destek olmaları istenir (âyet: 10-14).

Resûl-i Ekrem’in, önceki üç ilâhî kitaba karşılık gelen sûreleri açıkladıktan sonra Saf sûresinin de içinde bulunduğu “mufassal” grubundakilerin Kur’an’ın kendisini üstün konuma getiren kısmı olduğunu belirttiği, Abdullah b. Mes‘ûd’un mufassal

grubunu Kur’an’ın özü olarak nitelediği, ayrıca Saf sûresinin “müsebbihat” diye bilinen yedi sûreden biri olup Hz. Peygamber tarafından gece uyumadan önce okunduğu (İbrâhim Ali, s. 313, 324-325) rivayet edilmektedir. Bazı tefsir kaynaklarında Resûlullah’a nisbet edilen, “Îsâ, Saf sûresini okuyan kimse için hayatta olduğu sürece hayır duada bulunup bağışlanmasını ister, kıyamet gününde de onun arkadaşı olur” şeklindeki rivayetin (Zemahşerî, VI, 109; Beyzâvî, III, 276) asılsız olduğu tesbit edilmiştir (Zemahşerî, I, 684; Muhammed et-Trablusî, II, 723). Saf sûresi hakkında yapılan çalışmalar arasında Kamerüzzamân İbrâhim Ali’nin Tefsîrü sûreti’ṣ-Ṣaf: Dirâse taḥlîliyye (Kahire 1992) ve Ca‘fer Sübhânî’nin Aḥmed Mevʿ ûd-i İncîl: Tefsîr-i Sûre-i Ṣaf (Kum 1982) adlı eserleri zikredilebilir.

## BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Câmiʿu’l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, XXVIII, 106-107; Vâhidî, Esbâbü’n-nüzûl (nşr. Eymen Sâlih Şa‘bân), Kahire 1424/2003, s. 334; Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Riyad 1418/1998, I, 684; VI, 106-107, 109; Beyzâvî, Envârü’t-tenzîl, Beyrut 1410/1990, III, 276; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾâni’l-ʿaẓîm (nşr. Mustafa Seyyid M. Fazl el-Acmâvî v.dğr.), Cîze 1421/2000, XIII, 538-552; Muhammed et-Trablusî, el-Keşfü’l-ilâhî ʿan şedîdi’ż-żaʿf ve’l-mevżûʿ ve’l-vâhî (nşr. M. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Mekke 1408/1987, II, 723; M. Tâhir İbn Âşûr, et-Taḥrîr ve’t-tenvîr, Beyrut 1421/2000, XXVIII, 153; İbrâhim Ali es-Seyyid Ali Îsâ, Fežâʾilü süveri’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Kahire 1421/2001, s. 313-314, 324-327; Seyyid M. Hüseynî - Mahbûbe Müezzin, “Sûre-i Ṣaf”, DMT, IX, 391.

M. Kâmil Yaşaroğlu

# SAFA, Peyami

(1899-1961)

Romancı, gazeteci ve fikir adamı.

2 Nisan 1899'da İstanbul Gedikpaşa'da doğdu ve ismi Tevfik Fikret tarafından konuldu. Babası Trabzonlu köklü bir aileye mensup olan şair İsmâil Safâ, annesi Server Bedia Hanım'dır. Bir buçuk yaşındayken babası sürgünde bulunduğu Sivas'ta öldü ve ağabeyi İlhami ile birlikte annesi tarafından zor şartlarda yetiştirildi. İlk öğrenimine devam ederken sağ kolunda ortaya çıkan kemik veremi yüzünden kendini çok küçük yaşta doktorların, hasta bakıcıların ve ilâç kokularının arasında buldu (1908). 1910'da başladığı Vefa İdâdîsi'ni bu hastalık ve ailesinin geçim zorlukları sebebiyle bırakmak zorunda kaldı. Babasının yakın arkadaşlarından Abdullah Cevdet'in hediye ettiği Petit Larousse'u ezberleyerek başladığı Fransızca'sını ilerletirken edebî eserlerin yanı sıra tıp, psikoloji ve felsefe kitaplarına ilgi duydu. Tiyatro eğitimi almak için Dârülbedâyi imtihanlarına girdi, fakat başarılı olmasına rağmen devam edemedi (1914). Savaş şartlarında geçim sıkıntısı artan annesinin yükünü hafifletmek için Posta-Telgraf Nezâreti'nde göreve başlatıldı. Ardından Boğaziçi'ndeki Rehberi İttihad Mektebi'ne muallim olarak girdi (1917) ve bir süre Düyûn-ı Umûmiyye İdaresi'nde çalıştı (1918).

Mütareke döneminde öğretmenlikten ayrılıp ağabeyi ile birlikte Yirminci Asır gazetesini çıkardı. Bu gazetede "Asrın Hikâyeleri" başlığı altında yayımlanan küçük hikâyeleriyle dikkatleri çekti ve ilk kalem kavgasını Küçük Beyler adlı adapte piyesini eleştirdiği Cenab Şahabeddin'le yaptı (1919). Alemdar gazetesinin açtığı hikâye yarışmasında derece alınca devrin yazarları tarafından teşvik edildi. Yirminci Asır kapandıktan sonra Tercümân-ı Hakîkat ve Tasvîr-i Efkâr (1922), Cumhuriyet'in ilânının ardından Son Telgraf, Son Saat ve Son Posta gazetelerinde çalıştı. Halil Lutfi (Dördüncü) ile birlikte Büyük Yol adlı kısa ömürlü bir gazete çıkardı (1925). Aynı tarihlerde hem Server Bedi hem Peyami Safa imzasıyla Cumhuriyet'te de yazıyordu. Bu gazeteyle ilişkisini fıkra yazarı ve edebiyat

sayfası yöneticisi olarak aralıklarla sürdürdü (1928-1940). Hilâl-i Ahmer dergisinde çıkan “Yeni Edebiyat Cereyanları” başlıklı yazısı Ahmed Hâşim’le kalem kavgasına girmesine yol açtı (1928).

Peyami Safa, Cumhuriyet’in edebiyat sayfasını yönetmeye başladığı günlerde çıkarılan af kanunundan faydalanmak amacıyla Türkiye’ye dönen ve tutuklanan Nâzım Hikmet’in (Ran) affedilmesini sağlamak için onun “Yanardağ” şiirini yayımlamıştı. Ancak gazete ertesi gün bu şiirin ve altındaki imzanın kendi görüşleriyle hiçbir alâkasının bulunmadığına dair bir açıklama yaptı. Bu olay üzerine gazeteyle arası açılan Peyami Safa bir süre sonra işinden ayrılıp Nâzım Hikmet’in de yazdığı, Zekeriya Sertel tarafından çıkarılan Resimli Ay mecmuasında çalışmak zorunda kaldı. Hareket dergisinde de Nâzım Hikmet’le birlikte yazı yazan Peyami Safa’nın bu derginin ilk sayısında çıkan “Varız Diyen Nesil” başlıklı yazısı genç edebiyatçı neslin görüşlerini yansıtan bir beyannâme niteliği taşıyordu (1929). Bu nesil Yakup Kadri (Karaosmanoğlu) tarafından Milliyet gazetesinde eleştirilince basın tarihine “Saman Ekmeği Kavgası” diye geçen ünlü kalem tartışması başladı. Aynı yıl Resimli Ay’da başlatılan “Putları Yıkıyoruz” kavgasında da Nâzım Hikmet’le beraber hareket eden Peyami Safa bu yüzden sık sık Bolşeviklik’le suçlandı, fakat kendisi her seferinde bu iddiayı reddetti. Nâzım Hikmet ve çevresiyle ilişkilerini Resimli Ay kapandıktan sonra da sürdürdü. 1930’ların başında Ağaoğlu Ahmet’in çevresinde oluşan fikir hareketine katılarak liberalizme kaydı (1932). Bu arada keşfettiği Cahit Sıtkı’yı (Tarancı) Cumhuriyet gazetesinde üç yazıyla kamuoyuna tanıttı. Aynı yıl annesini kaybetti. Daha sonra ağabeyi İlhami ile birlikte Hafta adlı magazin dergisini çıkardı (1934-1936). Bu arada Nâzım Hikmet’in de yazdığı Tan gazetesinde köşe yazılarına başladı (2 Ağustos 1935). İki yazarın aynı sayfada önce ima yoluyla birbirini eleştirmesi daha sonra büyük bir kavgaya dönüştü. Bu çatışma, Peyami Safa’nın ömrünün sonuna kadar sürecek antikomünist mücadelesinin başlangıcı oldu. Hafta dergisinin ardından yirmi bir sayı çıkarabildiği Kültür Haftası (1936) kapanınca Avrupa seyahatine çıkan Peyami Safa, yaklaşık bir ay süren seyahat izlenimlerini Cumhuriyet gazetesinde tefrika ettikten sonra Büyük Avrupa Anketi adıyla kitap halinde yayımladı (1938). Kemalist inkılâbın felsefî temellerini kurmaya çalıştığı Türk İnkılâbına Bakışlar da aynı yıl neşredildi.

Cumhuriyet'ten ayrıldıktan sonra (9 Ağustos 1940) Yeni Mecmua'da yazmaya başlayan Peyami Safa ardından Tasvîr-i Efkâr'a geçti. Bu arada Orhan Seyfi Orhon ve Yusuf Ziya Ortaç tarafından çıkarılan Çınaraltı mecmuasına milliyetçilik anlayışını temellendirdiği yazılar veriyordu. Almanya'yı desteklediği ve ırkçılık yaptığı iddiasıyla aleyhinde Rıza Çavdarlı imzasını taşıyan bir broşür yayımlandı (1943). Çalıştığı Tasvîr-i Efkâr gazetesi bir süre sonra kapatıldı (1944). Irkçılık-Turancılık konusunda hazırlanan bir raporda kırk yedi kişi arasında adı geçti, fakat yargılanan yirmi iki kişi arasında yer almadı. Ziyad Ebüzziya'nın 1945'te Tasvîr-i Efkâr yerine çıkarmaya başladığı Tasvir'de yazmaya devam etti. Aynı yılın kasımında yayımlanan Büyük Doğu'nun ikinci dönem yazı kadrosuna katıldı. Öteden beri tek partiye ve millî şefe muhalif olan Ziyad Ebüzziya çok partili sistemi ve demokrasiyi, dolayısıyla Demokrat Parti'yi desteklemeye başlayınca bu gazeteden ayrıldı. Savunduğu görüşlerin tabii bir sonucu olarak demokrasiye karşı olduğu için Nisan 1946'da yeni bir hamle yapan Vakit gazetesinin kadrosunda yer aldı ve Demokrat Parti aleyhinde yazılar yazdı. Savaş

yıllarında ilgi duymaya başladığı mistisizm, parapsikoloji ve metapsişik merakını da yeni gazetesine taşıdı. Bu arada Cumhuriyet Halk Partisi'ne yakınlaştığı için Necip Fazıl Kısakürek tarafından eleştirildi, bu yüzden aralarında büyük bir kavga çıktı. Demokrat Parti'ye muhalefeti dolayısıyla Cumhuriyet Halk Partisi mensuplarının dikkatini çekince o sırada milletvekili olan Yusuf Ziya Ortaç tarafından Mart 1948'de yayın hayatına yeniden başlayan Çınaraltı'na davet edildi ve Ulus gazetesinde yazmaya başladı (1949-1953). Bursa'dan milletvekili adayı olduysa da seçimi kazanamadı (1950).

Demokrat Parti'ye kuruluş döneminde sosyalistlerle iş birliği yaptığından muhalefet eden ve 1950'de Nâzım Hikmet için açılan af kampanyasına şiddetle karşı çıkan Peyami Safa bir süre sonra Türk Düşüncesi dergisini yayımlamaya başladı (Aralık 1953) ve Milliyet gazetesi yazı kadrosunda yer aldı (1 Ekim 1954). Demokrat Parti'nin antikomünist kimliği belirginleştikçe bu partiye ve liderine ilgi duymaya başladı. Milliyet'teki "Objektif" adlı köşesinde Aziz Nesin ve Çetin Altan ile kalem tartışmalarına girdi (1958). Yönetimin sola yakın bir kadronun eline geçmesi üzerine bu gazeteden ayrılarak Tercüman'a geçti (Mart 1959).

Büyük Doğu'da da yazılarına yeniden başlamıştı; fakat bir süre sonra Necip Fazıl ile ikinci büyük kavgasını yaparak yollarını ayırdı. Çok geçmeden yazı işleri müdürüyle anlaşamadığı Tercüman'dan da çıkarıldı (29 Nisan 1960). 27 Mayıs 1960 İhtilâli'nden sonra Türk Dil Kurumu ve Türk Edebiyatçılar Birliği ile ilişkisi kesildi. Türk Düşüncesi'nin yayımına ara vererek Havadis gazetesine geçti (21 Temmuz 1960). Bu gazetedeki yazıları yüzünden aleyhinde protesto gösterileri yapıldı. Düşünen Adam dergisinde (5 Ocak 1961) ve Son Havadis gazetesinde (10 Mart 1961) yazmaya başladı. Bütün bu olaylar sırasında çok yıpranan Peyami Safa oğlu Merve'yi kaybedince (27 Şubat) büsbütün sarsıldı. 15 Haziran 1961 tarihinde Çiftehavuzlar'da bir dostunun evinde öldü ve iki gün sonra Edirnekapı Mezarlığı'nda toprağa verildi.

Peyami Safa'nın edebî hayatı on bir yaşında iken yazdığı Piyano Muallimesi adlı hikâye ile başladı. On üç yaşında iken Eski Dost adlı bir roman denemesi yaptı. Aynı yıllarda şiir de yazıyordu, fakat -dedesi, babası ve amcaları şair olduğu halde- şiirde ısrar etmedi. Bir Mekteplinin Hâtıratı / Karanlıklar Kralı (1913) adlı ilk kitabını Vefa İdâdîsi'ndeki öğrenciliği sırasında çıkardı. Rehberi İttihad Mektebi'n-de öğretmenlik yaparken Serveti Fünûn ve Fağfur gibi dergilere hikâye, makale ve tercüme denemeleri gönderen Peyami Safa, ismini Yirminci Asır'da bir kısmı imzasız yayımlanan Asrın Hikâyeleri'yle duyurdu (1919). Abdullah Cevdet'in etkisindeki ilk gençliğinde fikirleri henüz tam şekillenmemiş bir Garpçı olarak Beyoğlu, Şişli, Harbiye gibi semtlerde yaşanan hayatın cazibesine kapılan ve sosyal baskıya isyan eden Peyami Safa'nın ilk hikâye ve romanlarında tatmin edilmemiş gençlik arzularıyla millî idealler arasında yaşadığı bocalama açık biçimde görülür. Mütareke yıllarında tereddütleri artmakla beraber pozitivist ve materyalist eğilimleri henüz devam ediyordu. Nitekim o yıllarda imzasına birçok arkadaşının yer aldığı Dergâh vb. dergilerde değil İctihad'da rastlanmaktadır. İlk uzun hikâyesi olan Gençliğimiz'de (1922) ve aynı yıl yayımlanan Sözde Kızlar adlı ilk romanında Mütareke İstanbulu'ndaki ahlâkî çözülmeyi eleştirdi. Bu arada geçinebilmek için Server Bedi imzasıyla aşk ve cinayet romanları da yazıyordu. 1924'te Maurice Leblanc'ın Arsen Lupin'ini örnek alarak yarattığı Cingöz Recai tipi beklenmedik bir ilgiyle karşılandı. 1924-1928 arasında onar kitaplık Cingöz Recai'nin Harikulâde Sergüzeştleri ve Cingöz Recai Kibar Serseri dizileri çıktı.

Mütareke döneminde Hürriyet ve İtilâf Fırkası saflarında yer alan ve İngiliz mandasını savunan Abdullah Cevdet'ten temel meselelerde yavaş yavaş uzaklaşan Peyami Safa'nın fikirleri, belirgin çizgilerini I. Dünya Savaşı ve Mütareke yıllarında kazandı. Cumhuriyet'in ilk yıllarını kendi neslinden birçok aydın gibi derin şüphe ve tereddütler içinde geçirdi ve koyu bir bohem hayatına daldı. Bu arada felsefeye ilgisi artarak devam ediyordu. Başta Mustafa Şekip (Tunç) ve Hilmi Ziya (Ülken) olmak üzere birçok felsefeciyle yakın dostluklar kurmuştu. Türk Felsefe Cemiyeti'nin 1931'deki ikinci kuruluşunda aktif biçimde yer aldı ve cemiyetin tartışmalı konferanslarının ilkinde felsefe ve diyalektik konulu bir bildiri sundu (12 Ocak 1933). Bu tarihlerde rasyonalist olan Peyami Safa, Kültür Haftası'nda yayımlanan "Seziş, Tahlil ve Riyâziye" başlıklı yazısında bu konudaki görüşlerini açıkladı.

Doğu'nun geriliği, Batı'nın ileriliği ve riyâziye kafası gibi bir yığın meseleyle dolu olarak gittiği Avrupa'dan fikirlerini kendince test etmiş olarak dönen Peyami Safa, Büyük Avrupa Anketi'ni yazdıktan sonra muhtemelen bazı bölümlerini daha önce kaleme aldığı Türk İnkılâbına Bakışlar'ı tamamlayarak Cumhuriyet gazetesinde tefrika etti. Aynı yıl kitap olarak da basılan eser Mustafa Şekip Tunç'un ifadesiyle "inkılâbımızın felsefî monografisi" niteliğini taşıyordu. Bu eserinde Avrupa medeniyetini "riyâzîleşmek" ve "siteleşmek" kavramları etrafında açıklayan Peyami Safa şu tezi savunuyordu: Ortaçağ'da Türk-İslâm düşünürleri Yunan felsefesini devam ettirip Avrupa'ya aktarmışlardır; bugünkü akılcı ve tabiatçı Avrupa kafasının ilk çatısını kuran Türk mütefekkirleridir. Ancak ciddi bir mukavemetle karşılaşmış olsa da Garp'ta yaşama alanı bulan ve Rönesans'ı hazırlayan Türk-Arap rasyonalist felsefesi asıl büyük direnişi Şark'ta görmüş, mistik ve ilâhiyatçı fikrin galebesiyle yarı yolda kalmıştır. Başlangıçta İslâm felsefesi, bir yandan Fârâbî ve İbn Sînâ ile dünya bilgisi olmaya doğru giderken öte yandan bunun tam zıddı bir yönde ilerlemiştir. Birinci kol olan akılcı ve tabiatçı felsefe hıristiyan Garp'ı etkilerken imancı ve ilâhiyatçı kol müslüman Şark'ta yaygınlık kazanma eğilimi göstermiş, daha açık bir ifadeyle hıristiyan Garp akılcı ve tabiatçı düşünceyi müslüman Şark'tan alırken müslüman Şark imancı ve ilâhiyatçı düşüncede yavaş yavaş hıristiyan Garp'ın tesir sahasına girmiştir. Mistik düşünceyi ve ahlâkı kudretle temsil eden Gazzâlî, Hıristiyanlığın tesiri altındaydı. Müslüman

Şark'ın yarı yolda kalışında Gazzâlî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî gibi şahsiyetlerin ve Eş'arî kelâmının "meş'um" roller oynadığını ileri süren Peyami Safa, bu düşüncelerini eleştiren İsmail Hakkı İzmirli ile polemiğe girmiştir.

Türk İnkılâbına Bakışlar'da Kemalist milliyetçi olarak görünen Peyami Safa dünyadaki gelişmeleri ve Almanya'nın yükselişini dikkatle takip etmiştir. 1930'ların başından beri verdiği antikomünist mücadelenin bir sonucu olarak savaş sırasında fikren Almanya'yı, buna bağlı olarak tek

şefliliği desteklemiştir. Türkçü bir politika takip eden Çınaraltı dergisindeki yazılarında ferdiyetçi liberalizmin mekanik görüşünün yıkıldığını iddia ediyor, anti-Marksist ve antiliberal bir dünya görüşü olan korporatizmi savunuyordu. Millet ve İnsan (1943) adlı kitabında bir araya getirilen Çınaraltı yazılarıyla gazetelerdeki yazılarında savunduğu bu görüşler yüzünden Marksistler'in hedefi haline gelen ve aleyhinde broşürler yayımlanan Peyami Safa, 1940'ların başında Almanya'ya sempati duymakla beraber Türkiye'nin kendi millî, ekonomik ve jeopolitik bünyesinin özellikleri dolayısıyla Hitlerizm'in bazı prensiplerine çok yabancı olduğunu ve yabancı kalması gerektiğini açıkça ifade etmişti. 1961'de Nasyonalizm adıyla yeniden yayımladığı Millet ve İnsan'da bazı bölümlerin çıkarılması dışında ciddi bir değişiklik yapmaması onun milliyetçilikte ve korporatizmde sonuna kadar ısrar ettiğini göstermektedir. Türk İnkılâbına Bakışlar'ın 1959'daki ikinci baskısında değişiklik yaparak tezini Kemalist sıfatından arındıran Peyami Safa bu kitabında savunduğu, Doğu-Batı sentezi diye özetlenebilecek görüşlerine de sonuna kadar bağlı kalmıştır.

Peyami Safa'nın 1914-1961 yılları arasında gerçek ismiyle ve Server Bedi, Çömez, Serazad, Safiye Peyman, Bedia Servet gibi takma adlarla yazdığı süreli yayınlar şunlardır: Gazete: Büyük Yol, Cumhuriyet, Havadis, Milliyet, Son Havadis, Son Posta, Son Telgraf, Tan, Tasvir, Tasvîr-i Efkâr, Tercüman, Tercümân-ı Hakîkat, Ulus, Vakit, Yirminci Asır. Dergi: Aydabir, Aydede, Bozkurt, Büyük Doğu, Çınaraltı, Düşünen Adam, Edebiyat Gazetesi, Fağfur, Hafta, Hareket, Hayat, Heray, İctihad, İslâm Mecmuası, Kültür Haftası, Resimli Ay, Resimli Şark, Seksoloji, Serveti Fünûn, Türk Dili, Türk Düşüncesi, Türk Yurdu, Türklük, Yedigün, Yeni Çağ, Yeni

İstiklâl, Yeni Mecmua, Yeni Türk Mecmuası.

Eserleri. Eksiksiz bir bibliyografyası henüz hazırlanmamış olan Peyami Safa'nın irili ufaklı kitaplarının sayısı 500'e yakın olup yazılarının sayısını ise tahmin etmek bile zordur. Bu inanılmaz yazı faaliyeti onu Türkçe'yi en güzel kullanan ve bir meseleyi en kısa yoldan, en çarpıcı biçimde anlatmanın sırrını bilen yazarlardan biri haline getirmiştir. Hikâyeleri. 1. Gençliğimiz (1922). Peyami Safa'nın hikâyeden romana geçişini sağlayan bu uzun hikâyede kadın ve evlilik meselesi ele alınmış, geleneklerin ve aile baskısının yanı sıra Celâl Nuri İleri'nin "Monmartr ahlâksızlığı" dediği İstanbul'un yüksek tabakasında yaşanan ahlâkî çöküntü de eleştirilmiştir. 2. Siyah Beyaz Hikâyeler (1923). 3. Ateş Böcekleri (1925). 4. İstanbul Hikâyeleri (tarihsiz). 5. Hikâyeler. İlk Defa Bütün Hikâyeleri Bir Arada (1980). Asrın Hikâyeleri'yle Siyah Beyaz Hikâyeler, Ateş Böcekleri ve Resimli Ay mecmuasının 1930 yılında verdiği Resimli Hikâyeler ilâvesindeki hikâyeler Halil Açıkgöz tarafından bir araya getirilmiştir.

Romanları. 1. Sözde Kızlar (1922). Serazad takma adıyla Sabah gazetesinde tefrika edilen, gazete kapandığı için yarıda kalmış olmakla beraber geniş yankı uyandıran bu romanda devrin İstanbul sosyetesinde yaşanan hayatla Anadolu'da verilen büyük mücadele arasındaki tezat vurgulanır. 2. Şimşek (1923). 3. Mahşer (1924). 4. Bir Akşamdı (1924). 5. Cânan (1925). 6. Dokuzuncu Hariciye Koğuşu (1930). Nâzım Hikmet'e ithaf edilen, yazarının hastalıkla boğuştuğu çocukluk ve ilk gençlik yıllarının izlerini taşıyan bu küçük roman büyük ölçüde otobiyografiktir. Bilinç akışı tekniğinin ustaca kullanıldığı eser aynı zamanda psikolojik roman olarak edebiyat tarihimizde önemli bir yere sahiptir. 7. Fâtih Harbiye (1931). Yanlış anlaşılan Batılılaşma'nın genç nesiller üzerindeki olumsuz etkilerinin anlatıldığı romanda Fatih-Harbiye tramvayının birbirine bağladığı Fatih semti Doğu'yu, Beyoğlu ise Batı'yı temsil eder. Peyami Safa, Batılılaşma meselesinin tartışıldığı, mûsikide alaturka-alafranga mücadelesinin hızlandığı ve Dârülelhan'da Türk Mûsikisi Bölümü'nün kapatıldığı günlerde yazdığı bu romanda Doğu-Batı meselesini tartışmaktadır. Eser 1943 yılında İngilizce'ye çevrilmiştir. 8. Bir Tereddüdün Romanı (1933). I. Dünya Savaşı'ndan sonra Türk aydınlarının inanç buhranı, şüphe ve tereddütlerinin anlatıldığı, yine otobiyografik özellikler taşıyan bu romanda 1920'lerin sonunda aralarında Peyami Safa'nın da bulunduğu bir grup

aydının yaşadığı bohem hayatı tasvir edilmektedir. 9. Matmazel Noraliya'nın Koltuğu (1949). Peyami Safa'nın parapsikoloji, metapsişik ve ispritizma gibi meselelere ilgi duymaya başladıktan sonra yazdığı bu eser, bakış açısı ve merkez yansıtıcı gibi bazı roman tekniklerinin büyük bir ustalıkla kullanıldığı, Türk romancılığında köşe taşı sayılabilecek önemli bir eserdir. Romanda, birtakım olağan üstü olaylar yaşayan ve bu olayları materyalist ve pozitivist anlayışlarla açıklamayı başaramayınca derin bir şüphe ve tereddüt içinde nihilizme kayan Ferit'in özellikle Matmazel Noraliya'nın günlüklerini okuduktan sonra yaşadığı aydınlanma ve nihilizmden mistisizme yöneliş süreci anlatılır. 10. Yalnızız (1951). Yeni İstanbul'da tefrika edildikten sonra kitap olarak yayımlanan bu romanda da parapsikolojik ve metapsişik meseleler irdelenmiştir. Eserin önemli özelliklerinden biri Doğu-Batı sentezi tezinin ayrıca bir ütopya olarak işlenmiş olmasıdır. Simeranya, romanın kahramanı olan ve yazarın sözcülüğünü üstlenen Samim'in zaman zaman sığındığı bir hayal ülkesidir ve bütün zıtlıkların birbiriyle barıştırıldığı bir mutluluk adası olarak tasarlanmıştır. 11. Biz İnsanlar (1959). 1937'de Cumhuriyet gazetesinde tefrika edildiği halde önemli değişiklikler yapılarak kitap halinde ilk defa 1959 yılında yayımlandığı için Peyami Safa'nın son romanı kabul edilen eserde Mütareke döneminde aydınların gündemini işgal eden materyalizm, sosyalizm, mandacılık, milliyetçilik gibi fikirler tartışılır; bu yönüyle aynı zamanda Peyami Safa'nın entelektüel macerasına ışık tutmaktadır. Peyami Safa'nın ayrıca Gün Doğuyor adlı bir piyesi yayımlanmıştır (1937).

Fikrî Eserleri. 1. Türk İnkılâbına Bakışlar (1938). 2. Felsefî Buhran (1939). Yazarın Türk Felsefe Cemiyeti'nde verdiği, daha sonra Yeni Türk Mecmuası'nda yayımlanan "Felsefe ve Diyalektik" konulu konferansının geliştirilmiş ve yeniden yazılmış biçimidir. 3. Millet ve İnsan (1943). Yazarın milliyetçilik anlayışını temellendirdiği, 1940'larda Çınaraltı dergisinde çıkan yazılarından oluşmaktadır. İkinci baskısı Nasyonalizm adıyla yapılmıştır (1961). 4. Mahutlar (1959). 5. Sosyalizm (1961). 6. Mistisizm (1961). 7. Doğu-Batı Sentezi (1962). Yazarın Türk Düşüncesi dergisinde çıkan yazılarından oluşmaktadır. 8. Kızıl Çocuğa Mektuplar (1971). Nâzım Hikmet'le kavgası sırasında yazdığı yazıların bir araya getirildiği kitaptır. Yukarıdaki üç eseri ayrıca Nasyonalizm-Sosyalizm-Mistisizm adıyla bir arada basılmıştır (1975).

Büyük Avrupa Anketi adlı eseri (1938) Peyami Safa’nın 1936 yılında çıktığı Avrupa seyahatini, özellikle çocukluğundan beri rüyalarını süsleyen Fransa ile ilgili izlenimlerini ve fikirlerini anlatır. Peyami Safa’nın çeşitli gazete ve dergilerdeki yazılarından seçmeler konularına göre tasnif edilerek “Objektif” adı altında basılmıştır: Osmanlıca, Türkçe, Uydurmaca (1970); Sanat, Edebiyat, Tenkit (1971);

Sosyalizm Marksizm Komünizm (1971); Din, İnkılâp, İrtica (1971); Kadın, Aşk, Aile (1973); Yazarlar, Sanatçılar, Meşhurlar (1976); Eğitim, Gençlik, Üniversite (1976); Yirminci Asır, Avrupa ve Biz (1976).

## BİBLİYOGRAFYA

(Peyami Safa ve eserleri hakkında çeşitli üniversitelerde çok sayıda tez yapılmıştır; burada yayımlanmış olan başlıca kaynaklar gösterilmiştir). Cahit Sıtkı Tarancı, Peyami Safa: Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1940; Rıza Çavdarlı, Peyami Safa, İstanbul 1943; Mustafa Baydar, Edebiyatçılarımız Ne Diyorlar, İstanbul 1960, s. 170-173; Tekin Erer, Basında Kavgalar, İstanbul 1965, s. 241-267; Hilmi Ziya Ülken, Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul 1966, II, 743-747; Kemal Sülker, Nâzım Hikmet’in Polemikleri, İstanbul 1968; Ahmet Hamdi Tanpınar, Edebiyat Üzerine Makaleler (haz. Zeynep Kerman), İstanbul 1977, s. 361-364; Samet Ağaoğlu, İlk Köşe (Edebiyat Hâtıraları), İstanbul 1978, s. 117-120; Vecdi Bürün, Peyami Safa ile 25 Yıl, İstanbul 1978; Cevdet Kudret, Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman, İstanbul 1978, II, 342-372; Berna Moran, Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış, İstanbul 1983, s. 185-189; Adile Ayda, Böyle İdiler Yaşarken, Ankara 1984, s. 183-192; Ergun Göze, Peyami Safa, Ankara 1988; a.mlf., Üç Büyük Mustarip, İstanbul 1989, s. 58-65, 72-75, ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., Peyami Safa-Nâzım Hikmet Kavgası, İstanbul 1991; a.mlf., Peyami Safa’nın Türk Düşüncesindeki Yeri, İstanbul 1997; Gürsel Aytaç, Çağdaş Türk Romanları Üzerine İncelemeler, Ankara 1990, s. 113-132; Mehmet Tekin, Peyami Safa’nın Roman Sanatı ve Romanları Üzerinde Bir Araştırma, Konya 1990; Erol Üyepazarcı, Korkmayınız Mr. Sherlock Holmes, İstanbul 1997, s. 198-209; Nan A. Lee, Peyami Safa’nın

Eserlerinde Doğu-Batı Meselesi, İstanbul 1997; Altan Deliorman, Sessiz Bir Ses, İstanbul 1997, s. 143-166; Emin Karaca, Türk Basınında Kalem Kavgaları, İstanbul 1998, s. 85-108, 229-249; Beşir Ayvazoğlu, Peyami: Hayatı, Sanatı, Felsefesi, Dramı, İstanbul 1999; a.mlf., Doğu-Batı Arasında Peyami Safa, İstanbul 2000; Hakkı Süha Gezgin, Edebî Portreler (haz. Beşir Ayvazoğlu), İstanbul 2005, s. 236-238; Ramazan Gülendam, Eğitim ve Öğretim Anlayışıyla Peyami Safa, Ankara 2006; Kandemir, "Peyami Safa Anlatıyor", Yedigün, sy. 184, İstanbul 1936, s. 10-11; "Peyami Safa Diyor ki", Her Ay, sy. 1, İstanbul 1937, s. 119-123; Hikmet Münir, "Peyami Safa Hakkında Ne Diyorlar?", Yedigün, sy. 409 (1941), s. 7; İsmail Hakkı İzmirli, "Peyami Safa'nın İslâm Feylesoflarına Haksız Hücumu", İslâm-Türk Ansiklopedisi Mecmuası, I/45-50, İstanbul 1942-43; Muharrem Mercangil, "Peyami Safa (Server Bedi)", Yeni Yayınlar, VI/12, Ankara 1961, s. 257-266 (Peyami Safa ve Server Bedi imzasıyla yayımlanmış eski ve yeni harfli eserlerinin bibliyografyası); Recep Doksat, "Birinci Ölüm Yılında Ünlü Yazar ve Düşünür Peyami Safa", Yol, sy. 2, İstanbul 1962, s. 7; Galip Erdem, "Galip Erdem Peyami Safa'yı Anlatıyor", Divan, sy. 8, Ankara 1979, s. 3-10; Ayhan Songar, "Peyami Safa'dan Birkaç Hatıra", Türk Edebiyatı, sy. 104, İstanbul 1982, s. 24-25; Kayhan Emiroğlu, "Peyami Safa'nın Eski Harfli Eserleri Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi", Müteferrika, sy. 23, İstanbul 2003, s. 185-197.

Beşir Ayvazoğlu

# SAFÂ, Zebîhullah

(ذبیح الله صفا)

(1911-1999)

İranlı edebiyat tarihçisi ve yazar.

Simnân’a bağlı Şehmîrzâd’da doğdu. İlk öğrenimini babasının ticaretle uğraştığı Bâbül’de (1925), orta ve yüksek öğrenimini Tahran Yüksek Öğretmen Okulu ve Tahran Üniversitesi Edebiyat Fakültesi’nin Felsefe ve Fars Dili ve Edebiyatı bölümlerinde tamamladı (1936). Dört yıl lise öğretmenliği yaptıktan sonra mezun olduğu üniversitede akademik kariyerine başladı ve 1948’de Fars dili ve edebiyatı profesörü unvanını aldı. 1962-1963 öğretim yılında misafir öğretim üyesi olarak Hamburg Üniversitesi’nde ders verdi. Almanya’dan dönüşünde bölüm başkanlığına getirildi ve fakültenin dekanlığına seçildi. Üniversite hocalığı sırasında ayrıca yüksek öğretim başkanlığı, Tahran Üniversitesi yayınlar müdürlüğü, UNESCO Millî Komisyonu sekreterliği ve İran Kızılayı başkanlığı gibi idarî görevlerde bulundu. Öğrenciliği sırasında başladığı gazete ve dergilere yazı yazma, çevirmenlik, idarecilik ve editörlük gibi işlerle de ilgilendi. 1969 yılında öğretim üyeliğinden emekliye ayrılan Safâ Almanya’ya giderek bir yıl süreyle Hamburg Üniversitesi’nde ders verdi. Ardından İran’a döndü ve Tahran’da yazım çalışmalarına devam etti. Hayatı boyunca yürüttüğü ilmî ve edebî hizmetlerinden dolayı Palmes Académiques (Fransa 1970) dahil çeşitli ödüller aldı. Almanya’nın Lübeck şehrinde vefat ettiğinde Hamburg’daki müslüman mezarlığına gömüldü.

Eserleri. Telifleri. 1. Ḥamâseserâyî der Îrân tâ Ḳarn-i Çehârdehom-i Hicrî (Tahran 1324 hş.). 2. Târîḫ-i ʿUlûm-i ʿAḳlî der Temeddün-i İslâmî (Tahran 1331 hş.). Eserde V. (XI.) yüzyıl ortalarına kadar İslâm medeniyetinde aklî bilimler ele alınmıştır. 3. Le livre du millenaire d’Avicenne (Tahran 1953). 4. Anthologie de poésie persane (Paris 1964). 5. Genc-i Süḫan (I-VI, Tahran 1339 hş.). Zerdüşt’ün Gatalar’ından modern çağa kadar Fars şiir tarihi konusunda ayrıntılı bir önsözle Rûdekî’den Bahâr’a kadar çeşitli şairlerden

seçilmiş örnekleri içerir. 6. Al-Bīrūnī, ses oeuvres et ses pensés (Tahran 1353 hş./1973). 7. La prose rythmique persane (Paris 1976). 8. Âmûzişgâhhâ ve Âmûzişhâ der Îrân (Tahran 1354 hş.). Eserde en eski devirlerden çağımıza kadar İran'da eğitim ve eğitim kurumları incelenir. 9. Gâhşomârî ve Ceşnhâ-yi Millî-yi Îrâniyân (Tahran 1355 hş.). İranlılar'ın kullandığı takvimler ve millî, dinî günler, bayramlar hakkındadır. 10. Târîḫ-i Edebiyyât der Îrân ve der Ḳalemrov-i Zebân-i Fârsî (I-V, Tahran 1358 hş.). Başlangıçtan XII. (XVIII.) yüzyıl ortalarına kadar İran edebiyatı tarihidir. 11. Gencîne-i Süḫan (I-VI, Tahran 1363 hş.). Ebû Mansûr-i Muammerî'den Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'ye kadar 164 yazarın kısa biyografileri ve eserlerinden seçmeleri içerir.

Neşir ve Çevirileri: Merg-i Soḳrâṭ (Tahran 1314 hş., Lamartine'in La mort de Socrate'ından); Rafail (Tahran 1317 hş., Lamartine'in Raphael'inden); Manẓûme-yi Yâdgâr-i Zerîr (Tahran 1321 hş.); Keyâniyân (Tahran 1336 hş., Arthur Christensen'in Les kayanides'inden); Dîvân-i ʿAbdülvâsiʿ-i Cebelî (1339 hş.); Dârâbnâme-yi Bîġemî (Tahran 1339 hş.); Dîvân-i Seyfüddîn Muḥammed-i Ferġānî (Tahran 1341 hş.); Dârâbnâme-yi Ṭarsûsî (Tahran 1344 hş.); Baḫtiyârnâme (Tahran 1345 hş.); Varḳa ve Gülşâh (Tahran 1349 hş.). Eserinin birçoğu Arapça ve İngilizce'ye çevrilen Safâ'nın 1933 yılından itibaren Farsça ve Fransızca olarak kaleme aldığı çeşitli makaleleri de bulunmaktadır. Ayrıca Encyclopaedia Iranica (New York) için madde yazmıştır (eserlerinin daha geniş bir listesi için bk. http://en.wikipedia. org/wiki/zabihollah_safa).

## BİBLİYOGRAFYA

Celâlî-yi Nâînî - Seyyid Muhammed, "Doktor Ṣafâ, Maṭbuʿât ve Siyâset", Ceşnnâme-yi Üstâd Ẕebîḥullāh-i Ṣafâ, Tahran 1377 hş., s. 145-165; Nimet Yıldırım, Fars Edebiyatında Kaynaklar, Erzurum 2001, s. 60-62, 75, 90; Celâl Metînî, "Îrân-dûstî-yi Üstâd Ṣafâ", Îrânşinâsî, XI/3, Rockville-Maryland 1378 hş./1999, s. 379-388; a.mlf., "Sâlşumâr-i Üstâd Ẕebîḥullāh-i Ṣafâ", a.e., XI/3 (1378 hş./1999), s. 389-393; Seyfeddin Nazmabadi, "Ein

Nachruf auf Professor Zabihollah Safa”, Orient, XLI/4, Hamburg 2000, s. 529-533.

Nimet Yıldırım

# SAFÂ ve MERVE

(الصفا والمروة)

Hac ve umre sırasında aralarında sa‘y yapılan iki tepe.

Safâ, Mescidi Harâm’ın kuzeydoğusunda Ebûkubeys dağının eteğinde Merve’den biraz daha yüksek olan tepedir. Merve ise Safâ’nın tam karşısında ve Harem-i şerif’in kuzeybatısında Kuaykıân dağının eteğinde yer alır. Safâ “sert, başka bir kütleye karışmayan, toprak ve çamurdan arınmış taş”, Merve “yumuşak ve esmer, kırmızımtırak volkanik kökenli, parçalanıp etrafı incelmiş sert ya da yumuşak her türlü taş” anlamına gelir. Hac ve umre tavaflarından sonra Kâbe’ye daha yakın olan Safâ’dan Merve’ye dört gidişle üç gelişten ibaret olan sa‘y ibadetinden dolayı önem kazanan bu iki tepeye Merveteyn adı da verilir.

Kur’ân-ı Kerîm’de Safâ ile Merve’nin Allah tarafından konulmuş sembollerden (şeâir) ve hac ile umre ibadetinin yapıldığı yerlerden olduğu belirtilir (el-Bakara 2/158). Safâ ile Merve arasında gerçekleştirilen sa‘yin hac ve umre çerçevesinde yerine getirilen ibadetlerden (menâsik) biri olması, Hz. İbrâhim’in eşi Hâcer’in oğlu İsmâil ile Mekke vadisinde yalnız kaldıktan sonra Safâ ile Merve tepeleri arasında oğluna su araması hadisesine dayanmaktadır (Buhârî, “Enbiyâ’”, 9). Hz. İbrâhim, oğlu İsmâil ile Kâbe’nin yapımını tamamladığında, “Ey rabbimiz! Bize ibadet usullerimizi göster” diye dua edince (el-Bakara 2/128) Cebrâil diğer hac menâsiki yanında Safâ ile Merve arasındaki sa‘yi de onlara öğretmiş, ardından gelen peygamberler ve ümmetleri de Kâbe’yi ziyaret ettikten sonra Safâ ile Merve arasında sa‘y etmeyi sürdürmüştür.

Mekke’de ilk defa tevhid inancından sapan Cürhüm kabilesinden İsâf b. Ya‘lâ ile aynı kabileden Nâile bint Yezîd’in Kâbe’nin içinde işledikleri günahlar yüzünden taş kesildikleri ve halkın ibret olsun diye İsâf’ı Safâ tepesine, Nâile’yi Merve tepesine diktiği, ancak daha sonra bunun unutulduğu ve anılan iki taşa tapınmaya başlandığı rivayet edilmektedir (Ezrakī, I, 88, 119). Daha sonra Mekke’ye hâkim olan Huzâa kabilesinden

Amr b. Lühay tevhid inancını tamamen bozup şehirde putperestliği yaygınlaştırmış ve Safâ tepesine rüzgârları estirdiğine inanılan Nüheyk, Merve tepesine Mut‘imü’t-tayr (kuşları doyuran) adlı putları dikmiştir. Bunların dışında bakırdan heykellerin bulunduğu nakledilmektedir. Câhiliye Arapları hac ibadetini eda ettikten sonra Safâ ile Merve’ye çıkıp hasep, nesep ve şöhretlerinin yüksekliğinden bahsederek övünürler, bazıları da Allah’tan dünya malı isterdi.

Resûlullah, peygamberliğinin ilk yıllarında zaman zaman Safâ tepesine çıkarak İslâmiyet’i tebliğ ediyordu. “Artık sana emredileni açıkça ortaya koy ve müşriklerden yüz çevir!” (el-Hicr 15/94) ve Safâ tepesinde nâzil olan, “En yakınlarından başlayarak erişebildiğin herkesi uyar ve sana tâbi olan müminlere kol kanat ger!” (eş-Şuarâ 26/214-215) meâlindeki âyetlerin inmesinden sonra Safâ tepesinde bir konuşma yapmış ve bütün Mekkeliler’i İslâmiyet’e davet etmişti. Mekke fethinin ardından Safâ tepesine çıkan Resûl-i Ekrem Mekkeliler’den biat almıştı.

İslâmiyet’in doğuşu sırasında Kâbe hizmetinde bulunan ve Humus diye anılan Kureyş ve müttefikleri Safâ ile Merve’yi haccın bir parçası sayarken Kâbe ve hac konusunda hiçbir imtiyazları olmayan Hille mensupları, iki tepe arasında sa‘yin burada bulunan putlara karşı yapıldığını ve bunun Câhiliye âdeti olduğunu ileri sürerek onu kabul etmiyorlardı. Nitekim Evs ve Hazrec kabileleri Safâ ile Merve yerine Menât putunun bulunduğu Müşellel ile Kudeyd’i kutsal yer sayıyor, Tihâme’de yaşayan bazı Arap kabileleri de bu iki tepeyi hac menâsiki içerisinde görmüyordu.

Mekke’nin fethinden sonra putlardan temizlenmesine rağmen ensar başta olmak üzere müslümanların bir kısmı Safâ ile Merve’nin hac ve umrenin menâsikine dahil olup olmadığı hususunda şüpheye düşmüş, bunun üzerine Bakara sûresinin 158. âyeti nâzil olmuştur (Buhârî, “Ḥac”, 79; “‘Umre”, 10; “Tefsîr”, 2/21). Diğer bir rivayete göre ise Resûl-i Ekrem, Vedâ haccında Safâ’ya yaklaştığında bazı müslümanlar Câhiliye dönemi putlarını hatırlayarak sa‘y yapmaktan çekinince anılan âyet nâzil olmuş, bu tepelerin eskiden beri Allah’ın koyduğu semboller olduğu vurgulanmış, Hz. Peygamber de, “Safâ ve Merve Allah’ın alâmetlerindendir” diyerek (Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 57; Tirmizî, “Ḥac”, 38; İbn Mâce, “Menâsik”, 34, 84) bu iki tepe arasında sa‘y yapmayı hac ve umre ibadetine dahil etmiştir.

Resûl-i Ekrem, Safâ ile Merve tepelerine çıktığı zaman Kâbe’ye dönerek ellerini yukarıya kaldırıp dua ederdi. İbn Abbas ellerin kaldırılacağı yedi yer arasında bu iki tepeyi de saymıştır (Ezrakī, I, 279).

Safâ ile Merve arasındaki sa‘y yerinin (mes‘â) uzunluğu 394,5 ve genişliği 20 metredir. Safâ’ya yakın olan tarafta iki yeşil ışık arasında 55 metrelik mesafede hervele yapılır (bk. SA‘Y). İki tepe arasındaki alan zamanla doldurulup yükseltilerek tesviye edilmiş, zemini yürüyüş için uygun hale getirilmiş, tepelere çıkmayı kolaylaştıran merdivenler konulmuş (a.g.e., II, 120), hac mevsimlerinde ve bazı özel günlerde geceleri aydınlatılmıştır. Burada ilk aydınlatma, Emevî halifelerinden Süleyman b. Abdülmelik zamanında (715-717) Mekke Valisi Hâlid b. Abdullah el-Kasrî tarafından hac günlerinde ve receb ayında kandillerle yapılmıştır. Bu uygulama Abbâsî Halifesi Mu‘tasım-Billâh tarafından 219 (834) yılından itibaren sürekli hale getirilmiştir (a.g.e., I, 287-288). XX. yüzyılın başında elektrik kullanılmaya başlanmadan önce Safâ ile Merve arasında on altı adet kandil bulunuyordu (Mir’âtü’l-Haremeyn, I, 936).

Abbâsî Halifesi Ebû Ca‘fer el-Mansûr dönemine kadar (754-775) Safâ ve Merve tepelerinde herhangi bir yapılanma görülmemektedir. İlk defa bu devirde tepelere

çıkmayı kolaylaştırmak için birer merdiven inşa edilmiştir (Ezrakī, II, 120). IX. yüzyılın ikinci yarısına ait kayıtlarda Ebû Ca‘fer el-Mansûr tarafından yaptırılan kâgir merdivenle Safâ’ya on iki, Merve’ye on beş basamakla çıkıldığı kaydedilir (a.g.e., II, 119; Fâkihî, II, 242-243). XIII. yüzyıldan itibaren Safâ’nın merdiveninin on dört, Merve’nin ise beş basamaklı olduğu belirtilmiştir (İbn Cübeyr, s. 72-73; İbn Battûta, I, 162). Safâ ile Merve’nin basamakları 1399’da Memlük Sultanı Ferec, 1879’da Osmanlı Sultanı II. Abdülhamid tarafından yenilenmiştir.

Safâ ile Merve arasındaki alanda özellikle hac günlerinde çok canlı bir çarşı mevcuttu ve şehir hayatı en yoğun olarak burada yaşanıyordu. İslâmiyet’in ilk döneminden hâtıralar taşıdığı için Mescidi Harâm’a dahil edilinceye kadar bu çarşının kaldırılması yerine sa‘y yapmayı kolaylaştıran çareler düşünülmüş ve yeni yapılanmaya izin verilmemiştir (BA, HH, nr. 27044; BA, İ.MVL., nr. 4293). 1587 yılına ait bir kayıtta Safâ ile Merve arasına

seyyar satıcıların tezgâh kurup sa‘y yapanları dünya işleriyle meşgul etmemeleri için tedbir alındığı bildirilir (BA, MD, nr. 64, s. 44). İbn Cübeyr, Safâ ile Merve arasında eskiden su yatağı olan alanın çeşitli meyve, hububat ve diğer yiyeceklerin satıldığı bir pazar yeri olarak kullanıldığını, kumaş ve baharat dükkânları hariç şehrin en düzenli alışveriş merkezinin burası olduğunu ve müşteri yoğunluğunun zaman zaman sa‘y yapılmasını engellediğini kaydeder (er-Riḥle, s. 73). İslâmî dönemde Kâbe’ye gönderilen hediyeler Safâ ile Merve arasında teşhir edildikten sonra Hicâbe görevlisine teslim edilirdi.

Ebû Ca‘fer el-Mansûr 136 (754) yılında hacca geldiği zaman Safâ ile Merve arasında hacılara hizmet etmeleri için görevliler tayin etmiş, 210’da (825-26) Mekke Valisi Sâlih b. Abbas, Safâ’nın eteğine bir çeşme yaptırmıştı. Safâ ile Merve tepelerinde, mes‘âda bazı meşhur kişilere ait evler vardı. Hz. Peygamber’in amcası Abbas b. Abdülmuttalib’in evi ribât haline getirilmişti. 728’de (1328) bu ribâtı tamir ettiren Memlük Sultanı el-Melikü’n-Nâsır Muhammed, Safâ ile Merve arasında abdest almaya elverişli bir mekân yaptırmıştı. Safâ tepesinde Kādirîler’e ait bir dergâh bulunuyordu (BA, DH. MKT., nr. 1435). Harem-i şerif’e Osmanlılar zamanında yaptırılan muvakkithânenin pencerelerinden biri, Safâ ile Merve arasında gelip geçenlerin saatlerini buradan ayarlayabilecekleri şekilde tasarlanmıştı (Mir’âtü’l-Haremeyn, I, 780-781).

Mes‘ânın üstü 1922’de kapatılınca hacılar güneşten ve tozdan kısmen korunmuş, 1927’de Safâ ile Merve arasına taş döşenerek Mekke’de bir caddeye ilk defa taş kaplanmıştır (Hüseyin Abdullah Bâselâme, s. 296). 1955’te başlatılan ve 1976 yılına kadar dört aşamada gerçekleştirilen genişletmede mes‘â Mescidi Harâm’a katılmış ve sa‘y yolu iki katlı olarak tasarlanmıştır. Günümüzde sa‘y edenleri güneşten korumak için Safâ ile Merve tepelerinin arasına üstü kapalı, Kâbe’ye girişi de sağlayacak iki yanı açık eyvan inşa edilmiştir. Sa‘y alanının özellikle hac zamanında yeterli olmaması sebebiyle genişletme çalışmaları halen sürdürülmektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

İbn Saʻd, eṭ-Ṭabaḳāt (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1410/1990, I, 156, 159, ayrıca bk. İndeks; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhas), I, 55, 69, 88, 119, 124, 279, 287-288; II, 40, 119-120, 330, 332, 337; Fâkihî, Aḫbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş), Mekke 1407/1986-87, II, 216, 242-243; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), I, 252, 281; III, 61; ayrıca bk. İndeks; a.mlf., Câmiʿu'l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, II, 48, 59-71; İbn Cübeyr, er-Riḥle, Beyrut, ts. (Dârü'ş-şarki'l-Arabî), s. 72-74; Kurtubî, el-Câmiʿ, II, 178-184; İbn Battûta, Tuḥfetü'n-nüẓẓâr, I, 162; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye (nşr. Ali Abdüssâtir v.dğr.), Kahire 1408/1988, I, 74; III, 118; V, 143; Takıyyüddin el-Fâsî, Şifâʾü'l-ġarâm (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, I, 321, 476-482, 503-504; II, 445; Necmeddin İbn Fehd, İtḥâfü'l-verâ bi-aḫbâri Ümmi'l-ḳurâ (nşr. Fehîm M. Şeltût), Kahire 1403-1404/1983, I, 503; II, 172, 272-273, 284; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), IX, 352-353; C. Snouck Hurgronje, Het Mekkaansche Feest, Leiden 1880, s. 26; Mir'âtü'l-Haremeyn, I, 199, 780-781, 936, 990-992, 997-998; İbrâhim Rifat Paşa, Mirʾâtü'l-Ḥaremeyn, [baskı yeri ve tarihi yok], I, 84, 320-321; Hüseyin Abdullah Bâselâme, Târîḫu ʿimâreti'l-Mescidi'l-Ḥarâm, Cidde 1400/1980, s. 296; B. Joel, “Safâ”, İA, X, 48.

Mustafa Sabri Küçükaşçı

# SAFAHAT

(صفحات)

Mehmed Âkif Ersoy'un (ö. 1936) yedi kitaptan oluşan şiir külliyatı.

Mehmed Âkif'in gençlik yıllarında çok sayıda şiir yazdığı bilinmektedir. Dergilerde ve dostlarında bulunan örneklere ve kendi ifadesine göre bu şiirler Tanzimat döneminde bazı değişikliklerle devam eden divan şiiri, özellikle de Ziyâ Paşa ve Muallim Nâci, kısmen Abdülhak Hâmid tarzında yazılmıştır. Kitaplarına almadığı bu tür şiirlerden daha sonra vazgeçtiği, hiçbir şiirinin yayımlanmadığı 1901-1908 yılları arasında hayalden uzak, içinde yaşadığı toplumun meselelerine çözüm arayan bir yolda kararlı olduğu anlaşılmaktadır.

İlk defa 1329'da (1911) İstanbul'da basılan ve Safahat adını taşıyan kitap eserin diğer kitaplarına göre hacimce en geniş olanıdır ve tamamı 1908-1910 yıllarında Sırât-ı Müstakîm'de yayımlanmış manzumeleri ihtiva etmektedir. Şair, okuyucuya hitaben baş tarafa eklediği beş beyitlik başlıksız manzum parçada, şiirde sanat anlayışının tasannudan uzak olduğunu, sadece kendi sıkıntılarını muhatabına aktarma arzusu taşıdığını ifade eder. Bu kitaptaki şiirlerin en eskisi, neşri sırasında alt tarafına konulan kayda göre 23 Haziran 1904 tarihini taşıyan "Bir Mersiye"dir. Şiirlerin çoğu şairin kendi çevresinde müşahede ettiği toplumun acılarını dile getirir. Böylece daha sonraki bir manzumesinde belirteceği, "İnan ki her ne demişsem görüp de söylemişim" formülü bu ilk kitabından itibaren gerçekleşmeye başlamıştır. Mehmed Âkif'in toplumun alt tabakasına mensup insanların hastalık, ölüm, fakirlik, sefalet, iptilâlar ve kötü yönetim karşısındaki çaresizliğini, suskunluğunu bir fotoğraf gerçekçiliğiyle ve küçük manzum hikâyeler şeklinde anlattığı şiirleri şunlardır: "Hasta", "Küfe", "Hasır", "Meyhane", "Mezarlık", "Bayram", "Selma", "Seyfi Baba", "Kör Neyzen", "İstibdat", "Mahalle Kahvesi", "Köse İmam", "Âhiret Yolu", "Yemişçi İhtiyar." Yine toplumun daha üst yapıda ve daha soyut meselelerini dile getiren manzumeleri de "Durmayalım", "Geçinme Belâsı", "Merhum İbrâhim Bey", "Azim", "Cânan Yurdu", "Bir Mezar

Taşına Yazılmıştı" ve "Âmin Alayı"dır. "Kocakarı ile Ömer" ve "Dirvas" başlıklı, konusunu İslâm tarihinden alan iki manzum hikâye ile birer ideal devlet adamı portresi çizerken "Acem Şahı", "İstibdat", "Hürriyet" başlıklı şiirler şairin dönemin siyasî yöneticilerine karşı tenkitleridir. Bunlara daha soyut / felsefî mânada insanı ele aldığı "İnsan", "Bir Resmin Arkasına", "Bu da Bir Mezar Taşı İçin Yazılmıştı", "Tercümedir", "Hüsrân-ı Mübîn", "Hasbihal" adlı manzumeler eklendiğinde ilk Safahat'taki kırk dört şiirin toplumu ve içindeki insanı işlemekte olduğu görülür. Bunların dışında kalanlardan "Fâtih Camii" çocukluk hâtıralarını, "Bir Mersiye", "Selma", "Merhum İbrâhim Bey" yakınlarının ölümü üzerine duygularını, "Ressam Haklı", "Şair Huzurunda Münekkit", "Bebek yahud Hakk-ı Karâr" şairin nükte ve hiciv tarafını yansıtır. Çoğu lirik

tarzda olan "Hasbihal", "Cânan Yurdu", "Gül-Bülbül", "İstiğrak" ve özellikle "Tevhid yahud Feryad" şairin dinî-mistik duygularını ifade eder.

Eserin bundan sonraki bölümleri yine Safahat üst başlığı ile fakat ayrı adlarla yayımlanmıştır. İkinci kitap Süleymaniye Kürsüsünde adıyla tek ve uzun bir metindir. 1912'de Sırât-ı Müstakîm'de (bu sırada Sebîlürreşâd adını almıştır) dokuz sayı tefrika edildikten sonra aynı yıl kitap olarak da çıkar. Birinci şahıs ağzından bir tahkiye olan eserin başında şair Galata Köprüsü'nden Yenicami'ye doğru gitmektedir. Haliç'in yosunlu suları ve bakımsız sokaklar birtakım nüktelerle anlatılırken yol üzerindeki Yenicami, daha sonra Süleymaniye Camii sanatkârane bir şekilde tasvir edilir. Caminin kürsüsünde yaşlı bir vâiz konuşmaktadır. Hikâyenin bundan sonrası, aslen Özbekistanlı olan bu vâizin dolaştığı Türk-İslâm dünyasında gördüklerini zaman zaman yorumlayarak anlattıklarıdır. Âkif'in, İslâm coğrafyasını ve kavimlerini dikkate alarak İslâm idealiyle (İslâmcılık) ilgili fikirlerini dile getiren ilk eseri olması bakımından Süleymaniye Kürsüsünde ayrı bir önem taşır. Ona göre İslâm toplumunun çöküşünün sebebi İslâm'ın aslî kaynaklarından uzaklaşılmasıdır. Kürsüde konuşan vâizin anlattıklarıyla, o yıllarda İstanbul'a gelen Özbekistanlı Abdürreşid İbrâhim'in aynı dönemde yayımlanan Âlem-i İslâm ve Japonya'da İntişâr-ı İslâmiyyet adlı kitabında İslâm coğrafyası hakkında yazdıkları arasında paralellik bulunmaktadır. Bu bilgilerin dışında "İslâm'ı asrın idrakine söyletmek" için yapılan yorumlar doğrudan doğruya Âkif'e aittir. Vâizin konuşması bir dua ile sona erer.

Hakkın Sesleri adını taşıyan üçüncü kitap (İstanbul 1331) Balkan savaşları yıllarının acılarını dile getiren on şiirden oluşur. 1913 yılının Ocak-Mayıs aylarında Sebîlürreşâd'da çıkan ve kronolojik sırayla kitaba giren ilk dokuz manzumeden sekizi Kur'ân-ı Kerîm'den bazı âyetlerin, biri bir hadisin serbest yorumunu ihtiva eder. Sonuncu şiir "Pek Hazin Bir Mevlid Gecesi" başlıklı kısa bir manzumedir. Başlıkları olmayan şiirlerde âyet veya hadis metni ve tercümesinden sonra manzume metni gelmektedir. Gerek âyetlerin gerekse hadisin ortak meâlleri insanların kendi hataları sebebiyle uğradıkları musibetlerin etrafında toplanmaktadır. Mevlid gecesiyle ilgili şiir ise bu musibetlerden ibret alıp uyanmaya bir çağrı ve Hz. Peygamber'in ruhaniyetinden istimdat mânası taşımaktadır. Kitabın sonunda Âkif'in yakın dostlarından Ferit Kam'ın "Enîs-i Rûhum Âkif'e" hitabıyla sanata ve şiire dair bir çeşit takriz mahiyetindeki mektubu bulunmaktadır.

Safahat'ın, adı ve mahiyeti bakımından ikinci kitapla benzerlik gösteren dördüncü kitabı Fâtih Kürsüsünde de (İstanbul 1332) tek ve uzun bir manzumeden oluşur. 1913-1914 yılları içinde Sebîlürreşâd'ın yirmi sekiz sayısında tefrika edilmiştir. Başlangıçta, Anadolu yakasından vapurla gelip Galata Köprüsü'ne inen iki arkadaş buradan yürüyerek Fatih'e gider. Yolda yine nükteli bir sohbet esnasında etrafta gördükleri şeyler hakkında bazan bunların getirdiği çağrışımlarla birtakım dinî, siyasî konularla dil ve edebiyat konularına girip II. Meşrutiyet hareketinden sonra ortaya çıkan bozuklukları eleştirirler. Nihayet Fâtih Camii'ne giren iki arkadaş kürsüdeki vâizi dinlemeye başlar. Vaazın konusu çalışma hakkındadır. Vâiz konuşmasının içinde bir laytmotif gibi, "Bekāyı hak tanıyan, sa'yi bir vazîfe bilir / Çalış, çalış ki bekā sa'y olursa hak edilir" mısralarını altı defa tekrar eder. Manzumenin bu beyitle birbirinden ayrılan parçalarının her birinde hilkatin, gezegen ve yıldızların, bulutların, maddenin en küçük parçalarının, yeryüzündeki varlıkların, kısaca bütün kâinatın devamlı hareket halinde olduğu söylenir. Eski İslâm medeniyetinden ve Batı'dan örnekler verilerek çalışmanın hak edilen semeresi ortaya konur. Doğu milletleri ve İslâm dünyası daldığı derin uykudan uyanmalı ve miskinlikten kurtulmalıdır. Böylece Âkif, Süleymaniye Kürsüsünde tasvir ettiği İslâm dünyasının perişanlığını onun tembelliğine, kurtuluşunu da çalışmasına bağlamaktadır. Ona göre ebedî hayatın varlığına inanıldığı kadar çalışmanın da insanlık görevi olduğuna inanmak gerekir. Bu kitap da vâizin bir duasıyla sona erer.

Hakkın Sesleri ile paralellik gösteren beşinci kitap Hâtıralar başlığını taşır (İstanbul 1335). Manzumelerin çoğunun Sebîlürreşâd'daki neşir tarihleri 1913-1915 yılları arasıdır. Bazılarının altında Berlin'de kaleme alınmış olduğu kaydı bulunmaktadır. Kitaptaki on manzumeden dördü âyet, ikisi hadis meâllerinin serbest yorumudur. Bu defa Balkan savaşlarının yol açtığı facialara I. Dünya Savaşı acıları da eklenmiştir. Altı şiirin dışında kalan "Uyan" başlıklı manzume halkı meskenetten uyarmayı hedefler. Kitabın son üç şiiri Âkif'in 1914-1915 yıllarında gerçekleştirdiği üç seyahatin intibalarını taşır. Bunlardan "el-Uksûr'da" Mısır'a yaptığı ziyarette tarihî harabeler karşısındaki duygularını anlatır; uzun bir manzume olan "Berlin Hâtıraları"nda Teşkîlât-ı Mahsûsa'nın verdiği görevle gittiği Berlin'de çeşitli yönleriyle Doğu'yu ve Batı'yı karşılaştırır. Şiirin dokuzuncu bölümü "Târîh-i Kadîm" sebebiyle Tevfik Fikret ve arkadaşlarının tenkidi için kaleme alınmıştır. Kitaba ikinci baskısında giren (1918) sonuncu şiir "Necid Çöllerinden Medine'ye" ise şairin aynı teşkilâtın verdiği görevle gittiği Necid'den Medine'ye kadar olan yolculuğunu ve Hz. Peygamber'in kabrini ziyaretinde yaşadığı duygularını dile getiren en lirik şiirlerindendir.

Safahat'ın altıncı kitabı Âsım (İstanbul 1342) Âkif'in yazılışı ile basılması arasındaki sürenin en uzun olduğu eseridir. Âsım'ın ilk parçaları Sebîlürreşâd'da 1919 Eylülünde çıkmaya başlamış, araya Mehmed Âkif'in Millî Mücadele'ye katılmak üzere Anadolu'ya geçişi ve faaliyetleri girmiş, bu sebeple dergide sadece bir kısmı uzun aralıklarla çıkabilmiştir. Hacimce ilk Safahat'tan sonra en genişi ve manzum diyaloglarının en uzunudur. Kitabın tamamına yakın bölümü Hocazâde ile Köse İmam arasında geçer. Arada ve sonda Âsım'ın ve Emin'in konuşmaları da bulunur. Yer yer dinî-lirik ve millî heyecan gösteren parçaların bulunduğu bu diyalog şu konular etrafında çerçevelenebilir: I. Dünya Savaşı içinde Çanakkale muharebelerinden bir müddet sonra İstanbul'da Hocazâde'nin Sarıgüzel'deki evinde Köse İmam ile Hocazâde uzun bir sohbete girişir. Mehmed Âkif'i temsil eden Hocazâde'nin babası, Köse İmam'ın da vaktiyle hocası olmuştur. Hocazâde'den bir önceki nesle mensup olan Köse İmam dertleşmek için Hocazâde'nin evine gelmiştir. Önce komşusunda geçen bir olaydan bahsedecek, ardından oğlu Âsım'dan dert yanacaktır. Komşudaki olay vesilesiyle Köse İmam şahidi olduğu birtakım üzücü hadiseleri fıkralarla, hikâyelerle süsleyerek anlatır. Aile kurumu

çökmektedir. Köylünün sağlığı gibi ahlâkı da bozulmuş, geçimi ise bitmiş tükenmiştir. Millet basiretsiz ve kötü idarecilere körü körüne uymaktadır. Birbirini anlamayan eski nesil-yeni nesil, halk-aydınlar, mektep-medrese ikiliği memleketi gittikçe derinleşen bir çatışmaya sürüklemektedir. Köse İmam'ı bedbin eden bu gerçeklerin karşısında Hocazâde ümitlidir. Doğu yahut İslâm dünyası bu uyuşukluktan kurtulacaktır. Âsım bu ümidin en güzel örneğidir. Âsım'ın nesli her türlü imkânsızlık ve kötü şartlar içinde mücadele vermiştir. Bunun son örneği Çanakkale savaşlarıdır. Burada Âkif'in Çanakkale şehidleri için yazdığı

uzun lirik parça Hocazâde'nin ağzından söylenir. Kitap, savaştan kurtulmuş bir vatanda İslâm'ın ve Türklüğün geleceği için Batı'nın ilmini, tekniğini kazanmak üzere Âsım'ın Avrupa'ya gönderilmesiyle sona erer.

Mehmed Âkif'in Mısır'da yaşadığı sırada Kahire'de yayımlanan Safahat'ın son kitabı Gölgeler'dir (Kahire 1352). On yedisi kıta olmak üzere kitapta yer alan kırk bir şiirden en eskisi 4 Temmuz 1334 (1918) tarihini taşırken Âkif'in sağlığında basılmış son şiiri de 22 Ağustos 1349 (1933) tarihli "Sanatkâr" başlıklı manzumedir. Gölgeler'de 1918-1921 tarihlerini taşıyanların çoğu, özellikle bunlar arasında yine âyetlerin serbest yorumları olan "Hâlâ mı Boğuşmak", "Yeis Yok" ve "Azimden Sonra Tevekkül" manzumeleri öncekiler gibi irade, ümit ve gayret temaları üzerine kurulmuşken diğerleri genellikle şairin Mısır'daki bir çeşit sürgün hayatını ve bedbinliklerini yansıtır. Beklediği İslâm idealinin gerçekleşmemesinin verdiği ümitsizlikle vatanından uzak yaşamaya mecbur bir ruh halinin doğurduğu karamsarlık "Hüsran", "Şark", "Umar mıydın?", "Mehmed Ali'ye", "Bülbül", "Leylâ", "Firavun ile Yüzyüze", "Vahdet" şiirlerinde açıkça hissedilir. Gölgeler'e asıl özelliğini veren ise hayatında ve eserinde tasavvufa meyletmemiş olduğu bilinen şairin dinî fikirlerinin mistik duygulara yöneldiği "Gece", "Hicran" ve "Secde" şiirleridir. Altlarındaki kayıtlara göre ikamet etmekte olduğu Hilvan'da bir duygu yoğunluğuyla yazıldığı anlaşılan şiirler Âkif'in en lirik parçalarındandır. Bunlara yine benzer ruh halini yansıtan "Said Paşa İmamı" ve "Hüsam Efendi Hoca" manzum hikâyeleri de eklenebilir. "Sanatkâr" başlıklı şiiri ise Âkif'in müslümanların dertleri ve hayal kırıklıkları ile geçen hayatının kısa, duygulu bir özeti olduğu gibi Safahat'ın önceki ciltlerinde belirmeyen, fakat şahsiyetinin önemli bir tarafını teşkil eden sanat sevgisini, özellikle de Batı

mûsikisine olan ilgisini aksettirir.

Safahat'ın her kitabı ayrı ayrı olmak üzere Mehmed Âkif hayatta iken birkaç defa basılmış, ölümünden sonra ve özellikle vefatının 50. yılından itibaren pek çok yayınevi, resmî ve özel kuruluşça bugüne kadar yedi kitap bir arada olarak bazıları inceleme de ihtiva etmek suretiyle 100'den fazla baskısı yapılmış, böylece Safahat Türkiye'de en çok tiraja ulaşan şiir kitaplarından biri olmuştur. Bu basımlar arasında Âkif'in Safahat'a almadığı şiirleriyle beraber (Safahat, İstanbul 1987), bütün şiirlerin ilk yayın tarihleri, dergide ve çeşitli basımlarındaki karşılaştırmaları, özel adlar fihristi (Safahat: Edisyon Kritik, Ankara 1990) ve eski-yeni harflerle tenkitli neşir (Safahat, İstanbul 1991) olmak üzere önemli birkaç yayın M. Ertuğrul Düzdağ tarafından gerçekleştirilmiştir. Ayrıca İsmail Hakkı Şengüler'in on ciltlik Açıklamalı ve Lügatçeli Mehmed Âkif Külliyatı'nın (İstanbul 1990-1992) I-IV. ciltleri Safahat'a ayrılmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

(Safahat'la ilgili çeşitli tema ve konular üzerinde araştırma, dil ve üslûp çalışmaları olmak üzere pek çok kitap, makale, yüksek lisans ve doktora tezleri bulunmaktadır; burada sadece eser hakkında yapılmış genel değerlendirme ve yorumlar gösterilmiştir). Mehmed Âkif Ersoy, Safahat: Eski ve Yeni Harflerle Tenkidli Neşir (haz. M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul 2007, hazırlayanın girişi, s. 19-65; Ali Nihad Tarlan, Mehmed Âkif ve Safahat, İstanbul 1971, s. 52-134; Ö. Faruk Huyugüzel, "Mehmet Akif'in Asım'da Başvurduğu Anlatım Vasıtaları ve Teknikleri", Ölümünün 50. Yılında Mehmet Âkif Ersoy (nşr. MÜ Fen-Edebiyat Fak.), İstanbul 1986, s. 31-52; M. Orhan Okay, Mehmed Âkif: Bir Karakter Heykelinin Anatomisi, Ankara 1989, s. 37-59, ayrıca bk. tür.yer.; Mustafa Can, "Safahat'ın Konu Bakımından Tasnifi", Mehmet Âkif İlmî Toplantısı, Bildiriler (nşr. Millî Kütüphane), Ankara 1989, s. 63-80; Fevziye Abdullah Tansel, Mehmed Akif: Hayatı ve Eserleri, Ankara 1991, s. 147-198; İnci Enginün, "Safahat'ta İstanbul'un Romanı", Vefatının 60. Yılında Mehmed Âkif Sempozyumu Bildirileri (haz. İnci Enginün), İstanbul 1997, s. 63-77;

Nurettin Topçu, Mehmet Akif, İstanbul 1998, s. 57-73; Sezai Karakoç, Mehmed Âkif, İstanbul 1999, s. 33-46; Himmet Uç, Mehmet Âkif ve Hikâye San'atı, Ankara 2000; M. Ertuğrul Düzdağ, Mehmed Âkif Ersoy, İstanbul 2004, s. 161-176; Fazıl Gökçek, Mehmet Akif'in Şiir Dünyası, İstanbul 2005; M. N. [ecmettin] Hacıeminoğlu, "Safahat'ın Dil ve Üslûbu", TDED, XVIII (1970), s. 81-112; Mustafa Tatçı, "Safahat'ta Tasavvufi Unsurlar", Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, II/1, Ankara 1986, s. 157-171.

M. Orhan Okay

# SAFÂYÎ MUSTAFA EFENDİ

(ö. 1138/1725-26)

Tezkire müellifi ve şair.

1085-1087 (1674-1676) yılları arasında İstanbul'da doğdu. Tahsilini tamamladıktan sonra Dîvân-ı Hümâyun kâtibi oldu. Elmas Mehmed Paşa'nın nedimleri arasında yer aldığı için onun sadâretinde mektupçuluğunu yaptı. 10 Şevval 1108'de (2 Mayıs 1697) defter eminliği göreviyle hâcegân zümresine katıldı. 5 Cemâziyelâhir 1100 (27 Mart 1689) tarihli bir mevâcib kaydında çavuş iken bu tarihte 10 akçe ulûfe ile divan kâtipleri zümresine girdiği belirtilmektedir. Müellif çevresinde saf bir kişi olarak tanındığından çağdaşlarının defter emaneti görevini ona yakıştıramadıkları Üsküdarlı Sırrî'nin şu beytinden anlaşılmaktadır: "Dedi utârid gel gör belâyı / Defter emîni oldı Safâyî." 1125'te (1713) evkaf muhasebeciliğine, 1129'da (1717) kendi isteği üzerine küçük evkaf muhasebeciliği vekâletine tayin edilen Safâyî, başmukātaacılık ve tezkirecilik gibi diğer bazı memuriyetlerde bulunduktan sonra maliye tezkireciliğine getirildiyse de kısa zaman içinde bu görevden azledildi. Bu sıralarda yazmaya başladığı şuarâ tezkiresini Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa'ya sundu ve karşılığında şıkk-ı sânî defterdarlığı görevine getirilerek vefatına kadar bu görevde kaldı. Râmiz'in babası müderris Naîm Efendi'nin düşürdüğü tarih mısraından (Ola yâ rab Safâyî'nin mekânı cenneti a'lâ) 1138'de (1725-26) öldüğü anlaşılmaktadır.

Şairliği hakkında Râmiz ve Fatîn Efendi tezkirelerinde takdirkâr ifadeler bulunmakla beraber Sâlim tezkiresinde olumsuz kanaat belirtilmektedir. Safâyî'nin mürettep bir divana sahip olduğuna dair kayıtlar yapılan araştırmalarda doğrulanmamıştır. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki tezkiresinin bazı yapraklarında şiirleri vardır (Esad Efendi, nr. 2549, vr. 23b, 270b, 271b, 314b, 347b). Safâyî'nin hattının güzel olduğu tezkiresinin kendisi tarafından yazılan dört nüshasından anlaşılmaktadır. Eserinde Mevlevî şairlerine ve Mevlevîlik'le ilgili şiirlere yer vermesi, ayrıca Mevlevîliği öven bir şiirinin bulunması sebebiyle (Süleymaniye Ktp., Esad

Efendi, nr. 2549, vr. 203b-204a) onun Mevlevî olduğu düşünülebilir.

Safâyî'nin Nuhbetü'l-âsâr min fevâidi'l-eş'âr adlı tezkiresi Rızâ Tezkiresi'ne zeyil olarak hazırlanmış olup eserde 1050-1132 (1640-1720) yılları arasında yaşayan şairlere yer verilmektedir. Safâyî farklı zamanlarda yazdığı dört nüshayı dört defa gözden geçirmiş ve bunlara 1129 (1717), 1132, 1133 tarihlerini koymuştur. Ancak kendisi tezkiresini 1132'de (1720) tamamladığını ifade eder. Viyana nüshasındaki 1137 (1724) tarihi ise müellifin tezkiresini bu tarihte Damad İbrâhim Paşa'ya sunmuş olduğunu düşündürmektedir. Devrin ileri gelen âlim ve fâzıllarından on sekiz kişinin takriziyle başlayan tezkirede bir önsözle 486 şairin biyografisi ve şiirlerinden örnekler bulunmakta, eser bir hâtime ile sona ermektedir. Şairler alfabetik sıraya göre düzenlenmiş olup çoğunun ölüm tarihi verilmiştir. Sade bir üslûpla yazılmış tezkirede biyografiler kısadır. Önsözünde Latîfî, Âşık Çelebi ve Kınalızâde Hasan Çelebi gibi tezkirecilere özendiğini belirten Safâyî'nin önemli bir yönü şairlerle yakınlık kurup eseri için onlardan bilgi almış olmasıdır. Yurt içinde ve yurt dışında takriz ve şair sayısı farklı on beş nüshası bilinen tezkire üzerinde Nuran Altuner metnin edisyon kritiğini yapmak suretiyle bir doktora tezi hazırlamış (bk. bibl.), Pervin Çapan'ın yüksek lisans tezi olarak hazırladığı eser edisyon kritik yapılmadan basılmıştır (Ankara 2005).

## BİBLİYOGRAFYA

BA, A.RSK, nr. 1562, s. 13, 111, 119; nr. 1571, s. 21; Viyana Millî Ktp., nr. 1241; Safâyî ve Tezkiresi : İnceleme-Tenkitli Metin-İndeks (haz. Nuran Altuner [Üzer], doktora tezi, 1989), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, I-III; Sâlim, Tezkire, İstanbul 1315, s. 429-430; Râmiz ve Âdâb-ı Zurafâ'sı: İnceleme-Tenkidli Metin-İndeks-Sözlük (haz. Sadık Erdem), Ankara 1994, s. 190-191; Fatîn, Tezkire, s. 239-240; Sicill-i Osmânî, III, 228; Mehmet Nâil Tuman, Tuhfe-i Nâilî (haz. Cemâl Kurnaz - Mustafa Tatçı), Ankara 2001, II, 588; Zekiye Sarak, Safâyî ve Sâlim Tezkireleri Üzerinde Mukayeseli Bir Araştırma (mezuniyet tezi, 1948-49), İÜ Ed. Fak., s. 12-19; Babinger (Üçok), s. 282; Halûk İpekten, Türk Edebiyatının Kaynaklarından

Türkçe Şuarâ Tezkireleri, Erzurum 1988, s. 130; Pervin Çapan, "Mustafa Safâyî Efendi'nin Şairliğine Dair", Şinasi Tekin'in Anısına: Uygurlardan Osmanlıya (haz. Günay Kut - Fatma Büyükkarcı Yılmaz), İstanbul 2005, s. 296-304; Ali Cânib Yöntem, "Safâyî Efendi ve Tezkiresi", Hayat, sy. 49, Ankara 1927, s. 442-443; Erhan Afyoncu, "Mustafa Safayi'nin Hayatı Hakkında Yeni Bilgiler", TUBA, XXIV/1 (2000), s. 1.

Nuran Altuner

# SAFED

(صفد)

Kuzey Filistin’de tarihî bir şehir.

Bugün İsrail Devleti sınırları içerisinde bulunan Safed, Yukarı Celîle bölgesinde 840 m. yükseklikte bir tepe üzerindeki tarihî kalesinin eteklerinde yer almaktadır. Ahd-i Atîk’te geçmemesine rağmen yahudilerce kutsal sayılan şehirlerden biridir. Akkâ’nın 40 km. doğusunda ve Taberiye’nin 20 km. kuzeyinde bulunan şehrin ne zaman kurulduğu hakkında kesin bilgi yoktur. Tarihî kayıtlarda adı ancak milâttan sonra II. yüzyıldan itibaren zikredilmektedir. Safed kelimesi şehrin fizikî konumunu çağrıştıran “gözleme, bakma” anlamındaki “şefat”tan gelir. Josephus’ta geçen Sepph’in (Seph) burayı tarif ettiği ileri sürülür (İA, X, 48). Arapça’da “hediye” mânasına gelen “safet” kelimesinin bununla ilgili olması ihtimali vardır.

VI. (XII.) yüzyıldan önceki Arap kaynaklarında yer almayan şehir, Hz. Ömer zamanında bütün Filistin bölgesi gibi müslümanların hâkimiyeti altına girmiş olmalıdır. Belâzürî ve Taberî gibi ilk dönem kaynaklarında Safed’den bahsedilmemesi, şehrin İslâmiyet’in ilk döneminde önemli bir yerleşim merkezi olmadığını göstermektedir. Bu bölge Emevîler, Abbâsîler ve Tolunoğulları’nın hâkimiyetinden sonra IV. (X.) yüzyılın ortalarından itibaren İhşîdîler’in, 358’de (969) Fâtımîler’in eline geçti. Filistin toprakları 462 (1069-70) yılından itibaren Selçuklular’ın hâkimiyeti altına girerken 482’de (1089) yeniden Fâtımî idaresine alındı.

Safed’in bir kale-şehir olarak asıl ortaya çıkışı Haçlı seferleri dönemine rastlar ve adı kaynaklarda sıkça geçer. I. Haçlı Seferi’nin ardından Kudüs Haçlı Krallığı’nın kurulmasıyla bu devletin sınırları içerisinde yer aldığında küçük bir yerleşim yeri durumundaydı. Kudüs Krallığı, Suriye ve Filistin sahillerindeki şehirleri müslümanlara karşı koruyabilmek için iç bölgelerde başlattığı kale inşaatları sırasında Akkâ’yı emniyete alabilmek amacıyla uygun bir konumda olan Safed’i de müstahkem hale getirdi. Arap

kaynaklarına göre buradaki ilk kale 495'te (1101-1102) Haçlılar tarafından yapıldı. 1140'ta Frank Kralı Fulk kaleyi yeniledi ve genişletti. Kral III. Baudouin, 1157'de Banyas muhasarasını kaldırmak için çıktığı seferde Nûreddin Mahmud Zengî'nin orduları tarafından mağlûp edilince güçlükle bu kaleye sığınabildi. 1167 yılından itibaren Dâviyye (Templier) şövalyelerinin başlıca merkezlerinden biri oldu. Selâhaddîn-i Eyyûbî, Kudüs fethinin ardından altı haftalık bir kuşatma sonucu Şevval 584'te (Aralık 1188) kaleyi anlaşma ile teslim aldı ve içindeki garnizonun serbestçe şehri terketmesine izin verdi. Fakat Franklar'ın yeniden buraya hâkim olabileceği endişesiyle 1219 veya 1220'de kale yıktırıldı. Selâhaddin'in ölümü üzerine Eyyûbîler arasında taht kavgalarının başlamasıyla Dımaşk hâkimi Ebü'l-Hayş el-Melikü's-Sâlih İsmâil, Mısır'daki rakibi olan yeğeni el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb'a karşı mücadele ederken Haçlılar'la ittifak yapabilmek için Safed'i 638'de (1240) Templier şövalyelerine iade edince kale yeniden müstahkem hale getirildi. Marsilya Piskoposu Benedict d'Alignan tarafından

başlatılan ve iki yıl kadar süren inşaat sonucu güçlendirilen kale Dımaşk-Akkâ yolunda büyük bir askerî önem kazandı. Ayrıca burası ekonomik ve idarî merkez oldu.

Mısır'da Memlük Devleti'nin kurulmasından sonra Sultan I. Baybars 664 yazında (1266) Safed'i ele geçirdi. Kale emanla teslim olmasına rağmen içindeki garnizon tamamıyla imha edildi. Baybars kaleyi yeniden takviye ettirdi ve kalenin ortasına büyük bir burç yaptırdı. Biri kalede olmak üzere Safed'de iki cami inşa ettirdi. VII. (XIII.) yüzyıla kadar büyükçe bir köy olan Safed bu dönemde Memlük hâkimiyetindeki Suriye'de (Bilâdüşşam) altı nâiblikten birinin merkezi haline geldi. Genellikle orta dereceli Memlük emîrleri Safed'e nâib tayin edildi. Sakīf, Tibnîn, Taberiye, Nâsıra gibi şehirler Safed nâibliğine bağlandı. Sivil iskân desteklendi; camiler, hamam, kervansaray ve dükkânlar yapıldı. Dımaşk nâibi Seyfeddin Tenkiz'in bîmâristan yaptırdığı Safed'de Şihâbiyye ve Şemsiyye medreselerinin olduğu kaydedilmektedir. VIII. (XIV.) yüzyılın ilk yarısında Arap coğrafyacıları burayı zengin ve önemli bir şehir olarak anar. Ancak muhtemelen 749 (1348) civarında etkili olan veba salgını şehrin tedrîcen gerilemesinin başlangıcı oldu. 1356'da bir hıristiyan donanması Safed'i kuşatıp ele geçirdiyse de Dımaşk'tan gönderilen kuvvetler şehri geri almayı

başardı. Yavuz Sultan Selim, Mercidâbık zaferinden (25 Receb 922 / 24 Ağustos 1516) sonra bütün Suriye bölgesiyle birlikte burayı da savaşsız teslim aldı. Memlükler döneminde şehrin gelişmesine paralel olarak ilmî hayat da canlandı. el-Vâfî bi'l-vefeyât müellifi Halîl b. Aybeg es-Safedî, Hasan b. Muhammed es-Safedî ve günümüze ulaşmayan Târîḫu Ṣafed adlı eserin müellifi Safed kadısı Hatîb el-Osmânî bu dönemde yetişen âlimlerdendir.

Osmanlılar, Suriye ve Filistin'de ele geçirdikleri bütün toprakları Vilâyet-i Arab adıyla teşkil ettikleri beylerbeyiliğe bağladılar. Safed o tarihte sancak merkezi olarak belirlenmedi. Ancak 927'de (1521), Memlükler döneminde Safed nâibi olup daha sonra Osmanlı hizmetine giren Canbirdi Gazâlî'nin isyanının bastırılmasından hemen sonra bir sancak merkezi haline getirildi ve sancak beyliğine Çavuş Sinan Bey tayin edildi. XVI. yüzyılın ilk yarısına ait Osmanlı tahrir kayıtlarına göre (932/1525-26) Safed'de altı müslüman ve her biri cemaat diye kaydedilen dört yahudi mahallesi bulunuyordu. Şehrin nüfusu 725 hâne, kırk bekâr müslüman erkek nüfusla 232 cizye mükellefi yahudiden ibaretti (BA, TD, nr. 427, s. 1-9). Buna göre toplam nüfus 5000'i geçiyordu. Bu yüzyılın ikinci yarısında şehirdeki müslüman mahallesi sayısı yedi oldu. Bunlar Savadin, Ekrad, Handek, Gazaviye, Câmiülahmer, Vata ve Sûk adlarını taşımaktaydı. Yahudi mahallesi sayısı 963 (1556) tahririne göre on üçe, 1005 (1596-97) tahririne göre on ikiye yükseldi. Bu sırada Safed'in Avrupa'nın çeşitli bölgelerinden ve Kuzey Afrika'dan yoğun bir yahudi göçü aldığı anlaşılmaktadır. Bu durum göçmenlerin geldiği yerlerin adını taşıyan mahalle isimlerinde de görülmektedir (Portukal, Kastiliye, Alaman ve Macar, Aragon ve France, İtaliye, Megāribe, Kalaviriye, Müsta'ribe, Puliye, Romaniye, Mayor ve İskilbin). Bunlardan sadece Müsta'ribe (Arap yahudisi) mahallesi eskiden beri burada yaşayan yahudilerin meskûn olduğu yerdi. Şehirde 1556'da 1160 hâne, 217 bekâr müslümanla (tah. 6000 kişi) 1175 cizye mükellefi (6000 kişi) yahudi nüfusun varlığı dikkati çeker. Bu nüfus 1005'e (1596-97) gelindiğinde 940 hâne, 369 bekâr müslüman (5000 kişi) ve 1074 cizye mükellefi (5000 kişi) yahudi olarak belirlenmişti (BA, TD, nr. 300, s. 9-36; nr. 686, s. 7-40). Bu rakamlar, XVI. yüzyılın ikinci yarısında şehir nüfusunun iki katını aşarak 10.000'i geçtiğine işaret eder. Ayrıca yoğun yahudi göçü sebebiyle müslüman-yahudi nüfusunun birbiriyle eşitlendiğini, fakat 1525-1526'ya göre yahudi sayısının dört kat arttığını gösterir.

Kalabalık hale gelen ve önemli bir şehir özelliği kazanan Safed'in merkez olduğu sancağa XVII. yüzyılın başlarında Lübnan'ın güçlü Dürzî ailelerinden Ma'noğlu Fahreddin'in getirilmesi yeni siyasî olaylara yol açtı. Fahreddin'in isyan ettiği 1022 (1613) yılına kadar şehir onun hâkimiyet sahası içerisinde yer aldı. İsyanın bastırılmasının ardından Osmanlı Devleti bu problemli bölgeyi daha iyi kontrol edebilmek için 1614'te Sayda, Safed ve Beyrut sancaklarını Şam'dan ayırarak Sayda eyaleti adıyla yeni bir beylerbeyilik oluşturdu ve beylerbeyiliğine Hasan Paşa'yı tayin etti (BA, MD, nr. 80, s. 141). Ancak Fahreddin'in 1618'de yeniden bölgeye dönmesine izin verilmesinden öldürüldüğü 1635 yılına kadar Safed tekrar onun nüfuz bölgesi içerisinde kaldı. Evliya Çelebi, Ramazan 1082'de (Ocak 1672) uğradığı Safed'de yedi müslüman, yedi yahudi mahallesi bulunduğunu, kalenin harap olduğunu, şehirde sekiz cami (Şeyh Ni'me, Muallak, Kızılcami, Eynesi, Aşertâh / Kırklar, Şeyh Îsâ, Kürt Mahallesi Camii, Mismar / Medrese Cami), altı medrese, yedi zâviye, altı hamam, üç han ve üç kervansaray bulunduğunu yazar. Müslümanlara ait ev sayısı 1300 kadardır. Buna göre müslüman nüfusun 5500 dolayında olduğu anlaşılır. Evliya Çelebi'ye göre şehirde daha önce 12.000 yahudi yaşarken bu sayı çoğunun Selânik'e göç etmesi sonucu 2000 kişiye inmiştir. Yahudiler şehirde önemli bir sanayi olan yünlü kumaş dokumacılığı yapmaktadır. 3000 dokuma tezgâhı göçler sebebiyle kırka düşmüştür. Evliya Çelebi, şehrin dut, zeytin ve balı ile ünlü olduğunu da bildirir. Bütün bu bilgiler XVI ve XVII. yüzyıllarda Safed'in bölgedeki önemli şehirler arasında yer aldığını ve Osmanlı öncesi dönemine nisbetle hayli geliştiğini ortaya koyar.

Şehir, 1750'lerden itibaren kendisi de Safed doğumlu olan Zâhir el-Ömer'in kontrolü altına girdi. 1759'daki deprem şehirde gerilemeye yol açtı. Safed, Zâhir el-Ömer'in isyanının bastırılmasından sonra 1775'te Sayda beylerbeyiliğine tayin edilen Cezzâr Ahmed Paşa'nın eline geçti. Mısır'a asker çıkaran Napolyon Bonapart 1799'daki Akkâ muhasarasından önce Safed'e girdi. Safed bölgesi, Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın isyanı sırasında oğlu İbrâhim Paşa'nın 1832'deki Suriye ve Anadolu seferi sonucu onların kontrolüne geçti. Fakat 1840'ta İngiltere ve Avusturya'nın yardımıyla hareket eden Osmanlı güçleri bütün Suriye ve Filistin'den Mısır kuvvetlerini çıkararak Osmanlı hâkimiyetini yeniden kurdu. Safed 1819 ve 1837 yıllarında meydana gelen iki büyük depremde büyük hasar gördü.

Bunların ikincisinde 5000 kişi hayatını kaybetti ve şehirdeki birçok bina ile birlikte kale bütünüyle harap oldu.

XVIII. yüzyılın ortalarından itibaren siyasal ve ekonomik yönden bölgede Akkâ'nın

önemi artarken Safed gerilemeye başladı. 1864 vilâyet nizâmnâmesinin ardından Sayda vilâyeti ortadan kaldırılarak Suriye vilâyetiyle birleştirildi ve Safed bu vilâyete bağlı bir kaza merkezi oldu. Osmanlı Devleti 1887'de gerçekleştirdiği idarî düzenleme ile Beyrut vilâyetini teşkil etti. Safed kazası vilâyetin Akkâ livâsına bağlandı. Kaza genelinde 1893-1895'te 13.981'i müslüman, 7332'si gayri müslim 21.313 kişi yaşamaktaydı. Safed şehrinin 1908'deki nüfusu 10.002 kişiydi. Bunun 6095'i müslüman, geri kalan 3907'si çoğunluğu yahudi olmak üzere gayri müslimdi. Bu nüfus, 1916-1917 yıllarında 7077'si müslüman, 5256'sı yahudi ve 432'si hıristiyan olmak üzere 12.775 kişiye yükseldi. Safed I. Dünya Savaşı'nın ardından 1918'de İngilizler tarafından işgal edildi. Bu dönemde yapılan 1922 sayımında şehrin nüfusu 8760 kişiden ibaretti. Bunun 5431'i müslüman, 2986'sı yahudi ve 343'ü de hıristiyanlardan oluşmaktaydı. 1948 Arap-İsrail savaşı sırasında şehrin nüfusu 12.000 oldu. Bunun 2000 kadarı yahudilerden meydana gelmekteydi. Aynı yıl bölgedeki İngiliz himayesinin sona ermesiyle İsrail kuvvetleri şehri ele geçirdi. Şehrin 2003 sayımına göre çoğunluğu yahudi olan nüfusu 26.600'dür. Safed'in ekonomisi turizm ve hafif endüstriye dayanır. Üç tepe üzerine kurulan şehirde müslüman mahallesinde dört büyük cami bulunmaktadır. Tarihî kalesi harabe halindedir. Şehirde Osmanlı kalesi ve saat kulesi ayaktadır. I. Baybars'ın 674'te (1275-76) yaptırdığı Mescidülahmer / Câmiulahmer (Evliya Çelebi'nin zikrettiği Kızılcami), Osmanlılar'ın son dönemine ait olup şimdi resim müzesine dönüştürülen Câmiussûk (1318/1900) ve Şeyh Hamîd Safedî Zâviyesi günümüze ulaşmıştır. Câmiussavânîn'in (Câmiüssüveyka) ise sadece minaresi mevcuttur.

## BİBLİYOGRAFYA

İmâdüddin el-İsfahânî, el-Fetḥu'l-ḳussî (nşr. M. Mahmûd Subh), [baskı yeri ve tarihi yok] (ed-Dârü'l-kavmiyye), s. 171, 177, 204, 268-272; Bahâeddin İbn Şeddâd, en-Nevâdirü's-sulṭâniyye (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1384/1964, s. 95; İzzeddin İbn Şeddâd, el-Aʿlâḳu'l-ḫaṭîre fî ẕikri ümerâʾi'ş-Şâm ve'l-Cezîre (nşr. Sâmî ed-Dehhân), Dımaşk 1962, s. 146-151; İbn Abdüzzâhir, er-Ravżü'z-zâhir fî sîreti'l-Meliki'ẓ-Ẓâhir (nşr. Abdülazîz Huveytır), Riyad 1396/1976, s. 254-263, 280-281, ayrıca bk. İndeks; Şeyhürrabve ed-Dımaşkī, Nuḫbetü'd-dehr fî ʿacâʾibi'l-ber ve'l-baḥr (nşr. A. F. Mehren), St. Petersburg 1866, s. 210-211; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), IV, 154-155; XII, 202-208; ayrıca bk. İndeks; Makrîzî, es-Sülûk, I/2, s. 546-549, 558-559; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), IX, 219-223; İbn Kennân, el-Mevâkibü'l-İslâmiyye fi'l-memâlik ve'l-meḥâsini'ş-Şâmiyye (nşr. Hikmet İsmâil), Dımaşk 1993, II, 123-136; Salnâme-i Vilâyet-i Beyrut (1311-1312), s. 446-449; a.e. (1326), s. 296-297; Mehmed Refik - Mehmed Behcet, Beyrut Vilâyeti I: Cenup Kısmı, Beyrut 1335, s. 364-375; Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi, Ankara 1947, V, 129-131, 198-201; U. Heyd, Ottoman Documents on Palestine (1552-1615): A Study of the Firman According to the Mühimme Defteri, Oxford 1960, s. 47-48, 53-54; Mustafa Murâd ed-Debbâğ, Bilâdünâ Filisṭîn, Beyrut 1974, VI/2, s. 75-139; R. Stephen Humphreys, From Saladin to the Mongols, Albany 1977, s. 143, 266-268, 293, 462; Tâhâ Selcî et-Tarâvne, Memleketü Ṣafed fî ʿahdi'l-Memâlîk, Beyrut 1982; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 77-78; Mevsûʿatü'l-müdüni'l-Filisṭîniyye, Dımaşk 1990, s. 371-419; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, II, 287, 314; III, 272-273; Ali Sevim, "Suriye Selçuklu Melikliği", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, IV, 764-767; H. Rhode, "The Geography of the Sixteenth Century Sancak of Safad", Ar.Ott., X (1987), s. 179-218; Muhammad A. Bakhit, "Safad et sa région d'après des documents de waqf et des titres de propriété 780/964 H. (1378/1556)", Revue du monde musulman et de la Méditerranée, sy. 55-56/1-2, Aix-en-Provence 1990, s. 101-107; J. H. Kramers, "Safed", İA, X, 48-50; Feridun Emecen, "Zâhir Ömer", a.e., XIII, 455-456; a.mlf., "Fahreddin, Ma'noğlu", DİA, XII, 80-81; R. Amitai-Preiss, "Ṣafad", El2 (İng.), VIII, 757-759.

Ersin Gülsoy

# SAFEDÎ

(الصفدي)

Ebü’s-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî (ö. 764/1363)

Tarihçi, Arap dili ve edebiyatı âlimi, kâtip, edip ve şair.

696 (1296-97) yılında Filistin’in Safed şehrinde dünyaya geldi (Aʿyânü’l-ʿaṣr, I, 38). 690’da (1291) doğduğu da rivayet edilir. Babası İzzeddin Aybeg, Türk asıllı Bahrî Memlük emîrlerindendir (Ömer Rızâ Kehhâle, s. 232). Safed’de doğduğu için Safedî, uzun süre maiyetinde çalıştığı Suriye Valisi Seyfeddin Tengiz’e nisbetle Seyfî, Dımaşk’ta ikamet etmesi sebebiyle Dımaşkī nisbeleriyle anılır. Kur’an’ı ezberledikten sonra resim ve hatla meşgul oldu. Safed’de Câmi-i Ahmer’de ders veren Dîvân-ı İnşâ kâtibi ve hatip Necmeddin Hasan b. Muhammed es-Safedî’den Arap grameri, mantık ve aklî ilimleri tahsil etti. Ali b. Ressâm, Ali b. Atîk, Muhammed b. Dâvûd, Şeyhürrabve ed-Dımaşkī, Takıyyüddin İbn Teymiyye, İbn Fazlullah el-Ömerî, Halîl b. Keykeldî, Takıyyüddin es-Sübkî, Ali b. Muhammed el-Bendenîcî, Birzâlî, Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, Ebü’l-Mehâsin el-Hüseynî, İbn Kesîr, Bedreddin İbn Cemâa, Şemseddin İbn Abdülhâdî, İbnü’l-Ekfânî, Hatîb el-Kazvînî ve Zehebî’den çeşitli ilimleri tahsil etti. Dımaşk’ta el-Melikü’l-Efdal Takıyyüddin’in kurduğu el-Medresetü’t-Takaviyye’de dil, edebiyat ve hadis dersleri veren Safedî’nin derslerine Zehebî, Birzâlî, Mizzî, İbn Kesîr, Ebü’l-Mehâsin el-Hüseynî gibi hocaları da katılmış ve onun ilminden, hâfıza ve zekâsından övgüyle söz etmişlerdir (İbn Hacer, II, 87-88).

717’de (1317) Safed’de kâtip olarak çalışmaya başlayan Safedî dönemin Safed emîri Candaroğlu Hüseyin b. Ebû Bekir’in yanında görev yaptı. 723’te (1323) Candaroğlu ile birlikte Kahire’ye gitti. Emîrin Kahire’de 728 (1328) yılında vefatına kadar bu görevini sürdürdü. 729 yılı sonunda Rahbe’ye beytülmâl vekilliğine tayin edildi (el-Vâfî, II, 148). 5 Rebîülevvel 731 (17 Aralık 1330) tarihinde Dîvân-ı İnşâ kâtibi ve beytülmâl vekili

sıfatıyla Dımaşk'ta görevlendirildi. Muhtemelen hastalığından dolayı 734-736 (1334-1336) yıllarını Safed'de geçirdi. 732-733 ve 738-739 (1337-1338) yıllarında Kahire'de görev yaptıktan sonra Dîvân-i İnşâ kâtibi olarak Dımaşk'a döndü. 738'de (1337-38) İskenderiye'ye seyahati sırasında Şâzelî şeyhi Ebü'l-Abbas el-Mürsî'ye intisap etti (a.g.e., VII, 264). İbn Hacer, onun Şeyh Mûsâ b. Ahmed el-Aksarâyî'den hırka giydiğini kaydeder (ed-Dürerü'l-kâmine, V, 475). el-Melikü's-Sâlih Ebü'l-Fidâ İsmâil zamanında (1342-1343) Kahire'de Dîvân-ı İnşâ'da dest kâtipliğine yükseldi (Aʿyânü'l-ʿaṣr, III, 399). 759'da (1358) Halep Dîvân-ı İnşâ sır kâtipliğine tayin edildi. Ertesi yıl Kadı Emînüddin İbnü'l-Kalânisî'nin yerine Dımaşk beytülmâl vekilliği görevine getirildi. Bu tarihten itibaren Dımaşk'tan hiç ayrılmayan Safedî 11 Şevval 764'te (24 Temmuz 1363) burada vefat etti ve Sûfiye Kabristanı'na defnedildi.

Safedî tarih, edebiyat ve şiir alanında yoğunlaşmış ve çok sayıda eser vermiştir. Onun eserleri genellikle modern bilimsel telif yöntemine uygun biçimde önsöz, giriş ve sonuç kısımlarından oluşur. Önsözde konunun araştırma konusu olarak seçilme sebebi, kaynakları, kitabın bölümleri ve telif amacı açıklanır. Girişte kitabın konusu lugat, etimoloji, sarf nahiv, tanım ve terimsel anlam, edebiyat, belâgat, tarih, Kur'an ve hadis ilimleriyle tıp, botanik ve tabii bilimler gibi çeşitli boyutlarda ve geniş bir yelpazede ele alınır; görüş ve rivayetler değerlendirilip eleştirilir. Ancak bu özgün girişlerin edebî eserlerde edebiyatın lirizmi ve akıcılığı ile tezat teşkil eden olumsuz bir yanının da bulunduğunu söylemek gerekir. Kitabın asıl konusunu oluşturan kısmın özel bir tertibi bulunur. Eser tarihle ilgiliyse olaylar yıllara göre, biyografi hakkındaysa şahıslar alfabetik olarak sıralanır. Şiir ve antolojiyle ilgiliyse kafiyelere göre, ilmî konudaysa yine alfabetik düzenlenir; edebiyata dairse konulara göre bölümlenir, şerh ve eleştiri hakkındaysa cümle cümle, beyit beyit bölünür. Ayrıca konu dışı bilgiler, nükte ve fıkralar yanında müellifin hayatından, hocalarıyla yaptığı tartışmalardan ve devlet büyükleriyle ilişkilerinden kesitler sunulur.

Safedî'nin uzun kaside, kıta ve beyitler halinde çok sayıda şiiri vardır. İzzeddin el-Mevsılî, Bedreddin el-Biştekî, İbn Ebû Hacele ve İbn Hicce gibi edip ve şairler hasetleri yüzünden onun şiirlerini eleştirirken Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, İbn Tağrîberdî, İbn Hacer, Hansârî, İbn Maʿsûm gibi edipler ve biyografi yazarları şiirlerini övmüşlerdir. On dört yaşında iken Muhammed

b. Kalavun'un tahta üçüncü defa çıkışını kutladığı "Râiyye"siyle şiire başlayan Safedî'nin (Aʿyânü'l-ʿaṣr, II, 74-75) klasik temalarda ve müveşşah, zecel, mevâliyyâ, mücûn, lugaz gibi yeni türlerde çok sayıda şiiri bulunmaktadır. Bazı şiirlerine karıştırdığı bilimsel terimler akıcılığı ve lirizmi olumsuz etkilemiştir. Antolojilerinde, diğer eserlerinde ve özellikle Aʿyânü'l-ʿaṣr'ında çok sayıda şiiri yer almaktadır.

Her konuda eser vermiş olan Safedî Bânet Süʿâd nazîresiyle peygamber sevgisini, Muhammed b. Abdülmün'im İbnü'l-Haymî'nin Bâʾiyye'sine nazîresiyle ilâhî aşkı dile getirmiştir. Müvecceh medih adını verdiği ve övdüğü kişilerin tasvirini yaptığı şiirlerinde büyük başarı göstermiştir. Üstadı Ebû Hayyân için 729'da (1329) Rahbe'de iken yazdığı "Nûniyye" ile (a.g.e., V, 337-338) Muhammed b. Kalavun için kaleme aldığı "Mîmiyye" (a.g.e., V, 102-103) bunların arasında sayılabilir. Hükümdar, vali, kumandan ve kadılar için siyasî methiyeleri de bulunmaktadır. Hocası Necmeddin es-Safedî ve Ebû Hayyân, 742'de (1341-42) vefat eden kardeşi İbrâhim (el-Vâfî, V, 332-337), Halep Nâzırü'l-ceyşi Cemâleddin Süleyman İbnü'r-Reyyân ile (Aʿyânü'l-ʿaṣr, II, 428-430) 749'da (1348) Dımaşk'ta vebadan ölenler için yazdığı mersiyeleri ünlüdür. Gazellerinde iffet ve takvâ, sevgi, özlem, ahde vefa, hayal, sevgilinin ziyareti ve sevgiliye ağlama gibi temaları işlemiştir. Şâfiî mezhebine mensup olup Ebû Hayyân'ın etkisiyle eleştiri ve gramer konularında Zâhiriyye mezhebine temayül etmiş, bu sahalarda açıklığı ve yalınlığı ilke edinmiştir. Ebû Hanîfe'ye karşı saygılı olan Safedî onun görüşlerini eleştirdiği için İbn Hazm'ı tenkit etmiştir.

Eserleri. Safedî'nin eserlerinin sayısı hakkında kaynaklarda 200 (İbn Kesîr, XIV, 318), 500 (İbn Hacer, II, 88), 600 (Sübkî, X, 5) ve elli (İbnü'l-İmâd, VI, 201) adet, cilt veya cüz şeklinde farklı rakamlara yer verilmiştir. Arap dili ve edebiyatı alanındaki eserlerinden çoğunu et-Teẕkire'sinden, tarih ve biyografiyle ilgili eserlerinden birçoğunu el-Vâfî bi'l-vefeyât'ından çıkarıp mukaddimelerle ve ilâveler yapmak suretiyle müstakil eser haline getirmiştir. Fritz Krenkow ile (İA, X, 50-52) Carl Brockelmann'ın (GAL, II, 39-41) Safedî'nin eserlerinin isimleri ve içerikleri hakkında verdikleri bilgilerde bazı hatalar bulunmaktadır.

A) Tarih ve Biyografi. 1. el-Vâfî bi'l-vefeyât. Din, devlet, ilim ve sanat

adamlarıyla tasavvuf erbabına dair 14.000 biyografiyi kapsar. Safedî'nin temel kaynağı hocası Zehebî'nin Târîḫu'l-İslâm'ı olmakla birlikte girişte (I, 47-55) birçoğundan faydalandığı 300 kaynaktan söz eder. Kitapta yer alan kişiler alfabetik sıraya göre dizilmiş olmakla birlikte "Muhammed" adını taşıyanlar öne alınmıştır. Eserin tarih metodolojisiyle ilgili elli beş sayfalık mukaddimesi M. Emile Amar tarafından Fransızca tercümesiyle birlikte neşredilmiştir (JA, XVII-XIX [1911-1912). İlk sekiz cildinin Hellmut Ritter - Rifat Bilge tarafından tahkik edildiği söylenen eserin (İstanbul 1929-1931) neşrini Alman Şarkiyatçılar Cemiyeti gerçekleştirmiş; I. cildi Hellmut Ritter ve Sven Dedering tarafından 1931'de, diğer ciltleri sonraki yıllarda yayımlanmış ve eser otuz ciltte tamamlanmıştır (Wiesbaden 2004). İbn Tağrîberdî, el-Menhelü'ṣ-ṣâfî ve'l-müstevfî baʿde'l-Vâfî adıyla esere hacimli bir zeyil yazmış, İbn Hacer el-Askalânî Tecrîdü'l-Vâfî (Süleymaniye Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1413), İbnü'l-Molla İbrâhim b. Ahmed el-Haskefî de İḳtiṭâfü şeḳāʾiḳı'n-nuʿmân min riyâżi'l-Vâfî bi-Vefeyâti'l-aʿyân (Ezher Camii Ktp., nr. 479) ismiyle eseri ihtisar etmiştir. 2. Aʿyânü'l-ʿaṣr ve aʿvânü'n-naṣr. Safedî'nin çağdaşı 2017 kişinin biyografisini kapsar (nşr. Fuat Sezgin, Frankfurt 1410/1990; nşr. Ali Ebû Zeyd v.dğr., I-VI, Beyrut 1997; nşr. Târık et-Tantâvî, Kahire 1998). 3. Nektü'l-himyân fî nüketi'l-ʿumyân. Ünlü müslüman âmâların biyografisine dairdir (nşr. Ahmed Zeki Bey, I-II, Kahire 1329; Bağdat 1964; Medine 1404/1984). 4. eş-Şuʿûr bi'l-ʿûr. Bir gözü görmeyen seksen civarında ünlü kişinin biyografisini içerir (nşr. Abdürrezzâk Hüseyin, Amman 1409/1988, 1994). Eserin muhtasarını Goldziher Almanca çevirisiyle birlikte neşretmiştir (Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, LXVII [Wien 1871], s. 233-248). 5. Ümerâʾü Dımaşḳ fi'l-İslâm. 759 (1358) yılına kadar Dımaşk'ta görev yapan emîr ve valilerle Dımaşk'a gelen hükümdar ve halifelere dair biyografik bir sözlüktür (nşr. Selâhaddin el-Müneccid, Dımaşk 1955). 6. Tuḥfetü ẕevi'l-elbâb fî-men ḥakeme bi-Dımaşḳ mine'l-ḫulefâʾ ve'l-mülûk ve'n-nüvvâb. Bir önceki eserin manzum şekli olup müellif tarafından yapılan şerhinde eksikler tamamlanmıştır. Selâhaddin el-Müneccid'in bir önceki eserle birlikte neşrettiği kitap (Dımaşk 1955; Beyrut 1403/1983) ayrıca İhsan bint Saîd Hulûsî - Züheyr Hamîdân es-Samsâm tarafından yayımlanmıştır (Dımaşk 1992, 1419/1999). Şemseddin İbn Tolun esere bir zeyil yazmıştır. 7. Târîḫu (Ṣalâḥiddîn) eṣ-Ṣafedî (el-müretteb ʿale's-sinîn). Elli ciltten fazla olduğu kaydedilen eserin sadece IV. cildi günümüze ulaşmıştır (Ahmediyye Ktp.,

[Tunus] nr. 1216/Tarih).

B) Dil ve Edebiyat. Mecmualar / Antolojiler ve Şiirleri. 1. Teẕkiretü'l-edeb (et-Teẕkiretü'ṣ-Ṣafediyye, et-Teẕkiretü'ṣ-Ṣalâḥiyye, et-Teẕkire). Çoğu müellife ait olan eserlerden seçmeleri kapsayan edebiyat, şiir ve nesir koleksiyonudur. Konularına göre düzenlenen kitap müellifin özellikle dil, edebiyat ve antolojiyle ilgili çalışmalarının temel kaynağı sayılır. Kitabın bazı ciltleri çeşitli kütüphanelerde dağınık halde bulunmaktadır. Tamamı otuz cilt (altmış cüz) olan eseri Muhammed b. Yahyâ el-Mağribî et-Telḫîṣü'l-muḫtâr (muḫtaṣar) mine't-Teẕkireti'ṣ-Ṣalâḥiyye ve'l-iḫtiṣâr ismiyle kısaltmıştır (Brockelmann, GAL Suppl., II, 28). 2. Tevşîʿu't-tevşîḥ. Ünlü müveşşah şairlerinden seçmelerle Safedî'nin bunlara yazdığı nazîreleri ve özgün müveşşahlarını

kapsayan bir antolojidir (nşr. Elbîr Habîb Mutlak, Beyrut 1386/1966). 3. Teşnîfü's-semʿ bi'nsikâbi'd-demʿ (Leẕẕetü's-semʿ fî vaṣfi [ṣıfati]'d-demʿ). Göz yaşı tasvirleri üzerine bir şiir antolojisidir. Teşnîfü's-semʿ adıyla Kahire'de basılan eserin (1321) ilmî neşri Leẕẕetü's-semʿ fî vaṣfi'd-demʿ ismiyle gerçekleştirilmiştir (nşr. Muhammed Âyiş, Dımaşk 2004). Bazı ihdisarları yapılan kitabı ayrıca Muhammed Abdülmecîd Lâşîn neşretmiştir. 4. er-Ravżü'l-bâsim ve'l-ʿarfü'n-nâsim (nşr. Muhammed Abdülmecîd Lâşîn, Kahire 1425/2005). Çeşitli konularla ilgili tasvir şiirleri ve bedîî örnekler antolojisidir. 5. el-Ḥüsnü'ṣ-ṣarîḥ fî miʾeti melîḥ (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3177/1). Eskiden beri yaygın bir tema olan gazel-i müzekkerle ilgili güzellemelere dair kıta ve dizelerden oluşan bir antolojidir. 6. Keşfü'l-ḥâl fî vaṣfi'l-ḫâl. Ben (ḫâl) tasvirleri üzerine seçme kıta ve dizeleri kapsayan bir antoloji olup Sihâm (Süheyr) Sallân tarafından yayımlanmıştır (Dımaşk 1420/1999). 7. Reşfü'z-zülâl fî vaṣfi'l-hilâl. Hilâl tasvirine dair şiir antolojisi olup Süyûtî'nin et-Tuḥfetü'l-behiyye'si içinde basılmıştır (İstanbul 1302). 8. Ṣarfü'l-ʿayn ʿan ṣarfi'l-ʿayn fî vaṣfi'l-ʿayn (nşr. Muhammed Abdülmecîd Lâşîn, I-II, Kahire 1425/2005). Beyit ve kıtalar halinde seçilmiş göz tasviri şiirleri antolojisidir. 9. el-Keşf ve't-tenbîh ʿale'l-vaṣf ve't-teşbîh (nşr. Hilâl Nâcî - Velîd b. Ahmed Hüseyin, Leiden 1420/1999). et-Teẕkire'nin çeşitli cüzlerinde yer alan konuyla ilgili şiirlerin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur (Sübkî, X, 7-8). 10. el-Muḫtâr min şiʿri İbn Dânyâl (nşr. Muhammed Nâyif ed-Düleymî, Bağdat 1399/1979). 11. Münteḫabü Mücîriddîn b. Temîm (nşr. Hilâl Nâcî - Nâzım

Reşîd, Beyrut 1999). 12. Münteḫabü şiʿri Şihâbüddîn el-ʿAzzâzî (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3948). 13. Münteḫabü şiʿri Cemâliddîn Ebi'l-Ḥüseyn el-Cezzâr (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3948). 14. Muḫtâru şiʿri'l-Ḳāḍî el-Fâżıl (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3948). 15. Lümaʿu's-Sirâc (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3948). 16. Dîvân. Eskiden Kettânî Kütüphanesi'nde (Rabat) bir nüshası bulunan divanın (Fihrisü'l-fehâris, II, 711) eksik bir yazması Bağdat Evkaf Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 21196).

Şiir Şerhleri. 1. el-Ġays̱ü'l-müseccem (müscem) fî şerḥi Lâmiyyeti'l-ʿacem. Tuğrâî'nin kasidesinin şerhidir. Safedî bu eseriyle başta Arap dili ve edebiyatı olmak üzere birçok bilim dalındaki derin bilgisini kanıtlamıştır. Eseri bizzat müellif (Kitâbü'l-Ereb min Ġays̱i'l-edeb [nşr. Abduh Yeni Baba, Beabda 1897]), Muhammed b. Abbas el-Bedrânî (Neşrü'l-ʿalem fî şerḥi Lâmiyyeti'l-ʿacem, I-II, Kahire 1305), Demîrî (el-Maḳṣadü'l-etem, Ġāyetü'l-ereb) ve Muhammed b. Halîl el-Kâzerûnî ihtisar etmiştir. Eser hakkında İbnü'd-Demâmînî Nüzûlü'l-ġays̱ adıyla tenkit, İbn Hicce ile (Bürûḳu'l-ġays̱) Abdürrahîm b. Abdurrahman el-Abbâsî hâşiye yazmıştır (Brockelmann, GAL, I, 285; II, 33; Suppl., II, 29). Ayrıca eserin Süleymaniye Kütüphanesi'n-de el-Münteḳā min şerḥi Lâmiyyeti'l-ʿacem adıyla bir muhtasarı mevcuttur (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4115; diğer ihtisarları için bk. Abdullah Muhammed el-Habeşî, s. 1505-1507). Kitap defalarca basılmıştır (İskenderiye 1290; Kahire 1305, I-II, 1320, 1960; Beyrut 1395/1975; nşr. Abdülmuîn el-Mellûhî, I-II, Dımaşk 1966). 2. İḫtirâʿu'l-ḫurâʿ fî muḫâlefeti'n-naḳl ve'ṭ-ṭıbâʿ. Türkçe kelimelerin de yer aldığı müşkil iki beytin lugat, iʻrab, mâna, edebî sanatlar, aruz ve kafiye yönünden şerhidir (nşr. Fârûk Üseylim, Dımaşk 2000; nşr. Muhammed Âyiş, Ammân, ts.). 3. Ṭavḳu'l-ḥamâme fi't-târîḫ ve'n-neseb fî mülûki'l-ʿAcem ve'l-ʿArab. İbn Abdûn el-Fihrî'nin Eftâsîler'in mersiyesine dair el-Ḳaṣîdetü'l-bessâme'sinin İbn Bedrûn tarafından yapılmış şerhinin ihtisarıdır. Eser Ahmed b. Muhammed es-Safedî'ye de nisbet edilmektedir (Brockelmann, GAL, I, 271, 321; II, 33). 4. (el-İḳtiṣâr ʿalâ) Cevâhiri's-silk fi'l-intiṣâr li'bn Senâʾi'l-mülk. Safiyyüddin el-Hillî ile İbn Beşâre'nin İbn Senâülmülk'ün Dârü'ṭ-ṭırâẓ adlı eseri hakkında yaptıkları eleştirilere cevaptır. Hilâl Nâcî, bu eseri Zamyâ Muhammed Abbas ile birlikte neşre hazırladığını belirtmektedir (MMLAÜr., XXVI/63 [1423/2002], s. 200).

Makāmât. 1. Levʿatü'ş-şâkî ve demʿatü'l-bâkî. Eserde müellifin çağındaki şair ve edipler arasında yaygın bir tema olan gazel-i müzekker konusu işlenmiştir. Bedîüzzaman el-Hemedânî ve Harîrî'nin Maḳāmât'larına oranla son derece yalın ve sürükleyici bir roman üslûbuyla manzum ve mensur parçalar halinde yazılmıştır. Eser defalarca basılmıştır (Kahire 1274; Tunus 1274; İstanbul 1291; Humus 1910; nşr. Abdülmelik Ahmed el-Vâdiî, Beyrut 1991). 2. ʿİbretü'l-lebîb bi-maṣraʿi'l-keʾîb (el-Maḳāmetü'l-Aybekiyye). İbn Abdüzzâhir'in Arslan en-Nâsırî ed-Devâdâr için yazdığı Merâtiʿu'l-ġızlân'ına nazîre olarak yazılmıştır (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4027/3; Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 474, 12710).

İnşâ Kitapları, Mektupları. 1. el-Münşeʾât (Kitâbü'l-İnşâʾ, el-İnşâʾ). Manzum ve mensur özel mektuplar, resmî mektuplar, ilmî risâleler bazı şairlerden seçmelerle müellifin el-Ḥüsnü'ṣ-ṣarîḥ'inde yer alan bazı beyit ve kıtalardan oluşmuştur (Süleymaniye Ktp., Beşir Ağa [Eyüp], nr. 161; İÜ Ktp., AY, nr. 3727). 2. Elḥânü's-sevâciʿ beyne'l-bâdîʿ ve'l-mürâciʿ. Çağın ünlü edip ve âlimlerinden Safedî'ye gelen mensur-manzum mektuplarla Safedî'sinin bunlara yazdığı cevapları kapsar (nşr. M. Abdülmecîd Sâlim, Küveyt 1985; nşr. İbrâhim Sâlih, I-II, Dımaşk 2004). 3. Tamâmü'l-mütûn fî şerḥi Risâleti İbn Zeydûn. İbn Zeydûn'un er-Risâletü'l-ciddiyye'sinin şerhidir (nşr. Muhammed Reşîd es-Saffâr, Bağdat 1327; nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Kahire 1389/1969). Eseri Abdülkādir el-Bağdâdî kısaltmıştır (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 8722). 4. Ḫalʿu'l-ʿiẕâr

fî vaṣfi'l-ḫâlî ve'l-ḥâlî bi'l-ʿiẕâr. Edebiyat hocası İbn Nübâte el-Mısrî'den gelen bir mektupla ona verilen cevabı kapsar (Râgıb Paşa Ktp., nr. 147/6, vr. 57b-67b). 5. Şerḥu'r-Risâle (Taḥrîru Risâleti Muḥyiddîn İbn ʿAbdizzâhir). İbn Abdüzzâhir'in İbnü'n-Nakīb Nâsırüddin el-Kinânî el-Akīsî'ye yazdığı mektubun şerhidir. Mektup ve şerhi Temâmü'l-mütûn'un zeyli olarak yayımlanmıştır (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Kahire 1969, s. 404-415).

Belâgat. 1. Cinânü'l-cinâs fî ʿilmi'l-bedîʿ. Cinas ve türlerinin örneklerle izahıdır (İstanbul 1299; nşr. Semîr Hüseyin el-Halebî, Beyrut 1407/1987; nşr. Hilâl Nâci, Mecelletü'z-zeḫâʾir, I/3 [1421/2000] s. 23-48; I/4, s. 39-117). Nevâcî esere zeyil yazmıştır. 2. Faḍżü'l-ḫitâm ʿani't-tevriye ve'l-istiḫdâm. Tevriye ve türleriyle istihdam sanatlarına ilişkin teorik bilgiler ile

bunlara dair şiir örneklerini içerir (nşr. Muhammedî Abdülazîz el-Hınnâvî, Kahire 1399/1979). 3. el-Hevlü'l-muʿcib fi'l-ḳavl bi'l-mûcib. Kavl bi'l-mûcib sanatına dairdir (nşr. M. Abdülmecîd Lâşîn, Kahire 1425/2005). 4. Keşfü's-sırri'l-mübhem fî lüzûm mâlâ yelzem (Zâhiriyye Ktp., Şiir, nr. 7150). 5. Nuṣretü's-sâʾir ʿale'l-Mes̱eli's-sâʾir. Ziyâeddin İbnü'l-Esîr'in el-Mes̱elü's-sâʾir adlı eserine eleştiridir (nşr. Muhammed Ali Sultânî, Dımaşk 1972; nşr. Menâhil Fahreddin Felîh, Bağdat 1968).

Lugat. 1. Taṣḥîḥü't-taṣḥîf ve taḥrîrü't-taḥrîf. Eserde lugat, sarf, nahiv ve iʻrab hataları; lahn, tashif ve tahrif şeklindeki yanlışlar; harf, hareke, nokta ve kelime kalıplarında görülen lafzî hatalarla anlam ve kullanım yanlışları incelenmiştir (nşr. Fuat Sezgin, Frankfurt 1405/1985; nşr. Seyyid eş-Şerkavî, Kahire 1407/1987). 2. Ġavâmiżü'ṣ-Ṣıḥâḥ. Cevherî'nin eṣ-Ṣıḥâḥ'ında kökleri ihtilâflı kelimeler alfabetik sıraya göre incelenmiştir (nşr. Abdülilâh Nebhân, Küveyt 1406/1986; Beyrut 1996). 3. Nüfûẕü's-sehm fîmâ vaḳaʿa li'l-Cevherî mine'l-vehm (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2701).

C) Diğer Eserleri. 1. Şerḥu'ş-Şecereti'n-Nuʿmâniyye fi'd-Devleti'l-ʿOs̱mâniyye. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye nisbet edilen, Osmanlı Devleti'yle ilgili keşif ve kerametleri rumuz ve işaretlerle ifade eden ilm-i cifre dair risâlenin şerhidir (Brockelmann, GAL, I, 447; Suppl., I, 447; II, 29). Mefâtîḥu'l-esrâr ve meṣâbîḥu'l-ekvâr adıyla da anılan şerhin (Süleymaniye Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1310, vr. 1b-19b) girişinde İbnü'l-Arabî'nin biyografisiyle keşif ve kerametlerinden söz edilmiştir. 2. Ṭardü's-sebeʿan serdi's-sebʿ. Eserde yedi sayısının üstünlüğünü vurgulamak üzere çeşitli ilim dallarında yedi ve katlarıyla anlatılmış meseleler ele alınmıştır (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 984). Süyûtî eseri ʿAynü'n-nebʿ fî muḫtaṣarı Ṭardi's-sebʿ adıyla kısaltmıştır (eserlerin yazmaları için bk. Brockelmann, GAL Suppl., II, 29). 3. Risâle fî ʿilmi'l-mûsîḳā (nşr. Abdülmecîd Diyâb - Gattâs Abdülmelik Haşebe, Kahire 1411/1991).

## BİBLİYOGRAFYA

Safedî, el-Vâfî, II, 148; V, 332-337; VII, 264; X, 330-337; XII, 372; XVII, 704-714; a.mlf., el-Keşf ve't-tenbîh (nşr. Hilâl Nâcî v.dğr.), Medine 1420/1999, neşredenin girişi, s. 5-47; a.mlf., er-Ravżü'l-bâsim (nşr. M. Abdülmecîd Lâşîn), Kahire 1425/2005, neşredenin girişi, s. 11-69; a.mlf., el-Hevlü'l-muʿcib fi'l-ḳavl bi'l-mûcib (nşr. M. Abdülmecîd Lâşîn), Kahire 1425/2005, neşredenin girişi; a.mlf., Aʿyânü'l-ʿaṣr (nşr. Ali Ebû Zeyd v.dğr.), Dımaşk 1997, I, 38; II, 74-75, 428-430; III, 399; V, 102-103, 337-338; ayrıca bk.

neşredenin girişi, I, 7-32; a.mlf., Elḥânü's-sevâciʿ (nşr. İbrâhim Sâlih), Dımaşk 1425/2004, neşredenin girişi, I, 5-26; a.mlf., Fażżü'l-ḫitâm (nşr. M. Abdülazîz el-Hinnâvî), Kahire 1399/1979, neşredenin girişi, s. 4-115; a.mlf., Ṣarfü'l-ʿayn (nşr. M. Abdülmecîd Lâşîn), Kahire 1425/2005, neşredenin girişi, I, 3-171; a.mlf., Keşfü'l-ḥâl (nşr. Abdurrahman el-Akīl), Beyrut 1426/2005, neşredenin girişi, s. 15-100; a.mlf., Levʿatü'ş-şâkî (nşr. Abdülmelik el-Vâdiî), Beyrut 1412/1991, neşredenin girişi, s. 7-11; a.mlf., Ġavâmiżü'ṣ-Ṣıḥâḥ (nşr. Abdülmelik el-Vâdiî), Beyrut 1406/1985, neşredenin girişi, s. 11-52; a.e. (nşr. Abdülilâh Nebhân), Beyrut 1996, neşredenin girişi, s. 11-36; a.mlf., Risâle fî ʿilmi'l-mûsîḳā (nşr. Abdülmecîd Diyâb - Gattâs Abdülmelik Haşebe), Kahire 1411/1991, neşredenin girişi, s. 7-84; a.mlf., Ṣafiyyüddîn el-Ḥillî (nşr. Adnân Derviş), Dımaşk 1995, neşredenin girişi, s. 21-33; Zehebî, Muʿcemü muḥaddiṯi'ẕ-Ẕehebî (nşr. Rûhiyye Abdurrahman es-Süyûfî), Beyrut 1413/1993, s. 67; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, XII, 370-392; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), X, 5-32, 70; İbn Kesîr, el-Bidâye, Beyrut 1407/

1987, XIV, 303, 318; İbn Râfiʻ, el-Vefeyât (nşr. Sâlih Mehdî Abbas - Beşşâr Avvâd Maʻrûf), Beyrut 1402/1982, II, 268-270; İbn Hicce, Ḫizânetü'l-edeb, Kahire 1304, II, 120-135; Makrîzî, Histoire des sultans mamlouks (trc. E. M. Quatremère), Paris 1845, II, 345, 359, 371; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, III, 89-90; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, II, 87-88; V, 475; İbn Tağrîberdî, el-Menhelü'ṣ-ṣâfî (nşr. Nebîl M. Abdülazîz), Kahire 1985, V, 241-257; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VI, 200-201; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâlîʿ, I, 243; Brockelmann, GAL, I, 271, 285, 321, 447; II, 33, 39-41; Suppl., I, 447; II, 27-29; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, II, 711; M. Ali Sultânî, en-Naḳdü'l-edebî fi'l-ḳarni'ṣ-ṣâmini'l-hicrî beyne'ṣ-Ṣafedî ve muʿâṣırîh, Dımaşk 1394/1974; D. P. Little, "al-Ṣafadī as Biographer of his

Contemporaries”, Essays on Islamic Civilization, Leiden 1976, s. 109-120; Ömer Rızâ Kehhâle, el-Müstedrek, Beyrut 1406/1985, s. 232; Nebîl M. Reşâd, eṣ-Ṣafedî ve şerḥuhû ʿalâ Lâmiyyeti’l-ʿAcem, Kahire 1421/2001, s. 65-104, ayrıca bk. tür.yer.; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu’ş-şürûḥ ve’l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, s. 1505-1507; M. Abdülmecîd Lâşîn, eṣ-Ṣafedî ve âs̱âruhû fi’l-edeb ve’n-naḳd, Kahire 1425/2005; J. van Ess, “Safadī-Splitter”, Isl., LIII (1976), s. 242-266; LIV (1977), s. 77-108; Hilâl Nâcî, “Simâtü’l-ʿaṭâʾi’l-edebî ve’l-fikrî fi’l-ḳarni’ş-şâmin el-hicrî”, MMLAÜr., XXVI/63 (1423/2002), s. 191-201; Abdülilâh Nebhân, “Ġavâmiżü’s-ṣıḥâḥ”, et-Türâs̱ü’l-ʿArabî, XXVI/101, Dımaşk 1427/2006, s. 47-62; F. Krenkow, “Safedî”, İA, X, 50-52; F. Rosenthal, “al-Ṣafadī”, EI$^{2}$ (İng.), VIII, 759-760.

İsmail Durmuş

# SAFER

(الصفر)

Hicrî yılın ikinci ayı.

Sözlükte “boş kalmak, boşluk; sararmak, sarılık; karında yaşayan kurtçuk” anlamlarına gelen safer kelimesinin kamerî takvimin ikinci ayına ad olması değişik şekillerde

açıklanmıştır. Meşhur yoruma göre, Câhiliye döneminde haram aylardan muharremin ardından Araplar bu ayda savaşa çıkıp evleri boş kaldığı veya saldırdıkları evlerin eşyasını alıp boşalttıkları için böyle adlandırılmıştır. Bazı kaynaklarda, safer adı kelimenin “sararmak” anlamıyla irtibatlandırılarak Câhiliye devrinde insanların yüzlerinin sararmasına yol açan veba salgınının bu aya denk gelmesiyle açıklanır. Bazılarında ise bu ismin Araplar’ın geçimlerini teminde önemli bir yere sahip olan Yemen’deki Saferiyye adlı panayırla ilişkili olduğu, hatta bu panayırı kaçıranların aç kaldığı belirtilir (başka açıklamalarla birlikte bk. Enîs Ferîha, s. 62-64). İslâmî dönemde uğursuzluk anlamının silinmesi için bu aya “saferü’l-hayr” ya da “saferü’l-muzaffer” denilmiştir. Safer ayı Osmanlı belgelerinde (ص) kısaltmasıyla gösterilmiştir. Arab-ı bâide (Âd ve Semûd) döneminde mûcir, Arab-ı âribe döneminde şakīl şeklinde anılan safer ayının İslâm öncesi dönemdeki en meşhur isimlerinden biri nâcirdir. Muhtemelen “şiddetli sıcaklık” anlamındaki necr kökünden gelen bu kelimenin sıcak mevsimlerdeki diğer aylar için de kullanıldığı anlaşılmaktadır (adlandırmaların mevsimle ilişkisi hakkında bk. Cevâd Ali, VIII, 460-462).

İslâm’dan önce Araplar seneyi altı kısma ayırıyor ve her kısım aynı adı taşıyan iki aydan oluşuyordu. Meselâ iki safer, iki cumâdâ, iki rebî‘ vardı; bunları birbirinden ayırmak için birincisine “evvel”, ikinciye “âhir” veya “sânî” gibi sıfatlar ekleniyordu. Ayrıca nesî uygulamasıyla muharrem ayı saferin yerine kaydırılarak safer ayı haram ay kabul ediliyordu. Muharrem ayı “saferü’l-evvel” veya “saferü’l-muharrem”, ikinci ay ise “saferü’s-sânî” diye adlandırılmakta, her iki ay “saferân” adıyla anılmaktaydı. Önceleri

sıfat olarak kullanılan muharrem kelimesi daha sonra bu ayın adı olmuş, ikinci safer de yalnızca safer olarak isimlendirilmiştir.

Câhiliye devrinde safer ayı uğursuz kabul edildiğinden bu ayda umre yapmak büyük günahlardan sayılıyordu. Yine bu ayda yapılan evliliklerin uzun ömürlü olmayacağı, başlanan işlerin sonuçsuz kalacağı ya da kötü biteceği şeklindeki bâtıl inançların İslâm'dan sonra da varlığını sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Safer ayı hakkındaki Câhiliye anlayışını reddeden hadis (Buhârî, "Ṭıb", 19; Ebû Dâvûd, "Ṭıb", 24), daha çok nesî uygulanarak saferin haram ay kabul edilmesinin yasaklandığı şeklinde yorumlanmıştır; ancak bağlam bu ayla ilgili bâtıl inanışların geçersiz olduğu anlamının çıkarılmasına da elverişlidir. Safer kelimesinin "karında yaşayan kurtçuk" anlamını esas alan diğer bir yoruma göre ise bu hadiste, Câhiliye döneminde insan vücudunda yaşadığına ve acıktığı zaman insana musallat olup zarar verdiğine inanılan küçük bir canlı kastedilmekte ve bu konudaki inanış reddedilmektedir. Öte yandan bazı kaynaklarda hadis gibi aktarılan, "Safer ayının çıkışını müjdeleyen kimseye ben de cenneti müjdelerim" şeklindeki rivayetin (Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, s. 69) aslının bulunmadığı tesbit edilmiştir (Radıyyüddin es-Sâğānî, s. 61; Şevkânî, s. 438). Aynı şekilde bu aya mahsus olduğu nakledilen namaz, dua vb. ibadetlerle ilgili rivayetlerin de aslı yoktur.

İslâm tarihinde safer ayında meydana gelen önemli olaylardan bazıları şunlardır: Resûl-i Ekrem ile Hz. Ebû Bekir'in hicret için yola çıkmaları ve Sevr mağarasına sığınmaları (1/622), Ebvâ (Veddân) Gazvesi (2/623), Recî' ve Bi'rimaûne vak'aları (4/625), Hayber seferi (7/628), Hz. Peygamber'in kızı Zeyneb'in vefatı (8/629), Resûlullah'ın vefatından önceki şiddetli hastalığı (11/632), Sıffîn Savaşı (37/657).

## BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ṣfr" md.; Buhârî, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 26, "Ṭıb", 25, 45; Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, el-Eyyâm ve'l-leyâlî ve'ş-şühûr (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1400/1980, s. 41-42, 47-49; Ezrakī, Aḫbâru Mekke

(Melhas), I, 183-185; Mes‘ûdî, Mürûcü’z̠-z̠eheb (Abdülhamîd), II, 204-205; Bîrûnî, el-Âs̠ârü’l-bâḳıye ʿani’l-ḳurûni’l-ḫâliye (nşr. C. E. Sachau), Leipzig 1923, s. 60-63, 69; Radıyyüddin es-Sâgānî, el-Mevżûʿât (nşr. Necm Abdurrahman Halef), Beyrut 1985, s. 61; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, ʿAcâʾibü’l-maḫlûḳāt, Beyrut, ts. (Dârü’ş-şarki’l-Arabî), s. 69; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, I, 157-159; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ (Şemseddin), II, 374-380; Tecrid Tercemesi, XII, 84-85; Şevkânî, el-Fevâʾidü’l-mecmûʿa (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî), Kahire 1380/1960, s. 438; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VIII, 454-462; Enîs Ferîha, Esmâʾü’l-eşhür ve’l-ʿaded ve’l-eyyâm ve tefsîru meʿânîhâ, Trablus 1988, s. 54-64, 80-88, 90-92, 106-107; Amr Abdülmün‘im, eṣ-Ṣaḥîḥ min fežâʾili’s-sâʿât ve’l-eyyâm ve’ş-şühûr ve me’btüdiʿa fîhâ, Tanta 1413/1993, s. 66; E. Litmann, “Über die Ehrennamen und Neubenennungen der islamischen Monate”, Isl., VIII (1918), s. 227-236; Seyyid Abdülhâlik en-Nakvî, “Taḥḳīḳu esâmi’ş-şühûri’l-ʿArabiyye ve eyyâmi’l-üsbûʿ”, S̠eḳāfetü’l-Hind, XIII/4, New Delhi 1962, s. 14-15; İnci Koçak, “Arapların Ay Takvimindeki Ay Adları”, DTCFD, XXXVII/1-2 (1995), s. 395-406; Pakalın, III, 89-90; A. J. Wensinck, “Safer”, İA, X, 53; a.mlf., “Ṣafar”, EI² (İng.), VIII, 764-765.

M. Kâmil Yaşaroğlu

# SAFEVÎLER

(الصفويّون)

İran'da 1501-1736 yılları arasında hüküm süren bir hânedan.

I. SİYASÎ TARİH

II. İDARE ve TEŞKİLÂT

III. İÇTİMAÎ ve İKTİSADÎ HAYAT

IV. İLİM ve KÜLTÜR

V. SANAT

I. SİYASÎ TARİH

Adını merkezi Erdebil'de bulunan Safeviyye tarikatının pîri Şeyh Safiyyüddin'den almıştır. Safiyyüddin'in etnik kökeni belirsizdir. Bununla birlikte özellikle Safevî Devleti'nin kurulmasından sonra yazılan eserlerde onun Hz. Ali soyundan geldiği ve yedinci imam Mûsâ el-Kâzım'a dayandığı ileri sürülmüştür. Hamdullah el-Müstevfî'ye göre (Nüzhetü'l-ḳulûb, s. 128) Şeyh Safiyyüddin, Şâfiî mezhebinden olup gençliğinde Şeyh İbrâhim Zâhid-i Geylânî'ye bağlanmıştı. Erdebil'de kurduğu tekke kısa sürede şöhrete kavuştu. İlhanlı hükümdarı tekkeye büyük saygı göstermekle kalmayıp gelirler tahsis etti. Safiyyüddin'in ölümünden (735/1334) sonra tarikat şeyhliğine önce oğlu Sadreddin, ardından onun oğlu Hâce Ali geçti. Böylece tasavvuf geleneklerine aykırı olarak tarikat şeyhliği babadan oğula intikal etti. Hâce Ali'nin Şiîliğe temayülü tarikatın mahiyetini değiştirdi. Timur'un Anadolu seferinden dönerken Hâce Ali'yi ziyaret etmesi onun nüfuzunu daha da arttırdı. Bu sayede tarikat etraftaki ülkelerde faaliyetlerini rahatça yürütme imkânı buldu. Hâce Ali'den sonra tarikatın başına sırasıyla Şeyh Şah İbrâhim ve Şeyh Cüneyd-i Safevî geçti. Ancak Cüneyd'in şeyhliğine karşı çıkan amcası Şah Câfer, Karakoyunlular'la iş birliği

yaparak onu Erdebil’den uzaklaştırdı. Şirvanşahlar ile yaptığı savaşta öldürülen (864/1460) Cüneyd’in ardından Safevî müridleri Haydar’a tâbi oldular. Şeyh Haydar, Erdebil’e giderek irşad faaliyetlerine devam etti. Anadolu, Suriye ve Azerbaycan’da bulunan Safeviye tarikatının takipçileri Şeyh Haydar’ı ziyaret için büyük kafileler halinde Erdebil’e geliyor ve tekkeye maddî destek sağlıyorlardı. Müridleri hızla artan Haydar tarikatın simgesi olarak onlara on iki dilimli kırmızı renkli başlıklar giydirdi. Böylece hem gücünü açığa vurmuş hem de müridlerinin tefrik edilmesini sağlamış oldu. Safevî tarikatının takipçileri “kızılbaş” adıyla anılmaya başlandı. Haydar, babasının intikamını almak için kuzeydeki

gayri müslim Çerkezler üzerine akınlar yaparak elde ettiği ganimetleri müridleri arasında paylaştırdı. Bu sayede etrafında sadece müridleri değil aynı zamanda ganimet yoluyla kazanç sağlamaya çalışan kişiler de toplanmaya başladı. Çerkezler’den vergi almakta olan Şirvanşah Ferruh Yesâr, Haydar’a karşı Akkoyunlu Hükümdarı Yâkub Bey’den yardım istedi. Derbend yakınlarında meydana gelen savaşta Akkoyunlular, Haydar’ı öldürüp (893/1488) cesedini Tebriz’e getirerek halka teşhir ettiler. Haydar’ın oğulları Ali, İbrâhim ve henüz çok küçük olan İsmâil’i anneleriyle birlikte İstahr Kalesi’ne hapsettiler. Akkoyunlu şehzadeleri arasında başlayan taht mücadelelerinde kendisine Safevî müridlerinden destek bulmaya çalışan Rüstem Bey, 898’de (1493) Haydar’ın çocuklarını İstahr’dan Tebriz’e getirtti. Daha önce iki defa şeyhlerini kaybeden kızılbaşlar bu defa Sultan Ali’nin etrafında toplandı. Bu gelişmeler Akkoyunlular’ı rahatsız edince Ali Erdebil yolunda öldürüldü. Kızılbaşlar Haydar’ın küçük oğlu İsmâil’i Erdebil’e götürüp gizlediler. Ancak Akkoyunlu takibi devam edince bu defa Gîlân’a kaçırıp bölgenin ileri gelenlerinden Şemseddin Muhammed b. Yahyâ el-Lâhîcî’ye emanet ettiler. İsmâil burada geçirdiği sekiz yıl müddetince Şemseddin el-Lâhîcî’den Kur’an, kelâm ve hadis dersleri aldı; Şiîliğin esaslarını öğrendi.

Üçüncü defa olarak şeyhlerini kaybeden ve ağır darbeler alan Safevîler küçük yaştaki İsmâil’e bağlanmakta tereddüt göstermediler. Akkoyunlu şehzadeleri arasında devam eden taht kavgaları İran’da tam bir istikrarsızlık doğurup her bölgede mahallî otoriteler görülmeye başlayınca kızılbaş Türkmen aşiretlerinin reisleri İsmâil’in ortaya çıkması için uygun ortamın oluştuğuna kanaat getirdiler. Öte yandan Akkoyunlu ülkesi Elvend ve

Murad arasında paylaşılmış, Diyarbekir merkez olmak üzere Azerbaycan Elvend'in, Bağdat merkez olmak üzere Irâk-ı Acem ve diğer yerler Murad'ın hâkimiyetine geçmişti. On üç yaşında Lâhîcân'dan ayrılan İsmâil Erdebil'e geldi. Ancak burada mukavemetle karşılaşınca müridlerinin çoğunlukta olduğu Anadolu'ya yöneldi. Erzincan'da Ustaclu (Ustacalu) Türkmenleri onu coşkuyla karşıladılar. Burada iken her tarafa haber gönderilerek İsmâil'in şahlık mücadelesine giriştiği bildirildi. Avşar, Çepni, Ustaclu, Dulkadır, Rumlu, Şamlu, Tekelü Türkmenleri başta olmak üzere kızılbaş Türkmenler, İsmâil'in etrafında toplanmaya başladı. İsmâil'in yanındakilerin asıl amacı Orta Anadolu'da siyasî birlik kurmaktı. Fakat Osmanlılar'ın sert tedbirler alarak kızılbaş elebaşlarının ve önde gelen yandaşlarının yollarını kesmesi umulan ölçüde destek gelmesini önledi. Kızılbaşlar bir süre Erzincan yöresinde bekledikten sonra Tebriz'e yöneldiler (Emecen, s. 38-39). Önce Şirvanşahlar'ın ülkesine taarruz edilerek Şirvanşah Ferruh Yesâr mağlûp edildi. 907'de (1501) az bir kuvvetle Akkoyunlu Sultanı Elvend'in 30.000 kişilik ordusu Şerûr yakınlarında yapılan savaşta ağır bir yenilgiye uğratıldı. Elvend Diyarbekir'e kaçtı. İsmâil Tebriz'e girerek tahta oturdu. On iki imam Şiîliğini resmî mezhep ilân etti. Hutbelerde Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman'a lânet okunmasını emretti. Tebriz'de Akkoyunlu hânedan ailesine karşı katliamlara girişti. Hatta mezarları açtırarak kemikleri yaktırdı. 909'da (1503) Irâk-ı Arab ve Fars hâkimi Murad Bey'e karşı yürüyen Şah İsmâil yine az bir kuvvetle Hemedan yakınlarında yapılan savaşta üstün geldi. Murad önce Bağdat'a kaçtı; burada tutunamayınca Dulkadırlı Alâüddevle Bey'e sığındı. Şah İsmâil, 1504'te sadık adamlarından Aykutoğlu İlyas Bey'in Fîrûzkûh bölgesinin hâkimi Hüseyin Kiyâ Çelavî tarafından öldürülmesi üzerine Fîrûzkûh'a yürüdü. Bölgenin önemli kaleleri olan Gülhandan, Fîrûzkûh ve Asta ele geçirildi. Aslında Şîa mezhebinden olan Hüseyin Kiyâ öldürüldü. Bu sırada Safevîler'den kaçarak bölgeye sığınmış olan Musullu Türkmenler kılıçtan geçirildi. Bu zaferin ardından Mâzenderan, Lâhîcân ve Cürcân hâkimleri Şah İsmâil'e gelip ona biat ettiler. Böylece Safevîler'in sınırları Hazar denizi kıyılarına ulaştı. Şah İsmâil, bu esnada Yezd'e saldıran Eberkûh hâkimi Muhammed Kere'yi bertaraf ettikten sonra Yezd'e girip ahalinin bir bölümünü kılıçtan geçirdi; aynı yıl Horasan da hâkimiyet altına alındı. Öte yandan Dulkadıroğlu Alâüddevle Bey'in kendisine sığınmış olan Murad Bey'i yeniden Akkoyunlu tahtına oturtmak amacıyla Diyarbekir'i ele geçirmeye çalıştığı

haberi gelince Şah İsmâil 912'de (1507) Erzincan'a yöneldi. Osmanlı topraklarına girerek Kayseri üzerinden Maraş'a ulaştı. Dulkadıroğulları mukavemet göstermeyip dağlara çekilince Maraş ve Elbistan'ı tahrip ederek Tebriz'e döndü. Diyarbekir ve yöresi Safevîler'e bağlanmış oldu. Ertesi yıl Bağdat hâkimiyet altına alındı.

Şah İsmâil'in ülkenin batıdaki toprakları ile meşgul olmasından istifade eden Özbekler (Şeybânîler) Horasan'ı ele geçirmişler, hâkimiyetlerini Kirman'a doğru yaymaya çalışıyorlardı. Horasan'a yürüyen Şah İsmâil, Özbekler'i ağır bir yenilgiye uğrattı (916/1510). Merv ve Herat hâkimiyet altına alındı. Şah İsmâil, Şeybânî Han'ın başını kestirerek Osmanlı Sultanı II. Bayezid'e gönderdi. Ertesi yıl Anadolu'da Teke Türkmenleri, Osmanlılar'a karşı isyan edip Şah İsmâil'in hizmetine girmek amacıyla İran'a yöneldiler. Osmanlı ordusu bu isyanı bastırmakta etkili olamadı. Türkmenler, Sivas yakınlarında yaptıkları savaşta reislerini kaybetmiş olmalarına rağmen İran'a ulaşmayı başardılar. Ancak Şah İsmâil, onların Erzincan yakınlarında ticaret kervanlarına saldırmış olmalarına hiddetlenerek aşiret reislerini öldürttü. Türkmenler'i de kızılbaş beyleri arasında paylaştırdı. 1512'de Özbekler, Horasan'a saldırıp Herat'a kadar olan yerleri alınca Şah İsmâil, Özbekler'in üzerine yürüyüp Horasan bölgesiyle Herat ve Belh şehirlerini geri aldı. Safevîler'e karşı isyan halinde olan Nesâ ve Ebîverd itaat altına alındı (919/1513).

Osmanlı Padişahı II. Bayezid, Şah İsmâil'in Tebriz'e hâkim olup tahta çıkması üzerine ona elçiler göndererek tebrik etmiş, ancak Şah İsmâil'in Anadolu topraklarına olan ilgisi sürmüştü. 1512'de Nûr Ali Halîfe Rûmlu kızılbaş Türkmenler'i Safevîler'e bağlamak amacıyla Anadolu'ya gönderildi. Tokat yakınlarında bir Osmanlı birliğini yenilgiye uğratan Nûr Ali Halîfe, Tokat'ta Şah İsmâil adına sikke kestirdi. Bu arada II. Bayezid'in hal'inden sonra tahta geçmiş olan Yavuz Sultan Selim'e muhalefet eden Şehzade Ahmed'in oğlu Murad adamlarıyla birlikte Safevîler'e sığındı. Şah İsmâil ona Fars eyaletinde timarlar verdiyse de genç şehzade İsfahan yakınlarında vefat etti. Öte yandan Diyarbekir hâkimi Muhammed Han Ustaclu, Memlük ve Dulkadır kuvvetlerine karşı kazanılan küçük başarılarla yetinmeyerek Yavuz Sultan Selim'e hakaretamiz ifadelerle dolu bir mektup gönderdi. Bütün bunlar Osmanlı Devleti'nin Safevîler'e karşı harekete geçmesine sebep oldu.

Yavuz Sultan Selim, Anadolu'daki kızılbaşların harekete geçme ihtimaline karşı tedbir aldıktan sonra büyük bir ordu ile İran'a yürüdü. Erzincan üzerinden Tebriz'e doğru ilerledi. Hoy yakınlarındaki Çaldıran ovasında yapılan savaşta Safevîler yenildi (2 Receb 920 / 23 Ağustos 1514). Şah İsmâil savaş meydanını terkedip Dergüzîn'e çekildi. Kızılbaş reislerinin pek çoğu savaş meydanında öldü. Yavuz Sultan Selim Tebriz'e girdi. Burada bir hafta kaldıktan sonra Amasya'ya çekildi. Tebriz'de bulunan sanatkârların büyük kısmını İstanbul'a yolladı. Ardından Kemah, Harput ve Diyarbekir

Osmanlılar'ın eline geçti. Çaldıran mağlûbiyeti Şah İsmâil'in yenilmezliği inancına büyük darbe vurdu. Bâbür Şah, Kandehar ve Belh'i ele geçirdi. Ubeydullah Han Horasan'a saldırdı. Buna karşılık Şah İsmâil, Emîr Han Musullu'yu oğlu Tahmasb'a lala yaparak Horasan'a gönderdi. Diğer kızılbaş reisleri ülkede yer yer ortaya çıkan isyan hareketlerinin bastırılmasıyla meşgul oldu. Şah İsmâil'in Osmanlılar'a karşı Avrupalı devletlerle ittifak kurmaya çalışması elçilerin zamanında yerine ulaşamaması yüzünden gerçekleşmedi. Şah 23 Mayıs 1524'te ölümüne kadar sakin bir hayat sürdü. Şah İsmâil Azerbaycan, Horasan, Fars, Irâk-ı Acem, Kirman ve Hûzistan'ı kendisine bağlamış; Belh, Kandehar ve Diyarbekir ise zaman zaman Safevî hâkimiyetinde kalmıştı.

I. Tahmasb küçük yaşta tahta geçtiğinde ülke doğudan ve batıdan baskı altına alınmıştı. Kızılbaş reisleri arasında devlet kademelerinde etkinliklerini arttırmak amacıyla kuvvetli bir rekabet bulunuyordu. Şah İsmâil zamanındaki şaha tam bir itaatle bağlanma anlayışı büyük ölçüde sarsılmıştı. Bu yüzden onun saltanatının ilk yılları iç mücadeleler ve merkezî otoritenin tesis edilmesiyle geçti. Şah İsmâil'in ölümünden sonra emîrülümerâlık makamına yükselen Dîv Sultân-ı Rûmlu devlet işlerini bütünüyle ele geçirdi. Ancak bu durum uzun sürmedi. 932'de (1526) Kuzeybatı İran'da başlayan iç karışıklıklar kısa sürede bütün İran'a yayıldı. Bu mücadeleler sırasında Ustaclular ağır bir darbe alırken Tekelü aşiretinin gücü arttı. 1527'de Dîv Sultân-ı Rûmlu'nun öldürülmesinin ardından iktidar Tekelü aşiretinden Çuha Sultan'a geçti. 1530'da Şamlular ile Tekelüler arasında meydana gelen savaşta Çuha Sultan öldürüldü. Hüseyin Han Şamlu onun yerine geçti, ancak o da üç yıl sonra ortadan kaldırıldı.

Öte yandan doğuda ve batıda ülkenin sınırları tehdit altında idi. Eskiden beri Horasan'a hâkim olmaya çalışan Özbekler iç karışıklılardan istifade ederek Şah İsmâil'in ölümünden hemen sonra saldırıya geçmişti. 1524'ten 1536'ya kadar defalarca Horasan'a saldıran Ubeydullah Han nihayet Timurlular devrinin en önemli şehirlerinden olan Herat'ı ele geçirdi. Ancak Şah Tahmasb'ın büyük bir ordu ile Horasan'a yürümesi üzerine bölgeyi terketti. Safevîler herhangi bir direnişle karşılaşmadan Herat'ı ve çevresini geri aldı. Kandehar'a giden Şah Tahmasb burayı zaptettikten sonra Kaçar Budak Han'ı vali tayin edip Herat'a döndü. Kandehar ertesi yıl tekrar Safevîler'in elinden çıktı. 951'de (1544) Bâbür'ün oğlu Hümâyun, Tahmasb'dan aldığı yardımlara karşılık Kandehar'ı Safevîler'e teslim ettiyse de şehir kısa bir süre sonra elden çıktı ve 965'te (1558) yeniden Safevî hâkimiyetine girdi.

Batıda Osmanlılar Azerbaycan'ı tehdit altına almışlardı. 1531'de Tekelü aşiretinin iktidardan uzaklaştırılması üzerine Osmanlı Devleti'ne sığınmış olan eski Azerbaycan beylerbeyi Ulama Han, Kanûnî Sultan Süleyman'ı İran'da meydana gelen iç karışıklılarla Özbekler'in saldırıları konusunda bilgilendirdi ve onu İran'a sefer düzenlemeye ikna etti. Osmanlı sultanı Ulama Han'ı paşa unvanıyla Bitlis'e gönderdi. Osmanlılar'ın bu tutumundan rahatsız olan Bitlis hâkimi Şeref Han bölgesindeki kaleleri Rujeki ağalarının muhafazasına verip Tahmasb'a sığındı. Sünnî İslâm dünyasının koruyuculuğu misyonunu üstlenen ve Safevîler'i büyük bir tehdit unsuru olarak gören Kanûnî Sultan Süleyman bu olayları bahane edip Tebriz seferine çıktı. Vezîriâzam Makbul İbrâhim Paşa, Tebriz'e yürüyerek burayı ele geçirdi (941/1534). Kanûnî Sultan Süleyman iki ay sonra Tebriz'e geldi. Bu sırada Tahmasb, Özbekler ile savaş halinde idi ve Şamlular da ayaklanmıştı. Dulkadırlı ve Tekelü Türkmenleri'ne mensup bazı grupların Osmanlılar'a katılması kızılbaşların mukavemetini biraz kırdıysa da kışın erken bastırması yüzünden Kanûnî Sultan Süleyman Bağdat'a çekildi ve burayı herhangi bir direnişle karşılaşmadan ele geçirdi. Buna karşılık Şah Tahmasb da Tebriz ve çevresini geri aldı. Daha sonra Şah Tahmasb'ın Osmanlılar'a barış teklifleri olduysa da Kanûnî Sultan Süleyman bunları dikkate almadı (bk. IRAKEYN SEFERİ).

Şah I. Tahmasb'a karşı isyan hareketine girişen Safevî şehzadesi Elkas Mirza başarısız olunca İstanbul'a sığındı ve Kanûnî Sultan Süleyman'ı

İran'a karşı yeniden harekete geçmeye teşvik etti. 954'te (1547) başlayan İran seferi Elkas Mirza'nın vaadlerinin gerçekleşmemesi yüzünden beklenen faydayı sağlamadı, hatta onun gözden düşmesine sebep oldu. 1549'da Erdelân yakınlarındaki Mihribân Kalesi'ne sığınmak zorunda kalan Elkas Mirza burada Safevîler tarafından yakalanarak Kahkaha (Alamut) Kalesi'ne hapsedildi ve bir yıl sonra zehirlenerek öldürüldü. 961'de (1554) Osmanlılar'ın İran'a yöneldiği haberi üzerine Şah Tahmasb, Kanûnî Sultan Süleyman'a elçiler gönderdi. Mektuplar teâti edilmek suretiyle 1555 yılından itibaren Osmanlılar'la barış dönemi başladı. Şehzade Bayezid'in İran'a sığınması ilişkilerde küçük bir krize yol açtıysa da onun Osmanlılar'a teslimi ve katledilmesinin ardından yeniden eski duruma dönüldü.

Öte yandan Osmanlılar'a karşı İran'dan destek sağlamayı düşünen Avrupalı devletler, elçiler gönderip Safevîler'i Osmanlılar'a karşı kışkırtmaya çalıştıysa da Şah Tahmasb bunlara fazla itibar etmedi. Habsburg İmparatoru V. Karl tarafından Şah İsmâil'e gönderilen elçi onun ölümünün ardından İran'a ulaşmış ve mektubu Şah Tahmasb'a sunmuştu. 1571'de İnebahtı Deniz Savaşı'ndan biraz sonra Papa Pius, Tahmasb'a elçiler yollayarak kendilerinin karadan ve denizden Osmanlılar'a karşı harekete geçeceklerini, bu arada Safevîler'in de Suriye ve Irak'a saldırarak daha önce kaybettikleri toprakları geri alabileceklerini bildirdi; ancak bu teklif de Safevî hükümdarınca makbul karşılanmadı. Hint denizinde Osmanlılar'la mücadele halinde olan Portekizliler'in 958 (1551) ve 982'de (1574) girişimleri de Şah Tahmasb tarafından geri çevrilmişti.

Şah I. Tahmasb'ın 984'te (1576) zehirlenerek ölümü üzerine tahta kimin geçeceği hususunda yeniden rekabet başladı. Ustaclular'ın desteğiyle Haydar Mirza tahta oturdu. Fakat Avşar, Rumlu ve Türkmen beylerinin muhalefetiyle tahttan indirildi ve yerine II. İsmâil geçti. II. İsmâil kısa süren saltanatında kendisine rakip olarak gördüğü kardeşlerini ortadan kaldırdı. Bu sırada henüz altı yaşında olan Herat hâkimi Abbas Mirza, onu öldürmeye gelen Ali Kulı Hân-ı Şamlu'nun tereddüt göstermesi sayesinde ölümden kurtuldu. II. İsmâil'in 13 Ramazan 985'te (24 Kasım 1577) ölümü pek çok yönden karanlıkta kaldıysa da gerek saray çevresinde gerekse halk arasında memnuniyetle karşılandı. Bu esnada Şîraz'da bulunan Muhammed Hudâbende Kazvin'e gelerek tahta geçti (3 Zilhicce 985 / 11 Şubat 1578). II. İsmâil'in kardeşlerini öldürttüğü ve Safevî tahtının vârisi kalmadığı

haberini alan Özbek Celâl Han büyük bir ordu ile İran topraklarına girip Meşhed'e kadar ilerledi. Ancak Meşhed hâkimi Murtaza Kulı Hân-ı Pürnek ile yaptığı savaşta hayatını kaybetti.

İran-Osmanlı sınır boylarında yaşayan Kürtler, II. İsmâil'in ölümünden sonra ortaya çıkan karışıklıktan faydalanıp Osmanlılar'ı İran topraklarına saldırmaları için kışkırtmaya başladılar. Şirvan şahı da Sünnî mezhebine geçtiğini bildiren bir elçilik heyetini İstanbul'a göndererek Safevîler'e karşı Osmanlılar'dan yardım istedi. Bu durum

1555'te yapılan barışın bozulmasına ve Osmanlılar'ın İran'a saldırmasına yol açtı. Sokullu Mehmed Paşa'nın karşı çıkmasına rağmen III. Murad, Vezir Lala Mustafa Paşa'yı İran üzerine gönderdi. Tebriz, Güney Kafkaslar, Karabağ, Azerbaycan, Luristan gibi batı toprakları Osmanlılar'ın eline geçti. Bu gelişmeler, kızılbaş Türkmen kabileleri arasındaki çekişmelerin bir müddet ortadan kalkmasına ve devletin yeniden toparlanma sürecine girmesine ortam oluşturdu. Ferhad Paşa ve Özdemiroğlu Osman Paşa kumandasındaki Osmanlı ordularının Azerbaycan topraklarına girmesi üzerine Hamza Mirza zayıf bir ordu ile karşı koymaya çalıştı. Osmanlılar Tebriz'e girdi (1585). Hamza Mirza, Tebriz'i geri alamadığı gibi 994'te (1586) ordugâhta öldürüldü. Onun ölümü Abbas Mirza'nın tahta geçmesinin yolunu açtı. Ancak bu durum Türkmen reisleri arasındaki iç mücadelelerin yeniden canlanmasına sebep oldu. Abbas Mirza, Ustaclu Mürşid Kulı Han'ın desteğiyle Kazvin'e gelerek tahta oturdu (Ekim 1587). Tahtını yeniden ele geçirmek için bazı teşebbüslerde bulunduysa da başarılı olamayan Muhammed Hudâbende Kazvin'de öldü (1596).

I. Abbas tahta geçince ilk iş olarak iç problemleri halletmek amacıyla orduda geniş bir ıslahata girişti. Öncelikle kızılbaş reislerinin gücünü kırmak için Şahseven adıyla yeni askerî birlikler meydana getirdi. Bu yeni ordu şaha sadık olduğunda şüphe olmayan kızılbaş Türkmenler'den başka Gürcü, Çerkez, Ermeni ve diğer Kafkas halklarından küçük yaşta İran'a gelen gulâmlarla savaşlarda esir düşüp İslâmiyet'i seçenlerden oluşuyordu. Bunların başına daha önce İslâm'a girmiş olan Ermeni asıllı Allahverdi Han getirildi. Ayrıca tüfekçiyan ve topçuyan adıyla ateşli silâhları kullanabilen birlikler kuruldu. Her ne kadar bu birliklerin oluşturulmasında İngiliz elçileri Sherley kardeşlerin etkili olduğu söylenirse de bu husus açık

değildir. Esasen Safevîler daha Şah İsmâil döneminden itibaren ateşli silâhlara âşina idi. Yeni askerî sistemin dışında kalan kızılbaş Türkmenler, gerek ateşli silâhları kullanmaktan hoşlanmamaları gerekse siyasal ve ekonomik güçlerini kaybetmiş olmalarından dolayı etkinliklerini hızla yitirdiler. Yine de Safevî Devleti'nin son zamanlarına kadar, hatta Nâdir Şah döneminde bile Safevî ordusu içindeki varlıklarını sürdürdüler.

Şah I. Abbas'ın dış politikada karşı karşıya kaldığı en önemli mesele İran'ın doğuda ve batıda toprak kayıplarına uğramış olmasıydı. Osmanlılar'ın Azerbaycan üzerindeki baskıları artmıştı. Çok geçmeden Gence, Osmanlılar'ın eline geçti (1 Eylül 1588). 998'de (1590) İstanbul'da imzalanan Ferhad Paşa antlaşmasıyla Azerbaycan, Gürcistan, Dağıstan, Şirvan, Karabağ, Gence, Bağdat, Luristan, Kürdistan, Tebriz, Karacadağ, Nihâvend, Şehrizor bölgeleri Osmanlı hâkimiyetine girdi. Ayrıca Osmanlılar, İran'da okunan hutbelerde ilk üç halifeye lânet edilmemesi şartını koydurdular. Bu antlaşma ile batı yönünden gelecek tehlikeler ortadan kalktığı için Şah Abbas doğuya yönelip Horasan'ı ellerinde tutmakta olan Özbekler'in üzerine yürüdü. 1598'de Herat, Nîşâbur ve Meşhed'i geri alarak hâkimiyetini Belh, Merv ve Esterâbâd'a kadar genişletti. Ancak iki yıl sonra Bâkī Muhammed Han Belh'i geri aldı. Safevî ordusu ağır kayıplar vermesine rağmen Merv, Herat, Nesâ, Ferah ve Sebzevâr (Beyhak) şehirlerini topraklarına kattı. Ardından Özbekler ile uzun bir barış dönemine girildi. Öte yandan 1602'de Bahreyn, Dağıstan, 1606'da Gence, 1608'de Şirvan ve Gürcistan Safevîler'in hâkimiyetine girdi. 1622'de Portekizliler, İngilizler'in desteğiyle Hürmüz'den uzaklaştırıldı.

Özbek tehlikesini bertaraf ettikten sonra yeniden batıya yönelen I. Abbas Azerbaycan, Nahcıvan ve Revan'ı geri aldı. Osmanlı serdarı Cigalazâde Sinan Paşa'yı Tebriz'de yenilgiye uğrattı. Osmanlılar'la 1021'de (1612) İstanbul'da yapılan barışa aykırı olarak askerî harekâta devam edip Kerkük, Şehrizor, Kerbelâ, Necef ve Bağdat'ı ele geçirdi (1033/1624). Böylece İran en geniş sınırlarına ulaştı. Dış tehlikelerin bertaraf edilmesine paralel olarak İran'da neredeyse bağımsız hareket eden mahallî hâkimler de ortadan kaldırıldı. Böylece Mâzendarân, Gîlân, Lâhîcân, Lâr gibi pek çok mahallî hânedana son verildi. Osmanlılar karşısında alınan yenilgiler sebebiyle I. Abbas'ın başşehri 1598'de Kazvin'den İsfahan'a taşımasından sonra bu

şehir gerek sanat gerekse ticaret bakımından büyük bir gelişme göstermeye başladı. Savaş esiri olarak İran'a getirilmiş olan Gürcüler ile Culfa bölgesinde bulunan Ermeniler'in büyük bir bölümü İsfahan'da iskân edildi. İngiliz ve Hollandalı tüccarların başşehirde temsilcilik açmalarına izin verildiği gibi bunlara geniş kapitülasyonlar tanındı.

I. Abbas 1038'de (1629) vefat ettiğinde tahta geçecek kardeşi ve oğlu yoktu. Çünkü şehzadelerin bir kısmı kör edilmiş, bazısı taht iddiasında bulunma ihtimaline karşı öldürülmüştü. Bu sebeple torunu Sam Mirza (Safî Mirza'nın oğlu), Şah Safî adıyla tahta oturdu. O da devlet adamlarına ve şehzadelere karşı acımasızca davranıp pek çok önemli şahsiyeti idam ettirdi. Avusturya ile barış antlaşması yapmış olan Osmanlılar İran'a saldırdı. 1045'te (1635) Revan Osmanlılar'a geçtiyse de kısa süre sonra Şah Safî tarafından geri alındı. Bu zaferin ardından Safevîler'in barış teklifi Bağdat'ı geri almak niyetinde olan Osmanlılar tarafından reddedildi. 1048'de (1638) Bağdat IV. Murad tarafından ele geçirildi. 1049'da (1639) Osmanlılar'la imzalanan Kasrışîrin (Zühab) Antlaşması, Osmanlı-İran sınırını geniş ölçüde belirlediği gibi iki ülke arasında uzun süreli bir barış döneminin de başlangıcı oldu. Öte yandan Özbekler'in Horasan'a defalarca yaptıkları akınlar yağma ve talan dışında etkisiz kaldı.

Şah Safî'nin 1052'de (1642) otuz bir yaşında âniden ölümü üzerine henüz on yaşlarında olan oğlu Muhammed Mirza, II. Abbas adıyla tahta geçti. 1058'de (1648) Afganistan'a ordu sevkederek Kandehar ve etrafındaki kaleleri hâkimiyeti altına aldı. Bâbürlüler'in karşı saldırıları 1063'e (1653) kadar sürdüyse de başarılı olmadı. Öte yandan Basra körfezindeki etkinliklerini arttırmaya çalışan Hollandalılar yeni kapitülasyonlar elde etti. Ardından Fransızlar da II. Abbas'ın ölümüne yakın bazı imtiyazlara sahip oldular.

II. Abbas'ın 1077'de (1666) vefatından sonra oğlu Safî Mirza, Şah Süleyman adıyla tahta geçti. O da selefleri gibi tahttan indirilme korkusu ile saray ileri gelenlerine karşı katı bir tutum içine girip pek çok kişiyi öldürttü. Barışçı bir dış politika takip ederek İran'ı savaştan uzak tuttu. Kişm adasını işgal edip Benderabbas'ı topa tutan Hollandalılar'a karşı asker sevketmek yerine müzakere yolunu seçti. Bununla birlikte Safevî Devleti'nin Şah Safî döneminde başlayan çöküşü Şah Süleyman zamanında daha da hızlandı.

Onun 1105’te (1694) vefatının ardından yerine oğlu Sultan Hüseyin Mirza tahta geçti. Yeni hükümdar her ne kadar zühd ve takvâ sahibi bir kişi olarak tanınıyorsa da kısa süre sonra eğlence ve işrete daha fazla zaman ayırmaya başladı. Bu durum sarayın masraflarını iyice arttırdı. 1698’de ülkenin doğusunda bulunan Belûcîler ayaklandı. Sultan Hüseyin Şah bu ayaklanmayı ancak Gürcü Prensi II. Giorgi’nin yardımı ile bastırabildi. Bu gelişmeler saraydaki Gürcü nüfuzunu daha da güçlendirdi. Şahın 1706’da Kum ve Meşhed’i ziyaret amacıyla 60.000

kişilik bir kafile ile ayrılmasından sonra kardeşi Abbas Mirza isyan ettiyse de yine Gürcü beylerinden Keyhusrev tarafından isyan bastırıldı. 1709’da Galzay Afganlıları, Mîr Veys kumandasında Kandehar’ı işgal etti. Safevî kuvvetleri arasındaki Gürcü-kızılbaş çekişmesi yüzünden Kandehar geri alınamadı. 1715’te Abdâlî Afganlılar, Herat’ta isyan çıkarıp Meşhed’i kuşattılar. Şah bunlara karşı üç ordu gönderdiyse de başarılı olamadı. 1718’de yeni bir ordu hazırlamak bahanesiyle Kazvin’e geçti. Bu arada Mîr Veys’in 1715’te ölümünden sonra Afganlılar’ın başına geçen Mîr Mahmûd, Abdâlî Afganlıları’nı yendi. Şah onu Hüseyin Kulı unvanı ile Kandehar valisi tayin etti. Ancak Mahmûd şaha sadık kalmayıp Kirman’ı ve ardından Meşhed’i zaptetti. 1722’de İsfahan yakınlarında Safevî ordusunu ağır bir yenilgiye uğratıp başşehri kuşattı. Sultan Hüseyin Şah 30 Muharrem 1135’te (10 Kasım 1722) kayıtsız şartsız teslim olmak zorunda kaldı. Böylece Afganlılar, İran’ın resmî hâkimi durumuna geldiler. Öte yandan Kazvin’e kaçmış olan Şehzade Tahmasb, II. Tahmasb unvanı ile şahlığını ilân etti. İran’daki Afgan hâkimiyeti sathî idi ve Tebriz, Kazvin, Yezd gibi şehirler direnmeye devam ediyordu. Mîr Mahmûd Han 1725’te yeğeni Eşref Han tarafından devrildi. Diğer taraftan Osmanlılar, İran’da meydana gelen gelişmelere kayıtsız kalmayarak Safevî hükümdarını yeniden tahta geçirmek amacıyla Afganlılar’ın üzerine yürüdü. Eşref Han, savaşa yanaşmayıp İran’ın batı ve kuzeybatı topraklarının bir kısmını Osmanlılar’a terkederek barış imzaladı.

Avşarlar’ın Kırıklu obasına mensup olan Nâdir 1726’da Esterâbâd bölgesine yerleşmiş olan II. Tahmasb’a katıldı. Öncelikle kabileler arasındaki çatışmalara son verdi. 1727-1729 yıllarında Herat’ta Abdâlî Afganlıları ile savaştıktan sonra İsfahan’a yürüyüp şehre girdi. Aralık 1729’da Eşref’i Şîraz yakınlarında yenilgiye uğratarak İran’dan çıkardı.

Böylece İran'daki Afgan hâkimiyeti sona erdi. 1733'te muhasara ettiği Bağdat'ı zaptedemediyse de Gence, Tiflis ve Erivan'ı topraklarına kattı. Ruslar'la da başarılı bir şekilde mücadele edip 1735 tarihli Gence Antlaşması ile Derbend ve Bakü'yü geri aldı. Bu arada Nâdir Han Avşar 1732'de II. Tahmasb'ı tahttan indirerek onun oğlu III. Abbas'ı tahta geçirdi. Ancak Abbas'ın çocuk yaşta olmasından faydalanarak 1736'da Nâdir Şah unvanı ile tahta geçti. Böylece 1722'den beri zaten fiilen sona ermiş olan Safevî Devleti tamamen ortadan kalktı.

## II. İDARE ve TEŞKİLÂT

Safevî Devleti'nin kurulması İran tarihi için dönüm noktası olmuştur. Bu tarihe kadar küçük çaplı ve mahallî beylikler tarafından temsil edilen Şiîlik, Safevîler'le birlikte İran'ın resmî mezhebi haline gelmiş, devlet eliyle hızlı bir Şiîleştirme politikası takip edilmiştir. Şiî ezanı tesis edilmiş, hutbelerde ilk üç halifeye ve Hz. Âişe'ye lânet okunması gelenek haline gelmiştir. Muhammed Hudâbende zamanında bu gelenek yasaklandığı gibi bu tür davranışların ortadan kalkması için tedbirler alınmış, fakat onun tahttan indirilmesinin ardından yeniden başlamıştır. Devlet kademelerinde yapılan görevlendirmelerde samimi Şiîler'e öncelik verilmiştir (Abdî Beg Şîrâzî, s. 55). Şiîliğin her alanda geniş tesirlerine karşılık İran Devleti kavramı Safevîler'in ilk dönemlerinde biraz müphem kalmıştır. Her ne kadar Osmanlılar'ın İran'a gönderdiği mektuplarda ve İskender Bey Türkmen'in eserinde Mülk-i Îrân, Memâlik-i Îrân gibi tabirler geçmişse de gerçek anlamda Şah Süleyman zamanında Memleketi Îrân tabiri kullanılmaya başlanmıştır.

Safevîler, devlet teşkilâtında İlhanlı ve Akkoyunlu geleneğini devam ettirmekle birlikte kadîm İran devlet anlayışının da canlanmasına imkân sağlamıştır. Şah İsmâil, tıpkı İslâm öncesi dönemlerde olduğu gibi hem dinî hem siyasî otoriteyi temsil etmekteydi ve "zıllullah fi'l-arz, naîb-i imâm mehdî (imam gāib)" gibi unvanlar taşıyordu. Onun zamanında tesis edilen vekîl-i nefes-i nefîs-i hümâyun şahın vekilliğini yerine getirmekte olup kızılbaş reisler arasından seçiliyordu. Bu makam aynı zamanda mürşid-i kâmil sayılan şahın temsilcisi durumundaydı. Öte yandan Safevîler'in ilk dönemlerinde şehzadeler devlet tecrübesi edinmeleri için bir kızılbaş reisin lalalığında eyaletlerde görevlendirilirdi. Ancak Şah I. Abbas'tan itibaren bu

geleneğe son verilmiştir.

Günlük işlerin yürütüldüğü divanın başkanlığını vezîriâzam yapıyordu. Divanda çok sayıdaki vezirden başka bir de vak‘anüvis bulunurdu. Vak‘anüvis aynı zamanda şahın münşisi idi. Divanda vezîriâzamdan sonra korcubaşı, eşik ağasıbaşı ve kullar ağasıbaşı gelirdi. Maliye işleri müstevfî-i memâlik unvanı altında bir vezirin uhdesinde idi. Sarayın bütün işlerinin yürütülmesi nâzır-ı büyûtât veya büyûtât-ı hâssa-i şerîfe aitti. Safevîler'in ilk dönemlerinde hem dinî kurumların hem "adâlethâne"nin başında sadr bulunuyordu. Ne zaman tesis edildiği belli olmamakla beraber sonraları adalet işleri divan beyinin uhdesine verildi. Divan beyi en yüksek mahkeme görevini yürütüyordu. Bu görevin başında çoğunlukla Türk kökenliler bulunmaktaydı.

Bürokrasi Tacik olarak da adlandırılan Fars kökenlilerin elindeydi. Bununla birlikte bu zümre arasında İskender Bey Türkmen, Budak Münşî, Hasan-ı Rûmlû gibi Türkmen kökenliler de bulunmaktaydı. Buna karşılık askerî sınıfı meydana getiren kızılbaşlar hem merkezdeki hem eyaletlerdeki üst düzey görevleri ellerinde tutuyordu. Kızılbaş reisleri emîrü'l-ümerâ veya beylerbeyi unvanı ile eyaletlerde görevlendirildiğinde maiyetlerinde bulunan kabileleriyle birlikte gidiyor, kabilesinin erkekleri aynı zamanda onların askerî gücünü oluşturuyordu. Bu vesile ile eyaletlerin gelirlerini tasarruf ediyor, savaş halinde kendilerine tâbi askerlerle orduya katılıyordu. Bununla birlikte iç huzursuzluklar veya kendi aralarında meydana gelen çekişmeler ordunun savaş gücünü büyük ölçüde azaltıyordu.

Ülke Şirvan, Karabağ, Azerbaycan, Hemedan, Irâk-ı Arab, Fars, Kûh, Gîlûye, Kirman, Kandehar, Belh, Herat, Merv, Meşhed, Esterâbâd gibi çok sayıda eyalete bölünmüştü. Eyalet idaresine genellikle bey, han veya sultan rütbesiyle Türkmen kökenli reisler gönderilirdi. Bazı eyaletler ise şehzadelere tahsis edilirdi. Safevîler'in ilk dönemlerinde eyaletlerin idaresini elinde bulunduranlar hangi rütbeye sahip olursa olsun hâkim olarak nitelendirilirdi. Ancak sonraları en yüksek idarî makamı tanımlamak için beylerbeyi unvanı kullanılmaya başlanmıştır. Bununla birlikte kaynaklarda nâdiren emîrü'l-ümerâ ve hân-ı hânân unvanlarına rastlanmaktadır.

Topraklar şahın malı sayılırdı. Geniş arazilere sahip hânedan üyeleri ve saray ileri gelenleri gelirlerinin bir bölümünü, bazan tamamını müsadere edilmesi korkusu

yahut dinî gerekçelerle vakıflara bağışlardı. Öte yandan Selçuklular'da da uygulanan iktâ geleneğinin bir devamı olarak idarecilere veya askerî sınıfa "tuyul" adıyla araziler tahsis edilirdi. Tuyul toprakları ya dâimî veya bir yıllık sürelerle verilirdi. Askerî sınıftan olup kendisine tuyul tahsis edilenler sipahiliği terketmediği müddetçe ömür boyu toprağı tasarrufunda tutar ve erkek evlâdına devredebilirdi. Yıllık olarak tahsis edilen tuyullar her yılın sonunda yenilenir veya başkasına verilirdi.

## III. İÇTİMAÎ ve İKTİSADÎ HAYAT

Safevîler'in ilk dönemlerinde İran'da yaşayan ahalinin büyük bölümü Sünnî idi. Bu durum yeni mezhebin yayılmasında büyük bir engel gibi görünse de Şah İsmâil'in aldığı sert tedbirlerle Şiîlik kısa sürede bütün İran'ı kapsayan bir mezhep haline geldi. Bir Venedikli tüccarın anlattığına göre Tebriz Meydanı'nda toplanan halka önce Şiî fıkhı anlatılıyor, daha sonra şeyhülislâmın nezaretinde topluca mezhep değiştirme işlemi yerine getiriliyordu. Ülke genelinde halkın yeni mezhebe geçmesi telkin ediliyor, aksi halde katliamlar yapılıyordu.

Safevîler'de hâkim unsurları Türk boyları oluşturuyordu. Özellikle Şamlu, Ustaclu, Türkmen, Rumlu, Dulkadırlı, Avşar, Tekelü, Kaçar gibi Türk boyları öne çıkmıştı. Tâlış, Rujeki / Ruzeki, Pazuki, Erdelân gibi Fars asıllı kabileler de mevcuttu. Şah Abbas'tan itibaren bu boylar merkezîleşme eğiliminin güçlenmesiyle nisbeten etkilerini kaybetmiştir. Orta tabakayı tâcirler, küçük esnaf, işçi ve çiftçiler teşkil ediyordu. Şiî ulemâ son derece nüfuz kazanmıştı. Vakıf mülkler bunlara tahsis edilen bağlar, evler, dükkân, hamam ve kervansaraylardan ibaretti.

Şah İsmâil'in tahta geçmesiyle birlikte ilk sikke Tebriz'de kesilmişti. Tümen adı verilen sikke yaklaşık olarak 10.000 gümüş dinar değerindeydi. İlk altın sikke eşrefî adıyla tedavüle çıkmış olup Mısır Memlükleri'nde görülen eşrefînin taklidi idi. Paraların bir yüzünde sultanın adı, diğer yüzünde Şiîliğin göstergesi olarak "lâ ilâhe illallah Muhammedün resûlullah

Alî veliyyullah" ibaresi yazılırdı.

İktisadî hayatın temelini tarım ve hayvancılık oluşturuyordu. Bu ayırım aslında İran toplumunu meydana getiren Türkler'le Farslar'ın hayat tarzını tanımlamaktaydı. Çünkü hayvancılık daha çok konar göçer hayatı devam ettiren Türkmenler'in elindeydi. Türkmenler han veya bey adı verilen bir aşiret reisinin etrafında cemaatler halinde yaşıyor, yaygın olarak koyun besliyordu. Her ne kadar Selçuklular'ın İran'da hâkimiyet kurmasından itibaren özellikle Kuzey İran topraklarında büyük ölçüde Türk yerleşmesi meydana gelmişse de tarım hayatı genellikle Farslar tarafından temsil edilmekteydi. Köylüler topraklarını sulamada su kuyularından ve sulama kanallarından istifade etmeye çalışırdı. Orta ve Güney İran'ın büyük bölümünda yazlar kurak geçtiğinden hemen hemen her yerleşim yerinde büyük sarnıçlar inşa edilmişti.

Safevîler'in ilk dönemlerinde iç ticaretin önündeki en büyük engel ülkede yol ağının düzenli ve güvenli olmamasıydı. Şehirlerin birbirinden uzak oluşu da taşımacılık açısından önemli bir engeldi. I. Abbas zamanında köprüler ve kervansaraylar yapılarak yol ağı daha güvenilir ve kullanılabilir hale getirilmiş, İpek yolunun güzergâhının İsfahan'dan geçmesini sağlamak amacıyla Orta İran'da yer alan Kevir çölünü kateden bir yol inşa edilmiştir. Bu dönemde Tebriz, İsfahan, Kazvin, Şîraz gibi şehirler hızla gelişmeye başlamıştır.

Şehirlerde ticarî hayat daha çok Ermeni, yahudi ve Hintli tüccarların elindeydi. Yahudiler ve Hintliler kıymetli madenlerin ticaretiyle meşgulken Ermeniler dış ticareti ellerinde bulunduruyor ve neredeyse bütün Avrupa şehirlerini dolaşıyordu. Ermeniler sayesinde İran ipeği ve halısı Avrupa'nın en uzak şehirlerine kadar pazarlanabiliyordu. İç ticaretin gelişmesinden çok dış ticarete önem veren I. Abbas, Ermeni tüccarların Avrupa ile bağlantısından istifade etmek için Azerbaycan'ın Culfa şehrinde bulunan Ermeniler'in büyük bir bölümünü İsfahan'a nakledip yine Culfa adıyla yeni bir yerleşim yeri kurmuş ve onlara geniş imtiyazlar tanımıştır.

İran ipeğinin üretimi büyük ölçüde devletin tekelindeydi. XVII. yüzyılın ortalarında Büyûtât-ı Hâssa-i Şerîfe'ye bağlı olarak otuzdan fazla imalâthane bulunuyordu ve burada yaklaşık 5000 sanatkâr çalışıyordu.

Kazvin, Tebriz ve İsfahan ipek ticaretinin yapıldığı başlıca şehirlerdi. İran ipeği Tebriz üzerinden Bursa'ya ve İstanbul'a, buradan Balkan ülkelerine kadar uzanıyordu. Osmanlı-İran savaşlarının yoğunlaştığı dönemlerde ipek ticaretinde aksamalar olmakla beraber özellikle Akdeniz limanlarına ulaşım için kullanılan Tebriz-Halep yolu önemini daima korumuş, coğrafî keşiflerden sonra bile canlılığını sürdürmüştür. Osmanlılar'ın 1639'da Safevîler ile barış antlaşması imzalamasının ardından bu yol daha çok tercih edilir olmuştur. Öte yandan İran ile ticareti geliştirmeye çalışan ve bazı imtiyazlar elde eden İngilizler'in Tebriz-Halep yolunu tercih etmekle beraber Karadeniz'in kuzeyinden dolaşmak suretiyle Kafkaslar veya Hazar denizi üzerinden İran'a ulaşma gayretleri bu yolun güvenli olmaması yüzünden kısa zaman içinde kesintiye uğramıştır. Basra körfezine yerleşmeye çalışan Hollandalılar, İran'da ticaret yapma imtiyazı elde etmişti. Bunlar ipekli dokumaların yanı sıra baharat, altın ve gümüş ticaretiyle meşgul oluyordu. Ancak sarayın tezgâhlarında dokunan ipeğin kalitesinden şikâyetçiydiler ve bunu düzeltmek için gayret sarfediyorlardı. Fransızlar bölgeye biraz geç gelmişse de kısa sürede imtiyazlar elde etmiştir. XVII. yüzyılın ortalarından itibaren Avrupa'da ipeğe olan ilginin azalması, İran ipeğinin değer kaybetmesine ve ipek ticaretinin giderek önemini yitirmesine sebep olmuştur.

Avrupa pazarlarında İran halısının en güçlü rakibi Osmanlı halıları idi. Osmanlı-Safevî savaşları ticaret yollarından mal akışını büyük ölçüde etkilediğinden İstanbullu halı tüccarları Avrupa'ya İran halılarına nazaran daha gösterişli ve daha ucuz olan Türk halılarını kolayca pazarlayabiliyordu. Her ne kadar İran halıları deniz yoluyla Hollanda ve İngiltere pazarlarına ulaşıyorsa da hiçbir zaman ipek ticareti kadar önemli bir mevki yer etmemiştir.

## IV. İLİM ve KÜLTÜR

Timurlular ve İlhanlılar devrine göre Safevî dönemi İran'ı ilim merkezi olmaktan çok uzaktı. Bununla birlikte İran ordusunun ateşli silâhlardan yoksun olmasından dolayı Osmanlı-Safevî mücadeleleri boyunca onların özellikle askerî teknolojiye ilgisini arttırmıştı. Venedikli bir tüccarın naklettiğine göre daha Şah İsmâil döneminde İran ordusunda Osmanlı tarzı top dökümü yapan Ermeni mühendisler bulunuyordu, ancak Şah I. Abbas

zamanına kadar tophane kurulamamıştı. Şah Abbas döneminde İran'a gelen Sherley kardeşler yanlarında bazı askerî teknoloji kitapları ile top dökümünü bilen bir mühendis getirmişlerdi. Başta Portekiz olmak üzere Avrupa devletleriyle olan münasebetler Safevîler'in eline kıymetli topların geçmesine vesile olmuştu.

Öte yandan geleneksel olarak astronomiye ve ilm-i nücûma ilgi devam ediyordu. Şah İsmâil, Merâga Rasathânesi'nin yeniden canlandırılması için gayret gösterdiyse de başarılı olamadı. Oğlu Şah I. Tahmasb, İsfahan'da saltanat sarayında

rasat çalışmaları yapılması için gayret göstermiş ve yıldız cedvellerinin hazırlanmasını sağlamıştı. Usturlap ise hem oldukça geliştirilmiş, hem de sanatkârane bir estetiğe kavuşturulmuştu. Safevî sarayında pek çok müneccim bulunuyordu. Bunlar, gelecekle ilgili tahminlerin yanı sıra bazı hastalıkların tedavisiyle ilgili görüşler öne sürüyordu. Bu durum sarayın tabipleriyle kuvvetli bir rekabetin doğmasına yol açmıştır.

Tıp konusunda en önemli şahsiyetlerden biri, Herat ve Rey'de tahsil görmüş olan Muhammed Hüseyin Nurbahşî Bahâüddevle'dir. Onun 1501'de yazdığı Ḫulâṣatü't-tecârib adlı eser kısa sürede şöhret sahibi olmasını sağlamıştır. Meşhed'deki şifâhânede çalışan İmâdüddin Muhammed Şîrâzî 1569'da yazdığı risâlesinde özellikle frengi hastalığının tedavisinden bahsetmiştir. Şah I. Abbas zamanında Safevî sarayında çok sayıda tabip bulunuyordu. Özellikle devletin çöküş sürecine girmeye başlamasıyla pek çok tabip Hindistan'a göç etmiştir. Bunlar arasında Elfâẓü'l-edviye ve Dârâ Şükûhî adlı risâlelerin müellifi Nûreddin Muhammed de bulunuyordu. İlâçların hazırlanmasında geleneksel yöntemler kullanılıyordu. Büyûtât-ı Hâssa'ya bağlı bir de ilâç imalâthanesi vardı. Hekimbaşı devletin sağlık işlerinden ve tabiplerin faaliyetlerinden sorumlu idi.

Safevî hâkimiyeti Şiîliği resmî mezhep haline getirince bu fıkhı iyi bilen âlimlere ihtiyaç duyulmuştu. Şiî ulemânın azlığı yüzünden Lübnan ve Bahreyn'den âlimler İran'a davet edilmiş, bu durum ilk Şiî metinlerinin Arapça olarak kaleme alınmasına veya Arapça'dan Farsça'ya tercümelerin başlamasına ortam hazırlamıştır. Tarikatların da Şiîliğin gelişmesine ciddi katkısı olmuştur. Aynı dönemde Sünnîliğe reddiye türü risâlelerin kaleme

alınmasında belirgin bir artış gözlenmeye başlanmıştır. Gerek Şiîliğin ihyası ve mahiyetinin anlaşılması yolunda yapılan tartışmalar gerekse reddiye türü eserlerin yazılması felsefe alanında Şeyh Bahâeddin Âmilî, Mîr Dâmâd, Sadreddîn-i Şîrâzî (Molla Sadrâ), Abdürrezzâk b. Ali el-Lâhîcî, Kadı Saîd-i Kumî gibi fakih ve filozofların yetişmesine imkân sağlamıştır. Şîraz Medresesi dönemin en meşhur eğitim kurumu idi. Burada naklî ilimlerin yanı sıra ilm-i nücûm, fizik, kimya, riyâziyat ve felsefe okutulmaktaydı. Şah I. Abbas tarafından Molla Abdullah-ı Şüşterî adına yaptırılan medrese devrin en meşhur Şiî fakihlerini bünyesinde toplamıştı. Safevîler döneminde birçok edebî ve tarihî eser kaleme alınmıştır. İran edebiyatı Safevîler zamanında gelişmiş, ayrıca tarihçilik önemli bir aşama kaydetmiştir (bk. İRAN [Edebiyat]).

## BİBLİYOGRAFYA

Müstevfî, Nüzhetü'l-ḳulûb (Strange), s. 128; İbn Bezzâz, Ṣafvetü'ṣ-ṣafâʾ (nşr. Gulâm Rızâ Tabâtabâî), Tahran 1376, s. 71; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 264-269; Huncî, Târîḫ-i ʿÂlemʾârâ-yı Emînî (nşr. M. Ekber Aşîk), Tahran 2003; Seyyahların Gözüyle Sultanlar ve Savaşlar: Giovanni Maria Angiolello, Venedikli Bir Tüccar ve Vincenzo D'Alessandri'nin Seyahatnâmeleri (trc. Tufan Gündüz), İstanbul 2007, s. 123-216; Hândmîr, Ḥabîbü's-siyer (nşr. M. Debîr-i Siyâkī), Tahran 1362 hş., IV, bk. İndeks; Emîr Mahmûd Hândmîr, Târîḫ-i Şâh İsmâʿîl ve Şâh Ṭahmasb-ı Ṣafevî: Ẕeyl-i Târîḫ-i Ḥabîbü's-siyer (nşr. M. Ali Cerrâhî), Tahran 1370; Cihângüşâ-yı Ḫâḳān: Târîḫ-i Şâh İsmâʿîl (nşr. A. D. Muztar), İslâmâbâd 1984; Mîr Yahyâ Kazvînî, Lübbü't-tevârîḫ, Tahran 1363 hş., s. 387, 418; Nizamşâhî, Târîḫ-i Elçi-i Niẓâmşâh (nşr. M. Rızâ Nasîrî - K. Haneda), Tahran 1379, bk. İndeks; Gaffârî, Cihânʾârâ (nşr. Müctebâ Mînovî), Tahran 1343 hş., s. 257-310; Tahmasb b. Şâh İsmâil, Teẕkire, Tahran 1363; Abdî Beg Şîrâzî, Tekmiletü'l-aḫbâr (haz. Abdülhüseyin Nevâî), Tahran 1369 hş., s. 36-60; Hasan-ı Rûmlû, Aḥsenü't-tevârîḫ, Tahran 1347, III, bk. İndeks; Bûdâk Münşî Kazvînî, Cevâhirü'l-aḫbâr (nşr. Muhsin Behrâm Nejâd), Tahran 1378/2000, s. 150-230; Târîḫ-i Kızılbaşân (nşr. Mîr Hâşim Muhaddis), Tahran 1361; Âlemʾârâ-yı Şâh Ṭahmasb (nşr. Îrec Efşâr),

Tahran 1370, bk. İndeks; İskender Bey Münşî, Târîḫ-i ʿÂlemʾârâ-yı ʿAbbâsî (nşr. M. İsmâil Rıdvânî), Tahran 1377, I-III; Hüseyin b. Abdüzzâhid, Silsiletü'n-neseb-i Ṣafeviyye, Berlin 1965, s. 10-16; Târîḫ-i ʿÂlemʾârâ-yı Ṣafevî (nşr. Yedullah Şükrî), Tahran 1363; ʿÂlemʾârâ-yı Şâh İsmâʿîl (nşr. Asgar Muntazer Sâhib), Tahran 1349; Gulâm Server, Târîḫ-i Şâh İsmâʿîl-i Ṣafevî (trc. M. Bâkır Ârâm - Abbas Kulı Gaffârîferd), Tahran 1374, s. 52-107; L. Lockhart, The Fall of the Safavī Dynasty and the Afghan Occupation of Persia, Cambridge 1958, s. 30-32; Bekir Kütükoğlu, Osmanlı-İran Siyâsî Münasebetleri: 1578-1590, İstanbul 1962; a.mlf., "Tahmasb I", İA, XI, 637-647; K. M. Röhborn, Niẓâm-ı Eyâlât der Devre-i Ṣafeviyye (trc. Keykâvus Cihandârî), Tahran 2537 şş., s. 62-67; Faruk Sümer, Safevî Devleti'nin Kuruluşunda ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü, Ankara 1976, s. 15-42, 84, 147-158; H. R. Roemer, "The Safavi Period", CHIr., VI, 304 vd.; R. M. Savory, "Safevî İranı" (trc. Mehmet Maksudoğlu), İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti, İstanbul 1988, I, 399-428; a.mlf., "Ṣafawids", EI² (İng.), VIII, 765-774; M. Maʻsûm b. Hâcegī İsfahânî, Ḫulâṣatü's-siyer (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1368, s. 252-271; W. Hinz, Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd (trc. Tevfik Bıyıklıoğlu), Ankara 1992, s. 62-86; Elḳāb ve Mevâcib-i Devre-i Selâṭîn-i Ṣafeviyye (nşr. Yûsuf Rahîmlû), Meşhed 1372; M. Muhsin Müstevfî, Zübdetü't-tevârîḫ (nşr. Behrûz Guderzî), Tahran 1375, s. 104-166; Abdülhüseyin Nevâî, Revâbıṭ-ı Siyâsî ve İḳtisâdî Îrân der Devre-i Ṣafevî, Tahran 1377, s. 156-257; Mehdî Ferhânî Minferd, Muhâceret-i ʿUlemâʾ-yı Şîʿa ez-Cebel-i Âmül be-Îrân der ʿAṣr-ı Ṣafevî, Tahran 1377, s. 59-76; M. Hâşim Âsafî, Rüstemü't-tevârîḫ (nşr. İzzetullah Alizâde), Tahran 1380, s. 59-152; Feridun Emecen, "Osmanlı Devleti'nin Şark Meselesinin Ortaya Çıkışı: İlk Münasebetler ve İç Yansımaları", Tarihten Günümüze Türk-İran İlişkileri Sempozyumu, Ankara 2003, s. 33-48; Emîn Sadreddin İbrâhim, Târîḫ-i Şâhî (nşr. M. Rızâ Nasîrî), Tahran 1383, s. 350; M. Tâhir Vahîd-i Kazvînî, Târîḫ-i Cihânʾârâ-yı ʿAbbâsî (nşr. Seyyid Saîd Mîr M. Sâdık), Tahran 1383, bk. İndeks; Tahsin Yazıcı, "Safeviler", İA, X, 53-59.

Tufan Gündüz

## V. SANAT

İslâm sanat tarihinde İran sanatı içinde çok önemli bir merhale teşkil eden Safevî devri gösterişli sanat eserleriyle temsil edilmekte, bunlar, gerek mimaride gerekse küçük sanat eserlerinde meydana getirildikleri çevrenin zenginliğini ve gücünü aksettirmektedir. Safevî hükümdarları sanatçıları korumuş ve sanat faaliyetlerinin gelişiminde önemli rol oynamıştır. İsfahan özellikle başşehir olduktan sonra Safevî sanatının merkezi haline gelmiştir. Bu devirde İran'ın yabancılarla ilişkilerinin artması sanat faaliyetlerine önemli desteklerin sağlanmasına imkân vermiş, böylece ihtişamlı örnekler ortaya konmuştur. Safevîler'in sanat anlayışı komşu ülkeler üzerinde de etki yapmış, Osmanlı sarayı çerçevesinde İran minyatürleri ve İranlı nakkaşlara gösterilen ilgi kadar Hindistan'da Bâbürlüler'i de tesiri altına almıştır.

Birkaç devir gösteren Safevî sanatında Şah İsmâil zamanı (1501-1524) örnekler bakımından çok fakirdir. Buna karşılık Şah I. Tahmasb döneminde (1524-1576) özellikle minyatür ve hat sanatında ulaşılan başarı Safevî zevk ve düşüncesinin eriştiği noktayı aksettirmektedir. Şah Tahmasb'ın son yıllarında eski önemini kaybetmekle beraber varlığını koruyan sanat faaliyetleri, on yıl kadar süren ve daha sonraki şahlar devrinde ortaya çıkan atılımlara rağmen ekonomik sıkıntı ve siyasî karışıklıklar sebebiyle daha sınırlı ölçülerde kalmıştır. Ancak Şah I. Abbas'ın tahta çıkmasıyla başlayan yeni dönemde (1587-1629) Safevî sanatında önemli başarılar elde edilmiş, bu mimarinin en güzel eserleri ortaya konmuştur. Şah Abbas'tan sonra gelen hükümdarlar devrinde eski sanat anlayışı devam etmekle beraber özellikle Avrupaî tesirlerle yabancı sanat zevki kendisini önemli ölçüde hissettirmiştir.

Mimari. Safevî mimarisinin önemli örnekleri Şah I. Abbas döneminden kalmadır. Safevîler'in zenginlik ve ihtişam bakımından zirvede bulunduğu devrin temsilcisi olan Şah Abbas, hem şehir planlaması bakımından hem de çok sayıda âbidevî yapının bânisi olarak büyük bir şöhret kazanmıştır. İsfahan'daki eserler sadece o dönemin değil İran sanatının en güzel eserleri arasında yer almaktadır. Şah I. Abbas'ın 1597-1611 yılları arasında yaptırdığı Meydân-ı Şâh, etrafında bulunan dükkânlarla birlikte saray

binaları arasında yer alan Mescidi Şâh (1612-1630), bu devrin şaheseri ve İslâm mimarisinin en güzel eserlerinden kabul edilmektedir. Dört eyvanlı plana sahip mâbed, meydana açılan cümle kapısı ve kıble istikametini tayin eden iki ayrı eksenin bir açı teşkil edecek şekilde birleştirilmesiyle meydana gelmiş ilgi çekici bir düzenlemeye sahiptir. Zengin çini tezyinatıyla göz dolduran caminin cümle kapısının, yanlarında iki yüksek minare bulunan yüksek kıble eyvanı ve onun arkasında yer alan yüksek kubbesiyle heybetli bir görünüşü vardır. Ana ibadet mekânının yanlarında Şah Abbas devrinden sonra birer merkezî avlu etrafında teşekkül etmiş medreseler bulunmaktadır (bk. MESCİD-i ŞÂH).

Meydân-ı Şâh'a göre tanzim edilmiş plan düzeniyle dikkat çeken bir başka eser Şeyh Lutfullah Camii'dir. Safevî dinî mimarisinin en muhteşem eserlerinden biri olan yapının inşası 1602-1618 yılları arasında tamamlanmıştır. Muhteşem cümle kapısı ile sekiz sivri kemer tarafından taşınan köşe kemerleri üzerinde yükselen büyük bir kubbeyle örtülü ibadet mekânı arasında irtibatı sağlayan koridor düzeniyle dikkat çeker. Mescidi Şâh gibi Şeyh Lutfullah Camii de muhteşem çini tezyinatıyla göz kamaştırmaktadır (bk. ŞEYH LUTFULLAH CAMİİ). Meydân-ı Şâh etrafında bulunan en güzel eserlerden biri de XVII. yüzyıl içinde yapıldığı bilinen yedi katlı Âlî Kapu Sarayı'dır. Yapının Meydân-ı Şâh'a bakan çok katlı cephesi Safevî Sarayı'nın dışarıyla irtibatını sağlayan giriş bölümünü teşkil eder. Kabul bölümü olarak kullanılan binanın müzik odası ve yabancı elçilerin kabul salonuyla birlikte meydanda yapılan tören ve polo oyunlarını takip etmeye yarayan yüksek balkonu dikkat çekici özelliklere sahiptir.

Safevî Sarayı'nın bölümlerinden biri olan Çihilsütun (kırk sütun) bahçede yer alan köşklerden biridir. Şah II. Abbas devrine (1642-1666) ait olduğu düşünülen bu köşk yirmi yüksek ahşap direk tarafından taşınan geniş revakıyla dikkat çekmektedir. Direklerin köşkün önünde bulunan havuza yansımasıyla kırk adet görülmesinden dolayı binaya kırk sütun adı verilmiştir. Revak arkasında duvar üzerinde mozaik biçimi kesilmiş aynalarla yapılmış aynakârî tezyinat yanında büyük kabul salonundaki bazı tarihî konuları işleyen duvar resimleri yapının sanat bakımından önemli unsurlarındandır.

Safevî köprüleri arasında en meşhur eser, Şah II. Abbas tarafından

İsfahan’da yaptırılan 1650 tarihli Pul-i Hâcû’dur. Safevîler’in tamirat ve tâdilâtıyla gelişmiş yapılar arasında da özellikle bir Timurlu eseri olan Erdebil’deki Şeyh Safiyyüddin Türbesi ve Büyük Selçuklu eseri olan İsfahan Cuma Camii dönemin önemli âbideleridir. Safevî hânedanının atası olan Şeyh Safiyyüddin’in türbesi XVI. yüzyılın sonlarına tarihlenen zengin çini tezyinatıyla dikkat çeker. İsfahan Cuma Camii’nde özellikle ana eyvanın yanlarında bulunan iki minare, eyvanlardaki mukarnas tonozlu örtü sistemi ve zengin çini tezyinatı Şah I. Abbas devrine ait eklerdir. İsfahan’da yer alan ve Sultan Hüseyin Mirza tarafından yaptırılan Mâder-i Şâh Medresesi 1704-1714 yıllarında inşa edilmiş çini tezyinatlı, dört eyvanlı olup Safevî mimarisinin son önemli eseridir.

Minyatür, Hat ve El Sanatları. Safevî sanatı içinde minyatür ve hat önemli bir yer tutar. Safevî hükümdarlarının himaye ettiği nakkaş ve hattatların yapıların mimari tezyinatını düzenlediği, halı desenleri çizdiği, seramik, metal ve cam eşyaların şekil ve süslemelerini belirlediği bilinmektedir. Bunun dışında saray kütüphanesinin idareciliğini yapan bu sanatkârlar devletin resmî yazışmalarında ve törenlerde görev almıştır. Bu dönemde sanat ve sanatkârlara dair çeşitli eserlerin yazılmış olması sanat tarihi açısından ayrı bir önem taşır.

Hat örnekleri kitap sayfaları dışında mimari eserlerin en göze çarpıcı yerlerinde binaların ihtişam ve tesirini arttırıcı elemanlar olarak sık sık kullanılmıştır. Bunlar ayrıca kumaş ve halılarla metal ve kuyumculuk eserlerinde yer alır. Önemli hattatlar arasında XVI. yüzyılın ortalarında Şah Mahmûd Nîsâbûrî, ikinci yarısında Melik Deylemî, Rüstem Ali, Muhib Ali, Abdullah-ı Şîrâzî ve Şah I. Abbas devrinin önemli isimleri olarak Baba Şah İsfahânî, Abdülbâkī-i Tebrizî, Ali Rızâ-yi Abbâsî ve nesta‘lik

yazıyı güzelliğinin zirvesine ulaştıran Mîr İmâd zikredilebilir.

Minyatür sanatı Safevî devrinin belki de en faal yönünü oluşturmaktadır. Bu dönemde ortaya konan eserler kalite bakımından İran minyatürünün en önemli merhalelerinden birini teşkil etmektedir. Tasvir konusundaki hoşgörülü tavırlarıyla bu sanatın gelişmesine katkıda bulunan Safevî hükümdarları sanatkârların çok değişik konuda eserler meydana getirmesine imkân hazırlamıştır. Safevî nakkaşları kitaplarda yer alan resimler ve özel

albümler için tek sayfa resimler yanında halılarla kumaşları kullanmak üzere desen ve tasvirler yapmışlardır. Bu sanatçıların saray, köşk vb. binaların içinde yer alan duvar resimlerini, çiniler üzerindeki desen ve tasvirleri de hazırladığı bilinmektedir.

Safevî minyatürü biri Akkoyunlu anlayışı, diğeri Herat'ta yerleşmiş Timurlu anlayışının oluşturduğu iki kaynağın etkisiyle şekillenmiştir. Bu okulun teşekkülü Şah I. Tahmasb'ın şehzadelik yıllarından başlayarak onun tahta çıkmasıyla gelişmiş, 1522'de Tebriz saray atölyesinin başına getirilen Bihzâd'ın etkisiyle ilerleyerek değerli örnekler ortaya koymuştur. Herat anlayışını takip eden Bihzâd'ın yanında Şah Tahmasb devri ustaları arasında Sultan Muhammed, Âgā Mîrek ve Şeyhzâde gibi sanatkârlar vardır. Bu dönemin önemli eserlerinden olan yazmalarda saray hayatı ve av sahnelerine ağırlık veren minyatürler dikkat çekmektedir. 1560'larda Şah Tahmasb'ın yeğeni İbrâhim Mirza'nın himayesinde Sultan Muhammed'in oğlu Mirza Ali, Bihzâd'ın yeğeninin oğlu Muzaffer Ali ve Şeyh Muhammed, Şah II. İsmâil devrinde Muzaffer Ali önemli ustalardır. Şah I. Abbas döneminde gerçekleşen sanat hareketleri arasında ön plana çıkan Sâdıkī ve Rızâ-yi Abbâsî önemli nakkaşlardır. Şah I. Abbas'ın ölümünden sonra Rızâ-yi Abbâsî yönetiminde varlığını sürdüren minyatür faaliyeti onun talebeleriyle oğlu Safî tarafından devam ettirilmiştir. XVII. yüzyılın ortalarında Muhammed Kāsım ve Muhammed Yûsuf dikkat çekmektedir. Avrupa etkilerinin çoğaldığı son devirdeki sanatkârlar arasında Ali Kulı Cebbâr, Muhammed Zamân, Muîn Musavvir ve Muhammed Zamân'ın oğlu Muhammed Ali gibi isimleri zikretmek gerekir.

Şah Abbas döneminde seramik yapımı önemli bir gelişme göstermiştir. Çin porselenlerine duyulan ilgi sonucunda mavi-beyaz renkli porselenler başta olmak üzere değişik tipte eserler meydana getirilmiştir. Bu devirde İsfahan, Meşhed, Kirman gibi şehirlerde atölyeler açılmıştır. Özellikle Kuzey İran'da bulunan Kubaçi'de imal edilen seramikler Safevî devrinin ilgi çekici hususiyetlerini taşımaktadır. XVII. yüzyılda lustre tekniğiyle yapılmış eserlere önem verilince bu tip seramiklerin yapımı öne çıkmıştır.

Safevî sanatının başta gelen faaliyet alanlarından olan kuyumculuk ve metal işçiliği, halıcılık ve kumaş dokumacılığında ortaya konulan eserler de büyük değere sahiptir. Bu eserler âhenk ve zarafet bakımından dikkat

çekmektedir. Ayrıca kumaş ve halı sanatı kollarında göz alıcı eserler ortaya konmuş, İran halı üretimi bizzat şahların idaresi altında gelişmiştir. Minyatür ve hat sanatının derin etkisinde bulunan halı desenleri büyük beğeni ve ilgi kaynağı olurken halıların hazırlanmasında kullanılan ham madde ve yapım tekniklerinin kalitesi de eserlerin değerini arttırmıştır. İran şiiri ve mistik düşüncesinden kaynaklanan tasvir ve yazı örnekleriyle zenginleştirilmiş bu halılar arasında Erdebil'de yapılmış olanlar meşhurdur. Halıcılığa paralel olarak gelişen kumaş dokumacılığı da önemli bir sanat koludur. XVI. yüzyılda dokunan ipekli ve sırmalı kumaşlarla XVII. yüzyılda yapılan dîbâlar (brokar) Safevî dokumacılığının örnekleri arasında önemli bir yer işgal etmektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

L. Binyon - J. V. S. Wilkinson - B. Gray, Persian Miniature Painting, New York 1933; B. Gray, Persian Painting, Lausanne 1961; A. U. Pope, "The Safavid Period", A Survey of Persian Art (ed. A. U. Pope - Ph. Ackerman), Oxford 1939, s. 1165-1225; Ernst Kühnel, Doğu İslâm Memleketlerinde Minyatür (trc. Suut Kemal Yetkin - Melahat Özgü), Ankara 1952, tür.yer.; Suut Kemal Yetkin, İslâm Sanatı Tarihi, Ankara 1954, s. 225-232; a.mlf., İslâm Mimarisi, Ankara 1959, s. 315-328; I. Stchoukine, Les peintures des manuscrits safavīs de 1502 à 1587, Paris 1959; a.mlf., Les peintures des manuscrits de shāh 'Abbās Ier à la fin des safavīs, Paris 1964; T. W. Arnold, Painting in Islam, New York 1965, tür.yer.; G. Fehérvári, Islamic Pottery, London 1973, s. 119-132, 134-144; A. Welch, Shah Abbas and the Arts of Isfahan, New York 1973; Nosratallah Meshkati, A List of the Historical Sites and Ancient Monuments of Iran (trc. H. A. S. Pessyan), Tahran, ts., tür.yer.; C. Mac Leniçina, Persian Art: Iskusstvo Irana, Leningrad 1975, tür.yer.; S. C. Welch, Wonders of the Age: Masterpieces of Early Safavid Painting, 1501-1576, Cambridge 1979; Architecture of the Islamic World (ed. G. Michell), London 1984, tür.yer.; F. Spuhler, "Carpets and Textiles", CHIr., VI, 698-727; B. Gray, "The Arts in the Safavid Period", a.e., VI, 877-912; R. Hillenbrand, "Safavid Architecture", a.e., VI, 759-842; a.mlf., İslam Sanatı ve Mimarlığı (trc. Çiğdem Kafescioğlu), İstanbul 2005, s. 238-

262; J. Hoag, Islam, Stuttgart 1986, s. 181-189; G. Reitlinger, “The Intern Period in Persian Pottery: An Essay in Chronological Revision”, AI, V (1938), s. 155-178; J. M. Roger, “The Genesis of Safevid Religios Painting”, Iran, VIII, London 1970, s. 125-139; A. Farooqi, “Persian Painting under the Safavids”, Indo-Iranica, XXVI/4, Calcutta 1973, s. 17-26; A. S. Melikian-Chirvani, “Safavid Metalwork: A Study in Contunity”, Ir.S, VIII (1974), s. 543-585; R. Ettinghausen, “Stylistic Tendencies at the Time of Shah Abbas”, a.e., VIII (1974), s. 593-628; Güner İnal, “Realistic Motifs and the Expressions of the Drama in Safavid Miniatures”, STY, VII (1976-77), s. 59-88; S. Camman, “The Interplay of Art: Literature and Religion in Safavid Symbolism”, JRAS (1978), s. 124-136; Y. Crowe, “Some Late Ming Elements in Safavid Ceramics”, Faenza, LXVI, Faenza 1980, s. 379-384.

A. Engin Beksaç

# SAFEVİYYE

(الصفويّة)

Safiyyüddîn-i Erdebîlî (ö. 735/1334) tarafından kurulan ve XVI. yüzyılın başında İran'da Safevî Devleti'ne dönüşen bir tarikat.

Kurucusunun adına nisbetle Safeviyye diye bilindiği gibi Erdebîlî nisbesinden dolayı Erdebîliyye diye de anılır. Azerbaycan'ın Erdebil şehrinde kurulup buradan yayılması sebebiyle mensuplarına Erdebil sûfîleri denilmiştir. Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin şeyhi İbrâhim Zâhid-i Geylânî, Zâhidiyye tarikatının kurucusu olarak kabul edildiği için Şeyh Safiyyüddin, İbrâhim Zâhid hayatta iken Zâhidiyye'nin bir temsilcisi sıfatıyla faaliyet göstermiş, ancak Zâhidiyye adı pek kalıcı olmamış ve İbrâhim Zâhid'den sonra silsilesi Halvetiyye ve Safeviyye şeklinde iki ayrı tarikat olarak devam etmiştir. Safeviyye'nin silsilesi Safiyyüddîn-i Erdebîlî'den itibaren İbrâhim Zâhid-i Geylânî, Cemâleddîn-i Tebrîzî, Şehâbeddin Mahmûd, Rükneddîn-i Sücâsî vasıtasıyla Ebheriyye'nin kurucusu Kutbüddîn-i Ebherî'ye (ö. 572/1177) ulaşır (Harîrîzâde, II, vr. 221b). Kutbüddîn-i Ebherî'nin ardından silsile Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî'ye, ondan da Cüneyd-i Bağdâdî ve Hasan-ı Basrî vasıtasıyla Hz. Ali'ye varır.

Safiyyüddîn-i Erdebîlî, Erdebil şehrindeki merkez tekkede sürdürdüğü faaliyetleriyle halkın çoğunu kendisine mürid yaptığı gibi İlhanlı yöneticilerinin de itibarını kazanmıştı. Şehrin mânevî hayatında önemli bir yeri olan dergâhın faaliyetleri İlhanlı Hükümdarı Gāzân Han ile veziri tarafından desteklenmekteydi. Vezir Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Erdebil valisi olan oğlu Mîr Ahmed'e yolladığı mektupta şeyhe hürmet göstermesini ve onunla yakından ilgilenmesini istemesi, İlhanlı hükümdarlarından Ebû Said Bahadır Han ile Melikülümerâ Emîr Çoban b. Melik'in de şeyhin müridleri arasına katılması tarikatın kuruluş dönemindeki etkinliğini göstermesi açısından önemlidir. Faaliyetlerini Deştikıpçak ve Kırım gibi bölgelerde de sürdüren Şeyh Safiyyüddin ile birlikte Safeviyye çok geniş bir çevreye yayılmış, Azerbaycan başta olmak üzere Gîlân, Taberistan (Mâzenderân), Horasan, Buhara, Türkmenistan,

Türkistan, Karahıtay, Çin Türkistanı, Hindistan, Serendib (Seylan), İran, Irak, Suriye, Lübnan, Hicaz, Anadolu ve Rumeli bölgelerinde binlerce müride sahip olmuş, bütün bu coğrafyada Erdebil'deki merkez tekkeye bağlı tekkeler kurulmuştur.

Safiyyüddîn-i Erdebîlî'den sonra vasiyeti gereği yerine geçen oğlu Sadreddîn-i Erdebîlî babasının Erdebil'deki merkez tekkenin yanındaki kabrine bir türbe, dervişler için halvethâne ve dârülhuffâz gibi binalar yaptırarak tarikatı daha geniş imkânlara kavuşturdu. Fakat babasının müridlerinden Ebû Said Bahadır Han'ın 1335'te vefatının ardından meydana gelen siyasî karışıklıklar tarikatı da olumsuz etkiledi. Azerbaycan'ı kontrolü altına alan Melik Eşref Çobanî, kendisine karşı halkı isyana teşvik ettiği gerekçesiyle Şeyh Sadreddin'i Tebriz'de tutuklattıysa da üç ay sonra serbest bırakmak zorunda kaldı. Tekrar tutuklanacağını haber alan Şeyh Sadreddin 1354 yılında bazı halifeleriyle birlikte Gîlân'a geçti. Bu arada Altın Orda Hanı Canbeg onu himayesine aldı. Melik Eşref Çobanî, Tebriz'de Canbeg Han tarafından öldürüldükten sonra Şeyh Sadreddin 1356'da Erdebil'e döndü. Canbeg Han ailesine, tekkesine ve müridlerine ait Erdebil'deki bazı köyleri de içine alan mülklerin bir envanterini çıkartmasını ve bunları tescil edeceğini söyledi. Fakat hanın ertesi yıl vefatı üzerine bu gerçekleştirilemedi. Erdebil Valisi Celâyirli Ahmed b. Üveys tarafından 22 Zilkade 773 (26 Mayıs 1372) tarihinde hazırlanan bir fermanla tarikatın mal varlığı ve tekkeye yapılan bağışlar vergiden muaf tutuldu. Bu fermanda Şeyh Sadreddin'in "şeyhülislâm, âlimlerin ve şeyhlerin en büyüğü, dervişlerin önderi, sultan ve meliklerin rehberi" gibi unvanlarla anılması onun kemalini ve yöneticiler nezdindeki itibarını göstermesi bakımından önemlidir (ferman için bk. Şîrîn Beyânî, s. 221-227).

Sadreddîn-i Erdebîlî çeşitli bölgelere, özellikle Gürcistan ve Horasan bölgelerine gönderdiği halifeler vasıtasıyla Safeviyye tarikatını daha geniş bir topluluğa ulaştırmaya çalıştı. Meşhur halifesi Kāsım-ı Envâr'ı Gîlân'a ve 779'da (1377) Herat'a gönderdi. Kāsım-ı Envâr burada Timur ve oğlu Şâhruh dönemlerinde uzun müddet irşad faaliyetlerinde bulundu. Kaynaklarda diğer birçok yönetici gibi Timur'un da Sadreddîn-i Erdebîlî'ye olan itibarından ve güveninden söz edilmektedir. Şeyh Sadreddin'in sohbetlerine katılanlar arasında Nîşâburlu Hâce Kutbüddin Yahyâ-yı Câmî

de vardır. Bu zatın daha önce Safiyüddîn-i Erdebîlî'nin sohbetlerinde bulunduğu belirtilmektedir (Câmî, s. 577).

Doksan yaşlarında vefat eden (794/1392) Sadreddîn-i Erdebîlî makamını Hâce Ali unvanıyla tanınan oğlu Alâeddîn-i Erdebîlî'ye vasiyet etti. Şeyh Sadreddin'in diğer oğlu Şehâbeddin'in de babasından sonra Safeviyye şeyhi olarak faaliyet gösterdiği anlaşılmaktadır. Hâce Ali zamanında Safeviyye tarikatının zirve noktasına ulaştığı belirtilmektedir. Bazı İran kaynaklarında Timur'un Ankara Savaşı'ndan dönüşünde (1402) ziyaret ettiği Hâce Ali'den çok etkilendiği ve Erdebil'i köyleriyle birlikte tarikata bağışladığı kaydedilmektedir. Bu sırada Timur'un Anadolu'dan getirdiği ve Hâce Ali'nin isteği üzerine serbest bıraktığı 30.000 Türk esirin Safeviyye tarikatına girdiği nakledilir. Bunların birçoğu daha sonra Anadolu'ya döndü, bunlar vasıtasıyla Teke yöresinde Hamîdoğulları ve Karamanoğulları gibi beyliklerden birçok kişi Hâce Ali'ye intisap etti. Yine bu dönemde Safeviyye tarikatı Talvâr, Kızıluzun, Kumrâhıisfahan ve Hemedan gibi bölgelerde birçok vakıf arazisine sahip oldu. Hâce Ali'nin Timur'un Anadolu'dan getirdiği esirlerin serbest bırakılmasını sağladığına dair Timurlular devri kaynaklarında bir kayıt bulunmadığına dikkat çeken Faruk Sümer yukarıda anlatılan hadisenin gerçekle ilgisinin olmadığını ileri sürmektedir (Safevî Devleti'nin Kuruluşu, s. 6-7). Timur'un yerine geçen oğlu Şâhruh Mirza, 823 (1420) yılında Karakoyunlular'a karşı sefere çıktığı sırada Şeyh Safiyyüddin'in kabrini ziyaret etti ve Hâce Ali ile görüşerek ondan mânevî yardım istedi.

Hâce Ali'nin hac maksadıyla büyük bir toplulukla çıktığı yolculuk sırasında Suriye'ye gitmesi ve burada görüştüğü âlimler nezdinde iyi bir fakih ve sûfî olarak tanınması Safeviyye'nin Suriye'de daha geniş çevreye yayılmasını sağladı. Erdebil'e dönerken kaldığı Kudüs'te aralarında İbnü's-Sâiğ diye bilinen Hanefî fakihi Şemseddin Muhammed b. Ahmed'in de bulunduğu birçok kimse kendisine mürid oldu. Kemal Ümmî de Hâce Ali'nin Anadolu'da faaliyet gösteren halifelerindendir. Hâce Ali'nin Anadolu'daki bir başka halifesi Bayramiyye tarikatının pîri Hacı Bayrâm-ı Velî'nin mürşidi Somuncu Baba'dır (Hamîdüddin Aksarâyî). Bayramiyye ve Celvetiyye tarikatı silsileleri Hacı Bayrâm-ı Velî, Somuncu Baba, Hâce Ali vasıtasıyla Safeviyye silsilesine ulaşır. Harîrîzâde ve Tabibzâde gibi müelliflere göre Hâce Ali'den Somuncu Baba'ya gelen silsileden Molla

Fenârî de hilâfet almıştır (Tibyân, II, vr. 222a; Silsilenâme, s. 17). Somuncu Baba'dan Hacı Bayrâm-ı Velî'ye ulaşan silsile ile Molla Fenârî'ye ulaşan silsilenin Safeviyye'nin üç şubesinden ikisini teşkil ettiğini, üçüncüsünün

Haydariyye şubesi olduğunu belirten Harîrîzâde, Haydariyye şubesinin silsilesini diğer silsilelerden farklı olarak Safiyyüddîn-i Erdebîlî'den itibaren yedinci imam Mûsâ el-Kâzım üzerinden Hz. Hüseyin'e ve Hz. Ali'ye varan soy şeceresi şeklinde kaydetmiş, Şeyh Safiyyüddin'den sonra oğlu Sadreddîn-i Erdebîlî, oğlu Hâce Ali, oğlu İbrâhim, oğlu Haydar Pîrüddin şeklinde bir müddet babadan oğula intikal ettirdikten sonra Nakşibendiyye-Hâlidiyye'nin kurucusu Hâlid el-Bağdâdî'ye bağlamıştır (Tibyân, II, vr. 222a).

Somuncu Baba'nın 815'te (1412), Hâce Ali'nin 832'de (1429) vefat ettiği gerekçesiyle Somuncu Baba'nın ondan değil babası Sadreddîn-i Erdebîlî'den hilâfet aldığı ileri sürülmüşse de Somuncu Baba'nın kesin olmayan bu ölüm tarihi doğru kabul edilse bile Hâce Ali'den hilâfet almasının mümkün olabileceği belirtilmiştir. Ancak Sarı Abdullah Efendi'nin Hâce Ali'nin Somuncu Baba'yı Anadolu'ya gönderdikten kısa bir süre sonra vefat ettiğini ve onun Yıldırım Bayezid zamanında Bursa'ya geldiğini söylemesi (Semerâtü'l-fuâd, s. 231) bu konu üzerinde kesin görüş belirtmeyi güçleştirmektedir (DİA, XI, 279). İsmâil Hakkı Bursevî'nin Somuncu Baba'nın Hâce Ali'nin oğlu Şeyh İbrâhim'den hilâfet aldığına dair verdiği bilginin doğruluğu ise (Silsile-i Celvetiyye, s. 70) tarih açısından mümkün değildir.

Hâce Ali'den sonra Erdebil'deki tekkede yerine "Şeyh Şah" diye bilinen oğlu İbrâhim geçti (ö. 851/1447). Safeviyye tarikatı onun zamanında İran'ın kuzeybatısı, Anadolu'nun doğusu ve Suriye'nin kuzeyinde yaşayan Türkmen kabileleri başta olmak üzere geniş bir topluluk arasında yayılmasını sürdürdü. Şeyh İbrâhim'in ardından tarikatın başına geçen oğlu Şeyh Cüneyd ile birlikte Safeviyye siyasî yönü ağır basan bir tarikat haline geldi. Bu gelişme, Şeyh İbrâhim döneminde önemli bir mevkiye sahip olan amcası Şeyh Câfer'le aralarının açılmasına sebep oldu. Şeyh Câfer'in ve Karakoyunlu Hükümdarı Cihan Şah'ın baskılarına dayanamayan Cüneyd yanındaki sadık müridleriyle birlikte Erdebil'i terketmek zorunda kalınca posta Şeyh Câfer oturdu. Cüneyd ise çoğunluğunu Türkmen kabilelerinin

oluşturduğu özellikle Şiî bağlılarını siyasî emelleri için potansiyel bir güç haline dönüştürdü. Ayrıca Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan'ın kız kardeşiyle yaptığı evlilik çocuklarına Akkoyunlu hânedanı üyelerinden biri olarak iktidara talip olma konusunda bir gerekçe sağladı. Cüneyd'in Şirvanşah Sultan Halil ile giriştiği bir savaşta öldürülmesi üzerine (864/1460) geride kalan müridleri oğlu Haydar'ın etrafında toplandı. Şeyh Haydar, babasından Safevî tarikatının mânevî liderliğinin yanı sıra düşmanlarına karşı savaşmaya istekli geniş bir sûfî-gazi topluluğu ile Akkoyunlu hânedanlığı içinde güçlü bir pozisyon devralmıştı. Karakoyunlu hânedanına son vererek otoritesini bütün topraklarına yaymış olan dayısı Uzun Hasan tarafından 1469 yılında Erdebil'e yerleştirilen Haydar müridlerine on iki dilimli, üzerine beyaz bir tülbent sarılan sürahi biçiminde kırmızı bir taç (tâc-ı Haydar) giydirmeye başladı. Bu başlığı kullananlara Osmanlılar başlangıçta alay maksadıyla "kızılbaş" dedikleri için daha sonra bu isimle anılır oldular. Öte yandan Haydar dayısının kızı Halime Begüm ile evlenmek suretiyle Akkoyunlu yönetimi ile bağlarını daha da güçlendirdi ve İran'ın her geçen gün kötüleşen iç şartlarını kendi lehine kullanmaya çalıştı. Haydar, 893 (1488) yılında Akkoyunlu Hükümdarı Sultan Yâkub ile Şirvanşah Ferruh Yesâr'ın birleşik kuvvetlerine karşı giriştiği savaşta öldürülmesinin ardından liderliğe önce büyük oğlu Ali, onun öldürülmesinden sonra da diğer oğlu İsmâil (Şah İsmâil) geçti. İsmâil, 1501 yılında Akkoyunlu başşehri Tebriz'de taç giyerek İsnâaşeriyye Şiîliği'nin resmî mezhep olarak kabul edildiği Safevî Devleti'ni kurdu (bk. SAFEVÎLER).

Sünnî bir tarikat olarak kurulduğu halde daha sonra İsnâaşeriyye Şiîliği'nin resmî mezhep olarak kabul edildiği bir devlete dönüşen Safeviyye'de Şiîliğin ne zaman ve nasıl başladığı hususunda değişik görüşler ileri sürülmüştür. W. Hinz gibi bazı araştırmacılar Safeviyye tarikatının Hâce Ali zamanında Şiîleştiğini ve onun ricasıyla Timur'un esaretinden kurtulup müridleri arasına katılanlardan Anadolu'ya dönenleri Şiî-Safevî propagandası yapmakla görevlendirdiğini söylemiştir. Timur'un halefi ve koyu bir Sünnî olan Şâh-ruh Mirza'nın 1420'de Erdebil'de Hâce Ali'yi ziyaret ederek kendisinden mânevî destek istemesi, Hâce Ali'nin Kudüs'teki halifesi İbnü's-Sâiğ'in meşhur bir Hanefî fakihi olması, Anadolu'da faaliyet gösteren halifelerinden Kemal Ümmî'nin şiirlerinde Sünnî akîdenin dışına çıkmaması, Osmanlı sultanlarının Şeyh Cüneyd'in

Erdebil’den ayrılışına kadar “çerağ akçesi” adıyla her yıl tekkeye yardımda bulunması gibi hususlar bu görüşün yanlış olduğunu göstermektedir. Tarikatta ilk Şiîlik temayülü, Anadolu’daki Şiîliğe meyilli oymakları büyük ölçüde bu şekilde taraftarları arasına katmayı hedefleyen Cüneyd’in Erdebil’den ayrılışıyla başlamıştır. Yeterince dinî bilgiye sahip olmayan bu oymaklar arasında zamanla aşırı fikirler yayılmış ve tarihçi Hüncî’nin kaydettiğine göre Cüneyd ve oğlu Haydar bağlıları tarafından tanrılaştırılmıştır (Târîḫ-i ʿÂlemʾârâ-yı Emînî, s. 272). Aynı anlayışın Şah İsmâil’e karşı da sürdürüldüğü, hatta İsmâil’in şiirlerinde bu anlayışı teyit eden ifadelerin bulunduğu görülmektedir (Minorsky, BSOAS, X [1940-42], s. 1025a, 1032a, 1036a, 1037a). M. Mazzaoui ve Seyyid Hüseyin Nasr gibi çağdaş araştırmacılar, Safeviyye’de Şiîliğe dönüşü siyasî sebeplerle değil tasavvuf ve tarikatların özünde bulunan Şiîlik anlayışının zamanla ortaya çıkmasıyla izah etmeye çalışmışlarsa da bu görüşün birçok bakımdan tutarsızlığı ortaya konmuştur (Algar, VII [1974], s. 287-290).

Safeviyye’de tarikatın kurucusu Safiyyüddîn-i Erdebîlî’nin şeyhi İbrâhim Zâhid-i Geylânî’den tevarüs ettiği zikir şekli uygulanmaktadır. İbrâhim Zâhid, Allah’ın bin bir isminin özü olarak kabul ettiği on iki isimden oluşan esmâ zikriyle seyrü sülûk metodunu uygulayan ilk sûfî diye bilinir. Bu on iki ismin ilk yedisine “esmâ-i seb‘a” (lâ ilâhe illallah, Allah, hû, hak, hay, kayyûm, kahhâr), diğerlerine “esmâ-i hamse” (vehhâb, fettâh, vâhid, ehad, samed) adı verilir. Öte yandan İbrâhim Zâhid’in semâ ile zikri benimsemediği belirtilmektedir. Safeviyye’deki seyrü sülûkle ilgili, Bayramiyye şeyhlerinden Şeyh Muhyiddin Muhammed Yavsî’nin Risâle fî sülûki’ṭ-ṭarîḳati’ṣ-Ṣafeviyye isimli birkaç varaklık risâlesi Harîrîzâde tarafından kaydedilmiştir (Tibyân, II, vr. 223a-225a).

Safiyyüddîn-i Erdebîlî’den itibaren tarikat mensupları iki karış uzunluğunda beyaz taç giymiştir. İbrâhim Zâhid-i Geylânî, Şeyh Safiyyüddin’e hilâfet verirken seyyid olması sebebiyle yeşil taç giydirmiş, ancak Safiyyüddin daha sonra seyyidliği konusunda şüpheye düşüp yeşil taç yerine beyaz tacı tercih etmiştir. Bu gelenek, Safeviyye’nin Somuncu Baba ile Anadolu’ya gelen silsilesi Bayramiyye’de de sürdürülmüştür. Şeyh Haydar’ın, müridlerine kızıl tacı Bayramî dervişlerinden ayırt etmek için giydirdiği belirtilmektedir (Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, s. 68). Dolayısıyla Bayramiyye’de Safeviyye’ye mensup Erdebil sûfîleriyle ilgilerinin

olmadığını vurgulamak maksadıyla on iki dilimli kızıl tacın beyaz çuhaya çevrildiği şeklindeki bilgi (DİA, V, 270) doğru değildir (Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, s. 86-87). Lemezât-ı Hulviyye'de (vr. 129a-b) ayrıca,

Haydar'ın etrafında toplanıp kızıl taç giyen kızılbaşlardan ayrılarak tarikatta siyah taç giyen Sünnîler'in olduğu ve bunlara "karabaş" dendiği belirtilmiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

Müstevfî, Târîḫ-i Güzîde (Nevâî), s. 675; a.mlf., Nüzhetü'l-ḳulûb (Strange), s. 81; İbn Bezzâz, Ṣafvetü'ṣ-ṣafâʾ, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2123, 3099, tür.yer.; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 264-269; Câmî, Nefeḥât, s. 577; Huncî, Târîḫ-i ʿÂlemʾârâ-yı Emînî (nşr. J. E. Woods), London 1992, s. 261-307; Ebü'l-Yümn el-Uleymî, el-Ünsü'l-celîl bi-târîḫi'l-Ḳuds ve'l-Ḫalîl, Amman 1973, II, 169, 236; Hândmîr, Ḥabîbü's-siyer, IV, 413-429; Mîr Yahyâ Kazvînî, Lübbü't-tevârîḫ, Tahran 1363 hş., s. 383-392; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 57-58; Gaffârî, Cihânʾârâ (nşr. Müctebâ Mînovî), Tahran 1343 hş., s. 258-266; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, İstanbul 1280, II, 126-127; Ahmed b. Yûsuf el-Karamânî, Aḫbârü'd-düvel ve âs̱ârü'l-üvel fi't-târîḫ (nşr. Ahmed Hutay - Fehmî Sa'd), Beyrut 1412/1992, III, 115-116; İskender Bey Münşî, Târîḫ, I, 11-24; Hulvî, Lemezât-ı Hulviyye, Süleymaniye Ktp., Düğümlü Baba, nr. 565, vr. 128a-129b; Sarı Abdullah Efendi, Semerâtü'l-fuâd, İstanbul 1288, s. 227-231; Hüseyin b. Abdüzzâhid, Silsiletü'n-nesebi'ṣ-Ṣafeviyye, Berlin 1343/1924, tür.yer.; Müneccimbaşı, Sahâifü'l-ahbâr, III, 179-180; İsmâil Hakkı Bursevî, Silsile-i Celvetiyye, İstanbul 1291, s. 63, 66-70, 112; Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, Traktat Über die Derwischmützen: Risāle-i Tāciyye (nşr. H. Anetshofer - Hakan T. Karateke), Leiden 2001, s. 67-68, 86-87; Hidâyet, Ravżatü'ṣ-ṣafâ, VIII, 4-10; Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 32b, 70b-71a; II, vr. 221b-225a; Browne, LHP, s. 41-49; Mehmed Şükrü, Silsilenâme-i Sûfiyye, Hacı Selim Ağa Ktp., Aziz Mahmud Hüdâyî, nr. 1098, s. 17; Tomar-Halvetiyye, s. 18-19; Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ (haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz), İstanbul 2006, II, 432-433; W. Hinz, Uzun Hasan ve Şeyh

Cüneyd (trc. Tevfik Bıyıklıoğlu), Ankara 1948, s. 5-22, 62-77, 81-86; Zeki Velidî Togan, “Sur l’origine des safavides”, Mélanges Louis Massignon, Damascus 1959, III, 345-357; V. Minorsky, Iranica, Tahran 1964, s. 252; a.mlf., “The Poetry of Shah Ismail I”, BSOAS, X (1940-42), s. 1025a, 1032a, 1036a, 1037a; Maʿsûm Ali Şah, Ṭarâʾiḳ, III, 77; J. S. Trimingham, The Sufi Orders in Islam, Oxford 1971, s. 78, 99-101; M. M. Mazzaoui, The Origins of the Safavids: Sīʿism, Ṣūfism and the Ġulāt, Wiesbaden 1972, s. 41-58, 71-83; Faruk Sümer, Safevî Devleti’nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü, Ankara 1976, s. 1-42; Abdülbâki Gölpınarlı, Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şîîlik, İstanbul 1979, s. 172-176; R. Savory, Iran under the Safavids, Cambridge 1980, s. 1-26; A. Allouche, The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict (906-962/1500-1555), Berlin 1983, s. 30-64; Abdülhüseyin Zerrînkûb, Dünbâle-i Cüstücû der Taṣavvuf-i Îrân, Tahran 1367 hş., s. 62-77; Şîrîn Beyânî, Târîḫ-i Âl-i Celâyir, Tahran 1381, s. 221-231; Mustafa Ekinci, Anadolu Aleviliği’nin Tarihsel Arka Planı, İstanbul 2002, s. 55-144; S. Hossein Nasr, “Religion in Safevid Persia”, Ir.S, VII (1974), s. 272-273; Hamid Algar, “Some Observations on Religion in Safevid Persia”, a.e., VII (1974), s. 287-290; Mirza Abbaslı, “Safevîlerin Kökenine Dâir”, TTK Belleten, XL/158 (1976), s. 287-329; W. Hickman, “Ummi Kemal in Anatolian Tradition”, Turcica, XIV, Paris 1982, s. 155-167; M. Gronke, “Auf dem Weg der geistlichen zur weltlichen Macht: Schlaglicher zur frühen Safawiya”, Saeculum, XLII, Freiburg 1991, s. 164-183; Reşat Öngören, “Sünnî Bir Tarikattan Şiî Bir Devlete: Safeviyye Tarikatı ve İran Safevî Devleti”, Bilgi ve Hikmet, XI, İstanbul 1995, s. 82-93; Tahsin Yazıcı, “Safevîler”, İA, X, 53-54; a.mlf., “Cüneyd-i Safevî”, DİA, VIII, 123-124; Fuat Bayramoğlu - Nihat Azamat, “Bayramiyye”, a.e., V, 270; Nihat Azamat, “Erdebîlî, Alâeddin”, a.e., XI, 279.

Reşat Öngören

# SAFFÂR, Ebû İshak

(أبو إسحاق الصفّار)

Ebû İshâk Rüknüddîn (Rüknülislâm) İbrâhîm b. İsmâîl b. Ahmed ez-Zâhid es-Saffâr el-Ensârî el-Buhârî (ö. 534/1139)

Hanefî fakihi ve Mâtürîdî kelâmcısı.

460 (1068) yılı civarında Buhara'da doğdu. Daha çok Saffâr ve Zâhid Saffâr diye bilinir. Yetiştirdiği âlimlerle tanınan bir aile içinde büyüdü. Babası, dedesi ve büyük dedesi kendi dönemlerinde Hanefî mezhebinin ileri gelenlerindendi. Özellikle dedesi Ebü'n-Nasr es-Saffâr'dan yaptığı nakillerden onun önemli bir Hanefî-Mâtürîdî âlimi olduğu anlaşılmaktadır (Telḫîṣü'l-edille, vr. 8b). İlk olarak babasından ilim tahsiline başladı. Ebû Hafs Ömer b. Mansûr el-Bezzâz, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed el-Mervezî, Ebû Ya'kūb Yûsuf b. Mansûr es-Seyyârî ve Ebû Muhammed Abdülazîz b. Müstakar el-Kermînî de hocaları arasında yer alır. Hak bildiği şeyleri söylemekten çekinmediği, ilâhî emirlere aykırı gördüğü uygulamalara karşı tepkisini sertçe ortaya koyduğu için Sultan Sencer tarafından bir süre Merv'de ikamete mecbur edildi. Orada Abdülkerîm es-Sem'ânî ile görüşme imkânı buldu. Daha sonra döndüğü Buhara'da vefat etti.

Zühd ve takvâsıyla tanınan Ebû İshak es-Saffâr hayatı boyunca dinî ilimlerle meşgul olmuş ve çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. Buhara'da cuma imamlığı yapan oğlu Hammâd ve ünlü Hanefî fakihi Kādîhan öğrencileri arasında yer alır. Fakih olmakla birlikte daha çok kelâmcılığıyla tanınmıştır. Günümüze intikal eden Telḫîṣü'l-edille adlı eseri bunu teyit etmektedir. Onun kelâma dair belli başlı görüşleri şöylece sıralanabilir: Kelâm ilmiyle uğraşmak ve bu konuda bilgi üretmek peygamberlere vâris olmak demektir. İnsanların iman etmekle yükümlü kılınması Allah'ın varlığına dair bilgilerin zaruri değil nazarî olduğunu gösterir. Akıl "bilgi" anlamına gelmez, aksine o nuranî bir cevherdir. Peygamber

gönderilmeseydi bile insanlar akıl yürüterek Allah'ın varlığına iman etmekle

yükümlü olurlardı. İlâhî isimler tevkīfî olup naslarda yer almayan isim ve sıfatlar Allah'a nisbet edilemez. İmanın gerçekleşmesi için "Allah" lafzını söylemenin şart kılınması esmâ-i hüsnânın tevkīfî olduğuna dair bir delildir. Engelleyici bir sebep bulunmadığı takdirde kelime-i tevhidi dille ifade etmek imanın geçerliliği için şarttır (Telḫîṣü'l-edille, vr. 75a-77b, 139a-141a). İnsanlara ait fiillerin Allah'ın yaratmasıyla gerçekleştiğine inanmayan kimse mümin sayılmaz (a.g.e., vr. 147b). İlâhî mesajları iletmekle görevli (rusül) meleklerin peygamber olmayan insanlardan üstün olduğunu söyleyen Mâtürîdî'nin görüşü bu konudaki diğer görüşlerden daha isabetlidir (a.g.e., vr. 157b). Her ne kadar Muhammed b. Mukātil er-Râzî gibi bazı âlimler velîlerin mûcizeye benzer kevnî kerametler gösterebileceğini söyleyenleri tekfir etmişse de Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğu bu tür kerametlerin zuhur etmesini mümkün görür (a.g.e., vr. 157b-158a). Allah'ın Tûr'a tecelli etmesini, alâmetlerinin tecelli etmesi şeklinde yorumlamak isabetsizdir. Zira ilgili âyetten Allah'ın ilâhî zâtıyla keyfiyetsiz bir şekilde tecelli ettiği anlaşılmaktadır (a.g.e., vr. 169b). Saffâr, Ebû Hanîfe'yi Ehl-i sünnet'in kurucusu olarak kabul eder ve eserinde daha çok onun görüşlerine yer verir. Ebû Hafs el-Kebîr'in zamanımıza ulaşmayan er-Redâ ʿalâ ehli'l-ehvâʾ adlı eserinden nakillerde bulunduğu için Saffâr'ın kelâm tarihi açısından önemli bir yere sahip olduğu kabul edilir. Ayrıca Ebû Hanîfe'ye dair pek çok rivayeti nakletmesiyle de dikkat çeker.

Eserleri. 1. Telḫîṣü'l-edille li-ḳavâʿidi't-tevḥîd. Çeşitli yazma nüshaları bulunan eserde (meselâ bk. Âtıf Efendi Ktp., nr. 1220) bütün kelâm konuları ayrıntılı biçimde ele alınmakta ve Mâtürîdiyye konusunda önemli bilgiler nakledilmektedir. Eserde Mâtürîdiyye yerine Hanefiyye ve daha çok Ehl-i sünnet adı öne çıkarılır. Mâtürîdî'ye de nâdiren atıfta bulunularak genellikle Ehl-i sünnet mezhebi Ebû Hanîfe'ye nisbet edilir. Eserde esmâ-i hüsnâ alfabetik sıraya göre oldukça geniş biçimde işlenmiş, birçok kelâm konusu esmâ-i hüsnâ ile irtibatlandırılarak anlatılmıştır. 2. el-İbâne. Nübüvvet ve risâlet konularına dair bir eserdir (a.g.e., vr. 156b). 3. Ecvibe. Fıkha dair olup bir nüshası bilinmektedir (her ikisi için bk. Brockelmann, GAL, I, 548; Suppl., I, 758). Saffâr'ın ayrıca Kitâbü's-Sünne ve'l-cemâʿa, Ṣakkü'l-cenne (Farsça) ve Telḫîṣü'z-zâhid adlı eserleri kaynaklarda

zikredilmektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

Ebû İshak es-Saffâr, Telḫîṣü'l-edille, Âtıf Efendi Ktp., nr. 1220, vr. 3a-b, 7a, 8b, 19b-22b, 72a-b, 75a-77b, 139a-141a, 143b, 147b, 156b, 157b-158a, 169b; Sem'ânî, el-Ensâb, VIII, 77-78; a.mlf., et-Taḥbîr fi'l-muʿcemi'l-kebîr (nşr. Münîre Nâcî Sâlim), Bağdad 1395/1975, I, 71; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXI, 92-93; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, I, 73-74; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye, I, 185-186; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 472; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 7-9; Brockelmann, GAL, I, 548; Suppl., I, 758; Îżâḥu'l-meknûn, I, 270; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 9; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 32.

İlyas Üzüm

# SAFFÂR, Ya‘kūb b. Leys

(يعقوب بن الليث الصفّار)

Ebû Yûsuf Ya‘kūb b. el-Leys es-Saffâr es-Sicistânî (ö. 265/879)

Saffârîler Devleti’nin kurucusu ve ilk hükümdarı (861-879).

Zerenc yakınlarındaki Karnîn adlı bir köyde doğdu. Babası Leys, Sîstan eyaletinin merkezi Zerenc’de bakırcı (saffâr) esnafının reisiydi. Zerenc’e giderek bir bakırcının yanında çalışmaya başlayan Ya‘kūb babasının dükkânına sık sık uğrayan fütüvvet teşkilâtı mensubu gençlerin, ayyârların arasına katıldı. Ya‘kūb ve kardeşi Amr çok geçmeden zâhidlikleri ve cömertlikleriyle tanınıp taraftar kazandılar. Ya‘kūb ve taraftarları, Sîstan’da Tâhirîler’e karşı isyan eden Büst şehri ayyârlarının reisi Sâlih b. Nasr (Nadr) el-Kinânî’ye katıldı. Sâlih, ordu kumandanlığına getirdiği Ya‘kūb’un yardımıyla Büst şehrini ele geçirdi (238/852). Sîstan’daki Hâricîler’in reisi Ammâr b. Yâsir ve Tâhirîler’in Sîstan valisi İbrâhim ile oğlu Muhammed’e karşı birlikte mücadele eden Ya‘kūb ile Sâlih bir süre sonra anlaşmazlığa düştüler. Aralarında meydana gelen savaşı kaybeden Sâlih kaçarak gizlendi (244/858). Sîstan ordusu Sâlih’in ardından onun kardeşi Dirhem b. Nasr’a biat etti, Ya‘kūb ise onun ordu kumandanı olarak kaldı. Ancak Dirhem, Ya‘kūb’un halk tarafından sevilmesini kıskanarak onu öldürmek istedi. Durumu anlayan Ya‘kūb, Dirhem’in kuvvetlerini mağlûp edip bütün Sîstan’a hâkim oldu; Sîstan halkı ve ordusu Ya‘kūb’u emîr olarak tanıdı (247/861).

Büst şehrine çekilmiş olan Sâlih b. Nasr, Ya‘kūb ile yaptığı savaşlarda başarılı olamayıp Zemindâver ve Zâbülistan hâkimi Zunbil’in yanına kaçtı. 7 Zilhicce 249’da (21 Ocak 864) Zunbil’in üzerine yürüyen

Ya‘kūb, Ruhhac bölgesinde yapılan savaşı kazandı; Zunbil öldürüldü (250/864). Sâlih b. Nasr kaçmaya muvaffak olduysa da daha sonra yakalanarak Zerenc’e götürüldü ve Muharrem 251’de (Şubat 865) burada vefat etti. Zunbil’in yeğeni Sâlih b. Hucr’u Ruhhac’a vali tayin eden

Ya‘kūb, Hâricî reisi Ammâr’ı da bertaraf etmeyi başardı (27 Cemâziyelâhir 251 / 26 Temmuz 865). Ardından Ruhhac’daki Kuhek Kalesi’nde isyan eden Vali Sâlih b. Hucr üzerine yürüyüp kaleyi kuşattı. Sâlih esir düşmektense intiharı tercih etti. Ya‘kūb kaleye güvenilir bir adamını bırakarak Zerenc’e döndü (26 Cemâziyelevvel 253 / 3 Haziran 867).

Daha sonra Sîstan ve Afganistan’ın bir kısmını itaat altına alan Ya‘kūb, Tâhirîler’in yönetimindeki Herat’ı zaptetti, ardından Bûşenc’e hâkim oldu. Tâhirî Hükümdarı Muhammed b. Tâhir, Ya‘kūb’a elçilerle hediyeler ve hil‘atler gönderip onun Sîstan, Kâbil, Kirman ve Fars hâkimiyetini tanıdı. Ya‘kūb da Zerenc’de kendi adına hutbe okutarak bağımsızlığını ilân etti (253/867). Sîstan’ı düşmanlardan korumak için topraklarını genişletmek gerektiğine inanan Ya‘kūb bu amaçla ertesi yıl Kirman’a doğru yürüdü. Abbâsîler’in Fars valisi Ali b. Hüseyin’in kumandanı Tavk b. Mugallis ile giriştiği savaşı kazanıp Kirman’a hâkim oldu. Ardından Fars üzerine yürüdü. 5 Cemâziyelevvel 255 (21 Nisan 869) tarihinde Şîraz yakınlarında meydana gelen savaşta Ali b. Hüseyin’i esir aldı. Böylece Fars bölgesine de hâkim olan Ya‘kūb pek çok ganimet elde etti. Ancak onun geri dönmesinin ardından Fars tekrar Abbâsîler’in idaresi altına girdi.

Ya‘kūb Fars’ta iken Zunbil’in oğlu Fîrûz, Büst’te hapsedildiği yerden kaçarak önce Ruhhac’ı zaptetti, sonra da Zâbülistan’a hâkim oldu. Onu takip için sefere çıkan Ya‘kūb bu sırada Gazne’yi aldı, Zâbülistan’ı ele geçirip Gerdiz’i haraca bağladı ve Kâbil’e kadar ilerledi (255/869). Doğuya yaptığı bu seferin ardından tekrar Fars’a yönelmek isteyen Ya‘kūb, Halife Mu‘temid-Alellah Ahmed b. Ca‘fer’in Fars’a karşılık Belh, Tohâristan, Sîstan ve Sind eyaletlerinin idaresini kendisine vermesi üzerine geri döndü. 259 (873) yılında çıktığı doğu seferinde Fîrûz’u ele geçirdi. Dönüşünde Herat’ı ikinci defa itaat altına aldı.

Hâricîler İbrâhim b. Ahdar’ın reisliği döneminde Ya‘kūb’a itaat ettiler ve ordusuna katıldılar. Nîşâbur’a hâkim olan Ya‘kūb, Tâhirîler hânedanına son verdi (Şevval 259 / Ağustos 873). Ancak Halife

Mu‘temid-Alellah, Ya‘kūb’u Horasan’ı ilhak etmesinden dolayı kınadı. Ya‘kūb, Fars bölgesini idaresi altına alma arzusundan vazgeçmiyordu. Bu maksatla Fars’a doğru hareket ederek Vali Muhammed b. Vâsıl’ı mağlûp

etti (Zilkade 261 / Ağustos 875), böylece Fars bölgesi de onun idaresi altına girdi. Halife Mu‘temid-Alellah, Ya‘kūb’un daha fazla ilerlemesini önlemek için bazı yerlerin yönetimini ona verdi, ayrıca kendisini Bağdat sâhib-i şurtalığına tayin etti. Ancak Ya‘kūb Bağdat’a doğru ilerleyerek Vâsıt’ı da ele geçirdi. Halife ile kardeşi Muvaffak onu geri döndürmeye çalıştılarsa da başarılı olamadılar. Bağdat ile Medâin arasında Dicle nehri kıyısında Deyrülâkūl denilen yerde meydana gelen savaş Abbâsî ordusunun zaferiyle sonuçlanınca (9 Receb 262 / 8 Nisan 876) Ya‘kūb Hûzistan’a çekilmek zorunda kaldı. Bu yenilginin intikamını almak için yeni bir ordu hazırlamaya başladıysa da bu sırada hastalandı ve on altı gün sonra vefat etti (14 Şevval 265 / 9 Haziran 879). Çocuğu olmadığından yerine veliaht tayin ettiği kardeşi Amr b. Leys geçti. Dindar, cesur, disiplinli, âdil, dürüst, akıllı ve ileri görüşlü bir hükümdar olduğu kaydedilen Ya‘kūb b. Leys bütün konularda kendisi karar verir, idarî işlere kimseyi karıştırmazdı. İmar faaliyetleriyle de ilgilenmiş, çok sayıda mescid ve bina yaptırmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), bk. İndeks; Hamza el-İsfahânî, Târîḫu sinî mülûki’l-arż ve’l-enbiyâ᾽, Beyrut 1961, s. 176-177; Gerdîzî, Zeynü’l-aḫbâr (nşr. Abdülhay Habîbî), Tahran 1347 hş., s. 139, 142; Târîḫ-i Sîstân (nşr. Bahâr), Tahran, ts., s. 192-194, 197-200, 204-209, 213-218, 222-228, 232-233; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân (Cündî), IV, 379; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VII, 185, 191-195, 247, 276-277, 288, 290-292, 310, 325-326; a.e. (trc. Ahmed Ağırakça), İstanbul 1986, VII, 60, 156, 162-164, 206-207, 241-243, 258, 271; Minhâc-ı Sirâc el-Cûzcânî, Ṭabaḳāt-ı Nâṣırî (nşr. Abdülhay Habîbî), Kandehar 1328 hş., I, 236; İbn Hallikân, Vefeyât, VI, 402-421; V. V. Barthold, Turkestan down to the Mongol Invasion, London 1928, s. 216, 228; a.e.: Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (trc. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1990, s. 276, 278; a.mlf., “Saffârîler Tarihi Hakkında” (trc. M. Altay Köymen), TTK Belleten, VII/26 (1943), s. 338-339; Abdülhüseyin Zerrînkûb, Târîḫ-i Îrân Baʿd ez İslâm, Tahran 1965, s. 624-628, 630-632, 634, 636-638, 641-643; Abbas İkbâl-i Âştiyânî, Târîḫ-i Mufaṣṣal-ı Îrân (nşr. M. Debîr-i Siyâkī), Tahran 1346 hş., s. 190-195, 197-198; C. E. Bosworth,

“The Tāhirids and Saffārids”, CHIr., IV, 110-113, 115, 121; a.mlf., The History of the Saffarids of Sistan and the Maliks of Nimruz (247/861 to 949/1542-3), Costa Mesa 1994, s. 67-180; a.mlf., “Yaʿḳūb b. al-Layth”, EI$^2$ (İng.), XI, 254-255; İbrâhim Bâstânî Bârîzî, Yaʿḳūb b. el-Leys̱ eṣ-Ṣaffâr (trc. M. Fethî Yûsuf er-Reyyis), Kahire, ts. (Dârü’r-râidi’l-Arabî); Erdoğan Merçil, “Tahirîler”, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1987, V, 401-406; a.mlf., “Saffarîler”, a.e., V, 417-430; M. Forstner, “Yaʿqūb b. al-Lait und der Zunbīl”, ZDMG, CXX (1970), s. 69-83; D. G. Tor, “Historical Representations of Yaʿkūb b. al-Layth: A Reappraisal”, JRAS, series 3, XII/3 (2002), s. 247-275.

Erdoğan Merçil

# SAFFÂRÎLER

(الصفّاريّون)

Doğu İran'da Sîstan bölgesinde hüküm süren bir İslâm hânedanı (861-1003).

Hânedanın kurucusu Ya'kūb b. Leys es-Saffâr, 247'de (861) Sîstan'a hâkim olduktan sonra doğuya doğru ilerleyerek hâkimiyet sahasını Gazne, Gerdiz ve Kabûl-Bâmiyân bölgesine kadar genişletti. Abbâsî Devleti'nin Kirman, Fars, Hûzistan ve Horasan'daki temsilcileriyle savaştı, Nîşâbur'u istilâ edip Tâhirîler'in buradaki idaresine son verdi (Şevval 259 / Ağustos 873). Bağdat'a 50 millik mesafedeki Deyrülâkūl'da Abbâsî kuvvetlerine karşı hayatında ilk defa yenilen Ya'kūb (Receb 262 / Nisan 876), bu yenilginin intikamını almak için düzenleyeceği bir seferin hazırlıkları içindeyken öldü (14 Şevval 265 / 9 Haziran 879).

Ya'kūb yerine kardeşi Amr'ın geçmesini vasiyet etti. Küçük kardeşi Ali'nin kabul etmemesine rağmen ordudan biat alarak hânedanın başına geçen Amr (265/879) emirliğinin hemen başında Abbâsî Halifesi Mu'temid-Alellah'a itaatini bildirdi. Halife bundan memnun olup kendisine bazı vilâyetlerin idaresiyle Bağdat sâhibü'ş-şurtalığını verdi. Ayrıca Haremeyn'de bir temsilci bulundurmasına müsaade etti (266/879-80). Buna karşılık Amr her yıl Bağdat'a 20 milyon dirhem gönderecekti. Amr'ın tahta geçmesiyle daha önce Ya'kūb'dan korkarak sinmiş olanlar isyan hazırlığına başladılar. Bunlardan Ahmed b. Abdullah el-Hucistânî, Tâhirîler'in hizmetindeyken Ya'kūb Nîşâbur'u ele geçirdiği sırada onun hizmetine girmiş, daha sonra tekrar Tâhirîler'in safında yer almıştı. Onunla hesaplaşmak için Nîşâbur'a hareket eden Amr, Hucistânî ile giriştiği savaşta kardeşi Ali'nin çekimser kalması yüzünden mağlûp oldu (6 Zilhicce 266 / 18 Temmuz 880). Bir yıla yakın bir süre Taberistan ve Horasan'da çevreye akınlar yapan Hucistânî, Nîşâbur'da kendi adına hutbe okutarak bağımsızlığını ilân ettiyse de gulâmlarından ikisi tarafından öldürüldü (268/882).

Amr, Fars Valisi Muhammed b. Leys'in halifeye yıllık haracı

göndermemesi üzerine kıymetli hediyelerle birlikte 4 milyon dirhem haracı Bağdat'a gönderdi. Halifenin kardeşi ve nâibi Muvaffak, Amr'ın bu hareketinden memnun kalarak onun emirliğini yeniden onayladı (270/883). Ancak şikâyet üzerine ertesi yıl emirlikten azledip yerine Muhammed b. Tâhir tayin edildi. Bu olayın ardından Amr ile Abbâsî kuvvetleri arasında çatışmalar sürerken Tolunoğulları'ndan Humâreveyh'in isyanı Muvaffak'ı Amr ile barış yapmaya zorladı. Kirman, Fars ve Horasan 10 milyon dirhem karşılığında Amr'a iktâ edildi (7 Safer 275 / 21 Haziran 888). Ayrıca Muvaffak, Amr'ın adının hutbede halifeyle beraber anılmasını emretti. Bir süre sonra Muvaffak'ın Amr'ın ismini hutbeden çıkarması yeni bir savaşa sebep oldu. Amr, Abbâsî ordusunu yenilgiye uğratarak Şîraz'a girdi (1 Muharrem 277 / 25 Nisan 890). Mu'tazıd-Billâh halife olunca Amr'ı Horasan valisi tayin edip adının tekrar hutbelerde zikredilmesini emretti (279/892). Amr halifenin emriyle çıktığı seferde âsi Râfi' b. Herseme'yi mağlûp etti. Râfi'in bertaraf edilmesi Amr'ın halife nezdindeki itibarını arttırdı ve Horasan'ın Ceyhun nehrine kadar olan kısmı tamamen onun hâkimiyetine verildi. İran'da hâkimiyetini kuvvetlendiren Amr b. Leys, Mâverâünnehir'in yönetiminin de kendisine verilmesini istemekteydi. Bunun üzerine halife Mâverâünnehir valisi ve Sâmânî Emîri İsmâil b. Ahmed'i azledip yerine Amr'ı tayin etti (23 Muharrem 285 / 19 Şubat 898). Bu durum Saffârîler ile Sâmânîler arasında savaşa yol açtı. İsmâil b. Ahmed, Amr'ı Belh yakınında mağlûp ve esir etti (15 Rebîülâhir 287 / 19 Nisan 900).

Amr'ın esir düşmesinin ardından Horasan'a Sâmânîler hâkim oldu. Bu dönemde Saffârî kumandanları Amr'ın torunlarından Tâhir b. Muhammed b. Amr'a biat ettiler (17 Cemâziyelevvel 287 / 20 Mayıs 900). Ancak Tâhir'in amcalarından Leys b. Ali b. Leys de Saffârî hânedanının başına geçmek istiyordu. Tâhir ve kardeşi Ya'kūb dedeleri Amr b. Leys için Sâmânîler tarafından istenilen fidyeyi ödemediler. Amr Bağdat'a gönderildi ve orada öldürüldü (289/902). Müktefî-Billâh, Tâhir'in müracaatı üzerine aynı yıl Fars bölgesini ona verdi. Fars'taki bütün işlerin yönetimini Türk gulâmlarından Sebükerî'ye (Sübkerî) bırakıp vaktini eğlence ve avla geçiren Tâhir'in israfı yüzünden zengin Saffârî hazinesi boşaldı; öte yandan vergi toplanamaz oldu. Bu durum Sîstan'da büyük karışıklıklara yol açtı. Sonuçta Leys b. Ali Sîstan'a hâkim oldu. Sîstan'ı terketmek

zorunda kalan Tâhir ve kardeşi Ya‘kūb, Sebükerî tarafından yakalanarak Bağdat’a halifenin yanına gönderildi (296/909). Leys b. Ali de Fars’a hâkim olmak ve Sebükerî’yi ele geçirmek arzusundaydı. Ancak bu arzusu onun sonunu hazırladı. Sebükerî’nin halifeden yardım istemesi üzerine Mûnis el-Muzaffer kumandasındaki Abbâsî ordusu Leys’in ordusunu yenilgiye uğrattı (Muharrem 297 / Ekim 909). Leys, kardeşi Muhammed ve oğlu İsmâil ile birlikte yakalanıp Bağdat’a gönderildi ve fil üzerinde dolaştırılarak teşhir edildi (İbn Hallikân, IV, 432).

Leys’in yerine Saffârî hânedanının başına kardeşi Muhammed b. Ali geçti. Bu sırada Sâmânîler Horasan’a hâkim olmuş, Sebükerî, Abbâsîler’e itaat arzettiği için Kirman ve Fars bölgeleri Saffârîler’in elinden çıkmış, Halife Muktedir-Billâh, Sîstan’ın idaresini Sâmânî Emîri Ahmed b. İsmâil’e bırakmış ve ondan Saffârî hânedanına son vermesini istemişti. Emîr Ahmed hemen bir Sâmânî ordusunu Sîstan’a gönderdi. Zerenc, Sâmânî ordusu tarafından ele geçirildi. Önce Muhammed, sonra da bu şehre kısa bir süre sahip olan Muaddel tutuklanarak Bağdat’a gönderildi. Böylece Saffârîler’in Leysîler denilen kolu sona erdi (Receb 298 / Mart 911).

Sîstan’ın Sâmânîler’in idaresine girmesinin ardından bölgede çıkan isyanlar sırasında Amr b. Leys’in torunlarından Ebû Hafs Amr kısa bir süre için tahta geçirildi (300/912-13). Fakat yönetim mahallî kumandanların elinde idi. Daha sonra Zerenc’deki ayyârlar, babası Amr b. Leys’in kızından torunu ile evli olan Ebû Ca‘fer Ahmed b. Muhammed b. Halef’i 311 (923) yılında iktidara getirdiler. Böylece Ebû Ca‘fer Ahmed tarafından Sîstan’da Saffârîler’in Halefîler olarak adlandırılan ikinci kolu kurulmuş oldu.

Ebû Ca‘fer Ahmed, emirliğinin ilk yıllarını doğu eyaletlerindeki âsileri itaat altına almakla geçirdi, daha sonra hâkimiyet alanını Büst ve Ruhhac’a kadar genişletti. Muktedir-Billâh’ın bir ara halifelikten vazgeçmek zorunda kalması (317/929) Ebû Ca‘fer’i Kirman’da Saffârî hâkimiyetini yeniden sağlamak için cesaretlendirdi. Hatta bölgeden 1 milyon dirhem vergi toplandı. Ebû Ca‘fer, Büst’teki Türkler ile savaşmak için harekete geçerek bu şehri iki ay boyunca kuşattı. Ebû Ca‘fer’in Büst’teki temsilcisine karşı mücadele eden Karategin ve arkadaşları da ona itaat ettiler. Yaklaşık kırk yıl hüküm süren Ebû Ca‘fer, Rebîülevvel 352’de (Nisan 963) gulâmlarından biri tarafından içki meclisinde öldürüldü; yerine oğlu Ebû Ahmed Halef es-

Saffâr geçti. Halef, Gazneli Mahmud'un amcası Buğracuk'un idaresindeki Bûşenc ve Kuhistan'a hâkim oldu. Oğlu Tâhir de Buğracuk'u tuzağa düşürerek öldürdü. Sultan Mahmud bu olay üzerine Sîstan'a bir sefer düzenledi. Halef'in 100.000 dinar ödemeyi ve hutbeyi Sultan Mahmud adına okutmayı kabul etmesi şartıyla barış sağlandı (390/1000). Halef'in oğlu Tâhir'i öldürmesiyle gelişen olaylar yüzünden bir süre sonra tekrar Sîstan'a yürüyen Sultan Mahmud onu ele geçirdi, hayatını bağışlayıp arzusu üzerine Cûzcân'a gönderdi. Böylece Saffârîler hânedanı sona erdi (393/1003). Sultan Mahmud'un arasının açık olduğu Karahanlı Nasr b. Ali ile mektuplaştığı öğrenilince Gerdiz Kalesi'ne gönderilen Halef (397/1007) ölümüne (Receb 399 / Mart 1009) kadar orada yaşadı. V. (XI.) yüzyılda Selçuklular zamanında Sîstan'da ortaya çıkan ve kaynaklarda Nimrûz melikleri olarak adlandırılan kolun Saffârîler ile bağlantısı tesbit edilememiştir.

Hânedanın kurucuları Ya'kūb ve Amr kültür ve sanata büyük önem vermişlerdir. Özellikle Amr, Şîraz'da bugün Mescidi Câmi' adıyla anılan bir ulucamiden başka birçok cami, ribât, köprü, saray, çarşı, su kanalları ve çölde işaret taşları yaptırmış, Tâhir hazineleri yeni saraylar kurmak için harcamıştır. Diğer Saffârî emîrleri de IV. (X.) yüzyıl coğrafyacıları tarafından zikredilen birçok köprü ve yapı inşa ettirmişlerdir. Saffârîler yeni Fars edebiyatının oluşmasında da önemli rol oynamışlardır. Tâhirîler'in ortadan kalkmasından sonra birçok şair Ya'kūb'un himayesine girmiş, şair İbrâhim el-Mugaisî de Saffârîler'in himayesine mazhar olmuş ve sarayda kâtip olarak görev yapmıştır. Şöhreti Sîstan sınırlarını aşan Emîr Ebû Ca'fer Ahmed'in çevresinde birçok âlim ve şair vardı. Bunlardan biri filozof ve mantık âlimi Ebû Süleyman es-Sicistânî'dir. Şair Rûdekî bir şiirle onu övmüş ve kendisine 10.000 dinar ihsan edilmiştir. Ebû Ca'fer'in oğlu Halef es-Saffâr da âlim ve şairleri himaye ederdi. Bedîüzzaman el-Hemedânî, Ebü'l-Feth Ali b. Muhammed el-Büstî ve Ebû Mansûr es-Seâlibî onu öven şairler arasında yer alır. Halef'in ulemâya büyük meblağlar ödeyerek 100 ciltlik bir tefsir hazırlattığı rivayet edilir. Ebû Sâlik-i Gürgânî, Fîrûz-i Meşrikī, Bessâm-i Kürd-i Hâricî, Muhammed b. Muhallid-i Sigezî ve Muhammed b. Vasîf-i Sigezî de Saffârîler dönemi şairlerindendir.

## BİBLİYOGRAFYA

Ya‘kūbî, Târîẖ, II, 495, 504; Taberî, Târîẖ (Ebü’l-Fazl), bk. İndeks; Mes‘ûdî, Mürûcü’z̠-z̠eheb (Abdülhamîd), IV, 200-205; Gerdîzî, Zeynü’l-aẖbâr (nşr. Abdülhay Habîbî), Tahran 1347 hş., s. 142-145; Târîẖ-i Sîstân (nşr. Bahâr), Tahran 1314 hş., s. 235-244, 247-260, 262, 268, 273-279, 285, 287-290; İbn İsfendiyâr, Târîẖ-i Ṭaberistân: An Abridged Translation of the History of Tabaristān (trc. E. G. Browne), Leiden-London 1905, s. 192-193; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VII, 296-300, 326, 332, 370-371, 414, 416, 434, 457-459, 483, 500, 502, 509, 528, 546; a.e. (trc. Ahmed Ağırakça), İstanbul 1986, VII, 246-249, 272, 277, 310-311, 347, 349, 363, 382-383, 401, 404, 417-418, 430, 440, 456; İbn Hallikân, Vefeyât, VI, 402-432; V. V. Barthold, Turkestan down to the Mongol Invasion, London 1928, s. 219-221, 224-225; a.e.: Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1990, s. 279-282, 286-287; a.mlf., “Saffârîler Tarihi Hakkında” (trc. Mehmet Altay Köymen), TTK Belleten, VII/26 (1943), s. 319-340; Abdülhüseyin Zerrinkûb, Târîẖ-i Îrân Baʿd ez İslâm, Tahran 1965, s. 643-648, 654-657; Abbas İkbâl-i Âştiyânî, Târîẖ-i Mufaṣṣal-ı Îrân (nşr. M. Debîr-i Siyâkī), Tahran 1346 hş., s. 200-207, 209, 211-213; C. E. Bosworth, “The Tahirids and Saffarids”, CHIr., IV, 116-117, 119-123, 126, 128-130, 132, 134; a.mlf., The History of the Saffarids of Sistan and the Maliks of Nimruz (247/861 to 949/1542-3), Costa Mesa 1994, s. 181-339; a.mlf., “Ṣaffārids”, EI² (İng.), VIII, 795-798; Erdoğan Merçil, “Saffarîler”, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1987, V, 417-449; a.mlf., “Simcurîler I: Simcur ed-Devâtî”, TD, sy. 32 (1979), s. 73-76; Saim Yılmaz, Mu’tazıd ve Müktefi Döneminde Abbâsîler, İstanbul 2006, s. 96-143; T. W. Haig, “Saffârîler”, İA, X, 59-60; Abdülkerim Özaydın, “Amr b. Leys”, DİA, III, 86-87; Recep Uslu, “Halef es-Saffâr”, a.e., XV, 238-239.

Erdoğan Merçil

# SÂFFÂT SÛRESİ

(سورة الصافّات)

Kur’ân-ı Kerîm’in otuz yedinci sûresi.

Mekke döneminde muhtemelen En‘âm sûresinden sonra nâzil olmuştur. Adını ilk âyetin başındaki “ve’s-sâffât”tan (saf saf dizilenler) almıştır. Yüz seksen iki âyet olup fâsılası ilk on bir âyette “ا، ب، د، ق”, diğerlerinde “م، ن” harfleridir. Sâffât sûresinde Kur’an’da en çok tekrar edilen iki iman esasına vurgu yapıldığı görülmektedir. Bunlardan biri tevhid ilkesi, diğeri sorumluluk bilincinin oluşmasını sağlayan âhiret inancıdır. Sûrede insan türünün ilk döneminden itibaren başlayıp Hz. Nûh devrinde belirginlik kazanan hak-bâtıl mücadelesinin bazı safhalarına değinilmekte ve karşılaştığı güçlükler sebebiyle son

peygamber bir taraftan teselli edilirken diğer taraftan gelecek için ona ümit verilmektedir.

Sûrenin muhtevası beş bölüm halinde incelenebilir. Birinci bölüm muhtemelen kâinatın düzeni ve yönetimiyle görevli olan meleklere (sâffât) yeminle başlar, ardından bütün evrenin yaratıcısı ve geliştiricisinin bir ve tek olduğu belirtilir. Gökyüzünün yaratılışı ve yıldızlarla süslenişine temas edilerek ilâhî mesajı zaptedip iletmekle görevli melekler âlemine hiçbir şekilde nüfuz edilemeyeceği bildirilir (âyet 1-10). İkinci bölümde gerçekleşmesi muhakkak olan âhiret hayatından bahsedilir. Hz. Peygamber’in müşrik olan muhataplarının ilâhî vahyi alaya aldıkları, Kur’an’ın üstünlüğü karşısında âcizliklerini gizlemek için onun bir sihir ürünü olduğunu söyledikleri ve ölüm sonrası hayatı gerçekleşmeyecek bir şey olarak telakki ettikleri belirtilir, ardından bu halleriyle öldükleri takdirde cehenneme nasıl girecekleri tasvir edilir. Dünyada inkâr ve zulüm konusunda yardımlaşan kimselerin âhirette birbirlerini suçlayacakları, fakat bunun hiçbir yarar sağlamayacağı, çünkü dünyada iken, geçmiş peygamberleri onaylayarak hakkı tebliğ eden son peygambere ve tevhid ilkesine karşı büyüklük tasladıkları bildirilir. Ardından cennet ehlinin mutlu

hayatına dair bazı tasvirler yapılır (âyet 11-74). Üçüncü bölümde Hz. Nûh, İbrâhim, Mûsâ, Hârûn, İlyâs, Lût ve Yûnus konu edinilir. Bunlardan İbrâhim ve İlyâs'ın tevhid mücadelesinden kesitler verilir (âyet 75-148). Sûrenin dördüncü bölümü Resûlullah'a hitapla başlar; Câhiliye Arapları'nın kız çocuklarının olmasını istemedikleri halde melekleri Allah'ın kızları diye telakki etmelerinin hangi mantığa dayandığının sorulması istenir. Onların kendilerine ilâhî bir mesaj geldiği takdirde Allah'ın hâlis kulları olacaklarını vaad ettikleri halde son peygamberin tebligatını inkâr ettikleri belirtilir (âyet 149-170). Beşinci bölümde Cenâb-ı Hakk'ın, peygamberlerin ve dolayısıyla müminlerin mutlaka zafer kazanacaklarını ezelde takdir ettiği ifade edilir; ardından Resûl-i Ekrem'e inkârcıları bir süre kendi hallerine bırakması ve onları gözlem altında tutması emredilir; müşriklerin bir gün acı âkıbetlerini görecekleri haber verilir. Sûrenin son üç âyetinde Allah'ın yüceliği vurgulanmış, elçilerine selâm okunmuş ve âlemlerin rabbine övgüde bulunulmuştur.

Üslûp ve muhtevasından hareketle Sâffât sûresinin Mekke döneminin sonlarında nâzil olduğunu söylemek mümkündür. Hz. Peygamber'in ilk muhataplarını teşkil eden Kureyşliler, son ilâhî vahye bir süre ilgisiz kaldıktan sonra gittikçe taraftar topladığını görünce onu bir vâkıa olarak kabul etmeye mecbur kalmış, fakat küçümsemeye ve alay etmeye başlamışlardır. Sûrede bu davranışlarından dolayı Kureyşliler uyarılmış, geçmiş peygamberleri inkâr edenlerin başına gelenlerden ibret almaları istenmiş, ölümden sonraki hayatın sahnelerinden örnekler verilmiş, muhatapların düşünce ve gönül dünyasına hitap edilmiştir.

Hz. Peygamber, kendisine daha önceki üç ilâhî kitaptan da fazlasının verildiğini açıklarken Sâffât'ın da içinde bulunduğu, âyet sayısı yüzü aşan sûrelerin Zebûr'a denk geldiğini belirtmiştir (İbrâhim Ali, s. 224-227, 301, 313). Resûlullah'tan sûrenin son üç âyetini sohbetinin sonunda okuyan, diğer bir rivayete göre ise her namazın sonunda üç defa tekrar eden kimsenin kıyamet gününde büyük bir mükâfata nâil olacağı nakledilmiştir (İbn Kesîr, VI, 43; Şevkânî, IV, 405). Übey b. Kâ'b'dan Hz. Peygamber'e nisbet edilerek rivayet edilen, "Sâffât sûresini okuyan kimseye bütün cin ve şeytanların sayısının on katı sevap verilir; inatçı şeytanlar kendisinden uzaklaşır ve şirkten kurtulmuş olur; koruyucu melekleri kıyamet gününde kendisinin peygamberlere iman ettiğine dair şahitlik yapar" anlamındaki

sözün (Zemahşerî, IV, 69) asılsız olduğu kaydedilmiştir (Muhammed et-Trablusî, II, 720). Muhammed Bekr İsmâil Sûretü'ṣ-Ṣâffât: Dirâse taḥlîliyye adıyla bir eser kaleme almıştır (Kahire 1986).

## BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ṣff" md.; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, XXIII, 42; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), IV, 69; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm, Beyrut 1385/1966, VI, 3, 43; Muhammed et-Trablusî, el-Keşfü'l-ilâhî ʿan şedîdi'ż-żaʿf ve'l-mevżûʿ ve'l-vâhî (nşr. M. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Mekke 1408/1987, II, 720; Şevkânî, Fetḥu'l-ḳadîr, Kahire 1349-51, IV, 405; Elmalılı, Hak Dini, V, 4044; Ca'fer Şerefeddin, el-Mevsûʿatü'l-Ḳurʾâniyye ḫaṣâʾiṣü's-süver, Beyrut 1420/1999, VII, 201-224; İbrâhim Ali es-Seyyid Ali Îsâ, Feżâʾilü süveri'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Kahire 1421/2001, s. 224-227, 301; A. Rippin, "al-Ṣāffāt", EI² (İng.), VIII, 798.

Bekir Topaloğlu

# SAFFET BEY

(1870-1913)

Deniz tarihçisi, yazar.

Rûmî 8 Mayıs 1286'da (20 Mayıs 1870) Kal'a-i Sultâniyye'de (Çanakkale) dünyaya geldi. Babası bahriye çarkçı kolağalığından emekli Rif'at Bey olup ailesi aslen Abanalıdır. Kasımpaşa Bahriye Rüşdiyesi'nden mezun olduktan sonra 30 Ağustos 1885'te Mektebi Fünûn-ı Bahriyye-i Şâhâne'ye girdi. Buradan 5 Temmuz 1887'de mülâzım-ı sânî olarak mezun oldu ve Mehmed Selim firkateynine mühendis tayin edildi. 19 Haziran 1889'da mülâzım-ı evvel rütbesine yükseltildi; aynı yıl Marmara vapurunda ikinci seyir zâbiti olarak görev yaptı. İngilizce ve biraz da Almanca bilen Saffet Bey, Alman bahriye manevraları hakkında bir risâle kaleme aldı. Ayrıca İngiltere sefâreti İstanbul Liman Müdürü William A. Thompson'ın üç yıldan beri üzerinde çalıştığı, Türkçe, İngilizce, İtalyanca ve Fransızca bahriye tabirlerini içeren Istılâhât-ı Bahriyye adlı lugat kitabının (İstanbul 1892) tamamlanmasına yardım etti. Tabirlerin Türkçe'ye tercümesi yanında eserin maddelerinin tertip ve tanziminde katkısı oldu. Bu husustaki yardımlarından dolayı birinci dereceden sanayi nişanı ile taltif edildi.

30 Kasım 1889'da Nüvîd-i Fütûh gemisinde göreve başladı. 29 Haziran 1890 tarihli iradeyle gemilerin armalarının imali ve gereği gibi kullanılmasını sağlayan sınıf mensubu subay olarak (tirigüverte) Erkân-ı Harbiyye-i Bahriyye Dairesi'nde görev aldı. Bu arada Şubat 1891'de devlet hizmetine giren Alman uyruklu Ferik Hofe Paşa'nın yardımcısı oldu ve paşa ile beraber on yıl Bahriye Mektebi'nde fenn-i harb ve balistik dersleri okuttu.

17 Nisan 1893'te yüzbaşı rütbesine yükseltilmiş olan Saffet Bey 9 Haziran 1897'de sol kol ağası, 8 Kasım 1899'da binbaşı rütbelerini aldı. 11 Ağustos 1900'de padişah yâverliği pâyesini kazandı. 23 Nisan 1902'de Heybetnümâ korvetinde görev yaptı. 5 Şubat 1903'te tirigüverte olarak vazife gördüğü bir sırada 29 Temmuz 1903'te kaymakamlık rütbesine yükseltildi. Üzerinde

padişah yâverliği ve kaymakamlık olmasına rağmen Eylül 1900'de tesbit edilemeyen bir sebeple Çanakkale'ye sürgüne gönderildi. 3 Ekim 1903'te 2. Fırka-i Hümâyun kumandanı Yâver-i Ekrem Müşir Şevket Paşa'nın yazdığı bir tezkerede onun re'sen bir memuriyetle taşrada görevlendirilmesinin yerinde olmayacağı, rütbesine uygun bir vazifede kullanılmasının daha isabetli olacağı şeklindeki ricası üzerine Çanakkale'de bulunan zırhlı Aziziye firkateyninde ikinci süvari olarak görevlendirilmesi kararlaştırıldı (10 Ekim 1903). Burada fazla kalmayan Saffet Bey 1904'te herhangi bir görev verilmeksizin İstanbul'a döndü. İstanbul'da bulunduğu sırada Akdeniz Filosu kumandanlığı ile aralarında geçen bazı olaylar sonucu 25 Mart 1905'te dört ay hapis cezası aldı.

17 Nisan 1907'de Erkân-ı Harbiyye-i Bahriyye Dairesi'nde tirigüverte olarak vazife yaptığı tesbit edilen Saffet Bey, aynı yılın 11 Kasımında İdâre-i Mahsûsa Vapur Şirketi'nde seyr-i sefâin inspektörü ve kömür memuru olarak görevlendirildi. Bu arada 27 Ağustos 1907'de miralaylığa yükseltildi. 10 Eylül 1908'de Erkân-ı Harbiyye-i Bahriyye Dairesi'nde görev aldı ve aynı yılın 12 Kasımında Şûrâ-yı Bahriyye üyesi oldu. Eylül 1908'de Erkân-ı Harbiyye-i Bahriyye Mektebi'nde teşkîlât ve muhârebât-ı bahriyye dersi öğretmenliğinde bulundu. 28 Aralık 1908'de merkez gemisine tayin edildi. 7 Ağustos 1909'da muhtemelen padişaha yakınlığından dolayı İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin giriştiği tasfiye hareketinde rütbesi kaymakamlığa indirildi. 8 Kasım 1909'da Tersane Memuriyeti 6. Şubesi Tâlim, Tedrîs ve Nizâmât-ı Sâire Kısmı müdürü oldu. 8 Temmuz 1910'da Erkân-ı Harbiyye-i Bahriyye Dairesi 5. Şube müdürü olarak görev yaptı. Saffet Bey'in çok hareketli geçen çalışma hayatı kısa sürdü. Amansız bir hastalığa yakalanarak Rûmî 5 Kânunuevvel 1329 (18 Aralık 1913) tarihinde vefat etti. Kasımpaşa'da Kulaksız Mezarlığı'nda Bayramiyye şeyhlerinden İdrîs-i Muhtefî'nin mezarının civarına defnedildi.

Saffet Bey, askerî görevlerinin yanı sıra 1324'te (1908-1909) kurulan Türk Derneği'nin etrafında toplanan aydınlarla beraber çalışmış, özellikle Türkçülüğün ilmî çerçevesinin teşekkülünde yardımcı olmuştur. Turfan yöresinde yaptığı kazılarla tanınan Albert August von le Coq'un 1908'de neşredilen bu kazılarla ilgili bir tebliğini Türkçe'ye çevirip Türk Yurdu mecmuasında neşretmiştir. Ayrıca Osmanlı Türkleri'nin deniz tarihini en iyi bilen bir kişi olarak tanınmıştır. Saffet Bey'in bu yöndeki çalışmaları Târîh-

i Osmânî Encümeni'nin teşkilinde fahrî üyeliğe tayin edilmesiyle ödüllendirilmiştir. Türk Tarih Encümeni Mecmuası'nın hemen her sayısında bir makalesi neşredilmiş, ayrıca Türk Yurdu, Türk Derneği, Donanma-i Osmânî Muâvenet-i Milliye mecmualarında, Cerîde-i Bahriyye'de makaleleri yayımlanmıştır. Özellikle Cerîde-i Bahriyye'de belgelere dayalı olarak neşredilen makalelerini daha sonra bir araya toplayarak bastırmıştır.

Eserleri. Kâtib Çelebi'nin Tuhfetü'l-kibâr fî esfâri'l-bihâr adlı eserinin yeni ve resimli bir yayımını gerçekleştiren Saffet Bey'in (İstanbul 1329) diğer çalışmaları arasında şu eserleri sayılabilir: Bahriye Müzesi Katalogu (1917'de basılan bu katalogun bazı kayıtlarda Saffet Bey tarafından hazırlandığı belirtilmekteyse de katalogun üzerinde hazırlayıcısının ismi bulunmamaktadır); Alman Bahriye Manevraları Hakkında Bir Risâle (basılıp basılmadığı bilinmemektedir); Mezemorta Hüseyin Paşa (İstanbul 1327); Bahriyemiz Tarihinde Filâsalar (İstanbul 1329; Deniz Basımevi tarafından yeni harflerle 1994'te tekrar basılmıştır). Belli başlı makaleleri de şunlardır: "İkinci Cerbe Harbi Üzerine Vesikalar" (TOEM, 1. cüz [1 Nisan 1326], s. 20-34; 2. cüz [1 Haziran 1326], s. 85-102); "Koyun Adaları Önündeki Deniz Harbi ve Sakız'ın Kurtarılışı" (TOEM, 3. cüz [1 Ağustos 1326, İstanbul 1328], s. 150-177; bu makale Emin Yakıtal tarafından Türk Dünyası Araştırmaları'nda yayımlanmıştır [İstanbul 1982, s. 176-216]); "Sıngın Donanma Harbi Üzerine Bazı Vesikalar" (TOEM, 9. cüz [1 Ağustos 1327, İstanbul 1329], s. 558-562); "Bir Osmanlı Filosunun Sumatra Seferi" (TOEM, 10. cüz [1 Teşrînievvel 1327, İstanbul 1329], s. 604-614; 11. cüz [1 Kânunuevvel 1327, İstanbul 1329], s. 678-683; Doğan Özkömürcü tarafından Türk Dünyası Araştırmaları'nda yayımlanmıştır [II/12, İstanbul 1981, s. 205-219]); "Bahr-i Hazerde Osmanlı Sancağı" (TOEM, 14. cüz [1 Haziran 1328, İstanbul 1330], s. 857-861); "Karadeniz-İzmit Körfezi Kanalı" (TOEM, 15. cüz [1 Ağustos 1328, İstanbul 1330], s. 948-956; Doğan Özkömürcü tarafından Türk Dünyası Araştırmaları'nda yayımlanmıştır [II/10, İstanbul 1981, s. 143-151]); "Raguza (Dubrovnik) Cumhuriyeti" (TOEM, 17. cüz [1 Kânunuevvel 1328, İstanbul 1331], s. 1061-1070); "1205'te Donanmamız" (TOEM, 22. cüz [1 Teşrînievvel 1329, İstanbul 1331], s. 1370-1377); "Umûr-ı Bahriyye Nezâreti" (TOEM, 21. cüz [1 Ağustos 1329, İstanbul 1332], s. 1350-1351); "Nakşa (Naksos) Dukalığı, Kiklad Adaları" (TOEM, IV/23. cüz [1 Kânunuevvel 1329, İstanbul 1332], s. 1444-1457); "Şark Leventleri, Sumatra Seferi Üzerine

Vesikalar” (TOEM, 24. cüz [1 Şubat 1329, İstanbul 1332], s. 1521-1540); “Kıbrıs Fethi Üzerine Vesikalar” (TOEM, sy. 19 [1 Nisan 1329], s. 1177-1193).

## BİBLİYOGRAFYA

Deniz Müzesi Deniz Tarihi Arşivi, Künyeler Bölümü, Defter, nr. 1, s. 36; Osmanlı Müellifleri, III, 82; Babinger (Üçok), s. 432; “Safvet Bey’in Vefatı”, TY, sy. 7 (1329), s. 1071; Necib Âsım, “Vefeyât: Safvet Bey”, TOEM, IV/24 (1332), s. 1517-1520.

Ali İhsan Gencer

# SAFFET MEHMED ESAD PAŞA

(1815-1883)

Osmanlı devlet adamı, Hariciye nâzırı ve sadrazam.

Receb 1230'da (Haziran 1815) İstanbul'da Fatih semtinde doğdu. Asıl adı Mehmed Esad olup babası voyvodalık görevlerinde bulunmuş Sürmeneli (Trabzon) Mehmed Hulûsi Ağa'dır. Beyazıt Camii'ndeki derslere devam ederek zor şartlar altında eğitimini sürdürdü. Arapça, Farsça, daha sonra Tercüme Odası'nda Fransızca öğrendi. Serasker Halil Rifat Paşa'nın kâhyalığını yapmakta olan, annesinin birinci evliliğinden dünyaya gelen ağabeyi Ârif Efendi'nin yardımıyla mülâzım olarak Dîvân-ı Hümâyun Kalemi'ne girdi (1831). Burada kendisine "Saffet" mahlası verildi ve

dönemin âdetine uygun olarak bu ismiyle anılır oldu. Tercüme Odası'nda işlerin artmasından dolayı Âlî ve Reşid Paşa'nın kethüdâsının oğlu Nedim Efendi ile birlikte Tercüme Odası'na nakledildi (Temmuz 1833). 1837'de Dîvân-ı Hümâyun mütercimi evveli oldu, ertesi yıl divan tercümanlığı vekâletine atandı. Takvîm-i Vekāyi'in Fransızca olarak da çıkması kararlaştırıldığında ve bunun için bir nezâret (müdürlük) oluşturulduğunda bu işin başına getirildi (1839). Nihayet bizzat divan tercümanlığı görevini üstlendi (25 Ağustos 1840). 1842'de yeni Eflak prensinin seçiminde hazır bulunmak üzere Bükreş'e gitti ve dönüşünde Hariciye kâtipliğine getirildi (2 Haziran 1845). Fransızca öğrenmek isteyen Abdülmecid'e hocalık yapması için mâbeyin kâtipliğiyle saraya alındı; aynı zamanda padişahın kızı Fatma Sultan ve Şehzade Murad Efendi'nin Fransızca hocalığına tayin edildi (İbnülemin, s. 811). On yıl kadar mâbeyin kâtipliğinde kaldıktan sonra 16 Şubat 1855'te Hariciye Nezâreti müsteşarlığına getirildi ve Âlî Paşa'nın Viyana'da yapılan toplantıya katılması sebebiyle dönüşüne kadar ona vekâlet etti. 1 Şubat 1855'te seçildiği Meclisi Âlî-i Tanzîmat üyeliğinden bir buçuk ay sonra ayrıldı. Aynı göreve ikinci defa 8 Ekim 1858'de getirildi. Hariciye Nâzırı Fuad Paşa'nın müslüman ve hıristiyan ahali arasında meydana gelen çatışmalar sebebiyle Şam'a gönderilmesi üzerine bu göreve ilâveten Hariciye vekâletine tayin edildi (10 Temmuz

1860). Meclisi Tanzîmat'ın ilga edilmesinin ardından Ticaret nezâretine nakledildi ve 18 Temmuz 1861'de Ticaret nâzırı oldu. Vezâret rütbesiyle Meclisi Vâlâ reisliğine tayin edildi (16 Şubat 1863). Sadâretten ayrılan Yûsuf Kâmil Paşa'nın buraya tayini üzerine tekrar Ticaret nezâretine döndü (11 Haziran 1863). Daha sonra Paris sefirliğine gönderildi (19 Mart 1865). 27 Ağustos 1866'da Meclisi Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye üyeliğine getirildi. 14 Mayıs 1867'de üçüncü defa Ticaret nâzırı oldu ve Avrupa seyahatine çıkan Abdülaziz'e refakat eden Hariciye Nâzırı Fuad Paşa'ya vekâlet etti. 6 Mart 1868'de Maarif nâzırı oldu (ikinci nezâreti 4 Nisan 1874, üçüncü nezâreti 1 Aralık 1875).

Fuad Paşa'nın tedavi için Nice'e gitmesi üzerine yine ona vekâlet etti. Mahmud Nedim Paşa sadâretinde Şûrâ-yı Devlet üyesi oldu (4 Ekim 1871). Bu görevini Şûrâ-yı Devlet teşkilâtında yeni bir düzenlemeye gidildiği Mart 1872 tarihine kadar sürdürdü ve buradan Islahat Komisyonu üyeliğine geçti. 7 Ağustos 1872'de Adliye nâzırı oldu (ikinci nezâreti 6 Mayıs 1876, üçüncü nezâreti 27 Ağustos 1877). 11 Mart 1873'te Hariciye nâzırı olduysa da Ayaspaşa'da İslâm kabristanı olan mahallin sefârethâne inşası için Almanya'ya verilmesi yüzünden oluşan hoşnutsuzluk sebebiyle -bu işin selefi Halil Şerif Paşa zamanında gerçekleşmiş olmasına rağmen-iki ay sonra azledildi (İbnülemin, s. 821-822). 26 Kasım 1873'te tekrar Şûrâ-yı Devlet'teki görevine döndü. 18 Temmuz 1877'de bir ay süren Nâfia nâzırlığında bulundu ve buradan üçüncü defa olmak üzere Adliye nezâretine nakledildi. Bu sırada, o zamana kadar Hariciye nezâretinde görülen mezhep işleriyle ilgili meselelerin Adliye nezâretine havale edilmesini sağladı. 4 Şubat 1878 tarihinde tekrar Şûrâ-yı Devlet reisliğine getirildi.

Saffet Paşa'nın ikinci ve üçüncü Hariciye nâzırlığı önemli ve buhranlı gelişmelerin yaşandığı bir zamana rastladı. 16 Ocak 1875'te getirildiği, on bir ay süren ikinci nâzırlığı esnasında Bosna-Hersek'teki ayaklanmaların bastırılması için çalıştı, İngiltere'ye yanaşması diğer devletlerin hoşnutsuzluğuna sebebiyet verdi ve Rus elçisinin padişaha yaptığı şikâyet üzerine Sadrazam Mahmud Nedim Paşa tarafından azli uygun görüldü (6 Kasım 1875). Üçüncü defa Hariciye nezâretine tayini, Abdülaziz'in tahttan indirilmesi ve ölümü sonrasında Midhat Paşa Konağı'nda yapılan bir hükümet toplantısını bu işin intikamını almak için basan Çerkez Hasan

tarafından Hariciye Nâzırı Râşid Paşa'nın öldürülmesi üzerine gerçekleşti (16 Haziran 1876). Bu nâzırlığı zamanındaki en önemli gelişmelerden biri, Balkanlar'daki ayaklanmalar sebebiyle İstanbul'da büyük devlet temsilcilerinin bir araya geldiği Tersane Konferansı'na katılmasıdır. Alınan kararların daha yumuşak bir ifade ile reddine taraftar olmakla beraber bunda başarılı olamadı ve Rusya'nın savaş ilânıyla gelişecek bir süreç içine girildi. Saffet Paşa savaşa karşı çıkmakla beraber sonunda bu yönde alınan karara iştirak etti. 18 Temmuz 1877'de Nâfia nezâretine nakledilerek Hariciye nâzırlığı halefi Ârifî Paşa'ya verildi.

Osmanlı-Rus savaşının sona ermesi üzerine Edirne'de yapılan mütarekeden sonra ön barış görüşmelerine birinci delege olarak katıldı. Bu arada Hariciye nâzırı olan Server Paşa, İngiltere'yi Rusya ile savaşa girilmesini teşvik edip ilânından sonra da devleti ortada bırakmış olmakla suçlamasından ötürü İngiliz elçisinin şikâyetiyle azledildiğinden Saffet Paşa dördüncü defa Hariciye nâzırlığına getirildi (19 Şubat 1878). Ayastefanos görüşmelerinde devleti temsilen hazır bulundu ve antlaşmayı imzalamak zorunda kaldı. Sultan Murad'ın tekrar tahta çıkarılması amacıyla Çırağan Sarayı'na yapılan baskın sebebiyle (20 Mayıs 1878) sadârette bulunan Sâdık Paşa'nın azli ve yerine geçen Mütercim Rüşdü Paşa'ya da güvenilememesinden dolayı bir hafta içinde mevkiinden uzaklaştırılmasıyla Hariciye nâzırlığı uhdesinde kalmak üzere sadârete getirildi (4 Haziran 1878). Sadâreti esnasında Kıbrıs adasının İngiltere'ye terki meselesiyle uğraştı, bu yönde daha önce alınan karara karşı çıkmakla beraber sonunda rıza göstermek zorunda kaldı. Berlin görüşmelerini ve antlaşmasını (20 Temmuz 1878) sadrazam olarak onayladı. Dış siyasetin bazı konularında II. Abdülhamid ile ters düştü. 4 Aralık 1878'de sadâret ve nezâretten azledildi, İstanbul'dan uzaklaşması arzulandığından Paris sefaretine gönderildi (27 Aralık). İstanbul'da kalan ailesine ayrıca tahsisat bağlandı.

29 Temmuz 1879'da Ârifî Paşa kabinesinde beşinci defa Hariciye nâzırı oldu, Yunan sınırıyla ilgili meselenin çözümüyle görevlendirildi. İki ay yirmi dört gün sonra azledildi ve devâir müfettişliğine getirildi. Ahmed Vefik Paşa'nın başvekâlete getirilmesiyle kurulan hükümette son defa olarak Hariciye nâzırlığı yaptı (30 Kasım 1882). İki gün sonra kabine üyeleriyle birlikte azledildi ve müfettişlik vazifesine döndü. Saffet Paşa 16 Kasım 1883'te bağırsak kanserinden öldü ve Sultan Mahmud Türbesi'ne

defnedildi. Pek çok devlet tarafından verilmiş nişanlara sahip olan ve en üst derecede Murassa‘ Osmanlı nişanlarıyla onurlandırılan Saffet Paşa'nın üç oğlu vardı (Hariciye mektupçuluğu ve Viyana sefâreti başkitâbeti vazifelerinde bulunan Re'fet, Şûrâ-yı Devlet muavinlerinden Ahmed Fâiz ve Umûr-ı Şehbenderî müdürü Mahmud Fehim beyler). Görev başında gayet ciddi, vakur, özel meclislerde güzel

söz söyleyen nüktedan bir insandı. Uzun siyasî hayatı boyunca emsalleri gibi zenginleşmeyen namuslu bir devlet adamı olan Saffet Paşa, azle uğradığı zamanlarda maaşsız kalmaması için devamlı surette vazifelere tayin edilmiş ve gözetilmiştir. Cenaze masrafları da II. Abdülhamid tarafından karşılanmıştır.

Osmanlı Devleti'nin en buhranlı döneminde dört padişahla çalışan ve bilhassa dış siyasetteki vukufu ile dikkat çeken güvenilir bir devlet adamı olarak tanındı. Mülkî idarenin bir an evvel Avrupaî tarzda düzenlenmesi gerektiğine inanmaktaydı. Avrupa sivilizasyonunun tamamıyla kabul edilmesini hayatî bir zaruret diye görmekle beraber bundan ne anlaşılması gerektiği hakkında bir açıklaması yoktur. Kānûn-ı Esâsî'nin hazırlanması sırasında kendisinden bir taslak istenmiş, hazırladığı 130 maddelik taslak kabul edilen metin üzerinde etkili olmuştur. Balkanlar'daki isyanlar sırasında cereyan eden siyasî olaylarda, 1876 Tersane Konferansı'nda ve Ayastefanos barış görüşmelerinde devleti temsil etmiş, Berlin Antlaşması ve mutabakat belgesi sadârete geçmeden önce yapılmış olmakla beraber Kıbrıs'ın İngilizler'e terki onun döneminde gerçekleşmiştir. Tersane Konferansı sırasında Meşrutiyet'in ilânını bildiren top sesleri üzerine yabancı devlet temsilcilerine, "İşittiğiniz şu top sesleri bu andan itibaren bütün Memâlik-i Osmâniyye'de Kānûn-ı Esâsî'nin ilân edildiğini haber veriyor. Artık Osmanlı Devleti de Meşrutiyet'le idare edilen devletler zümresine dahil olmuştur. İdâre-i meşrûta tekmil akvâm-ı muhtelife-i Osmâniyye'nin hürriyeti şahsiyyelerine kefil bulunduğundan bu inkılâb-ı mühimme karşısında sizlerin yapacağınız ıslahat teklifleri lüzumsuz ve içtimâımız zâit olur" demesi meşhurdur. Ayastefanos Antlaşması'nı getirdiği ağır hükümlerinden ötürü göz yaşları içinde imzalamış olduğu bilinmektedir. Maarif nâzırlığı sırasında hazırladığı Maârif-i Umûmiyye Nizamnâmesi devletin sonuna kadar bazı değişikliklerle yürürlükte kalmıştır. 1879-1880 yılı içinde çeşitli lâyihalar kaleme alarak takdim

etmiştir. İstanbul'un imarıyla ilgili olarak 19 Aralık 1879'da sunduğu lâyihasında geceleri aydınlatılan Galata ve Pera semtleri karşısında zifiri karanlık içindeki sur içi İstanbul'unun çağ dışı kalmış acıklı halini dile getirmiştir. Medreselerin ıslahı meselesine dair 3 Ocak 1880 tarihli lâyihasında buralarda verilen derslerle ilgili programın 200 yıldır değişmediğini ve uzun yıllar devam eden eğitime rağmen talebelerin ne dünya ahvalini ne hesap-kitabı ne de Arapça'yı öğrenebildiklerini vurgulamıştır. Saffet Paşa'nın Osmanlı Devleti'nde eski eserlerin korunmasında ve müzeciliğin gelişmesinde katkıları olmuştur. 9 Nisan ve 13 Nisan 1880 tarihinde takdim ettiği iki lâyihada Rus savaşından sonra Rumeli vilâyetlerinin durumunu ele almıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

Mir'ât-ı Hakîkat (Miroğlu), s. 92-94, 551-553; İbnülemin, Son Sadrıazamlar, s. 809-894; Mehmet Zeki Pakalın, Safvet Paşa, İstanbul 1943; a.mlf., Son Sadrâzamlar ve Başvekiller, İstanbul 1955, VI, 809-894; Pelin İskender, Mehmet Esad Safvet Paşa (doktora tezi, 1999), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Merhum Sâdullah Paşa'nın Safvet ve Cevdet Paşalar ve Safvet Paşazâde Refet Beyle Mektuplaşması", TTK Belleten, XV/58 (1951), s. 263-299; L. Seton, "Old Waterside Houses on the Bosphorus: Safvet Pasa Yalisi at Kanlica", Anatolian Studies, VII, London 1957, s. 163-170; Zeki Ökmen, "Maarifi Umumiyye Nizamnamesi ve Safvet Paşa", Hayat Tarih Mecmuası, VII/5, İstanbul 1971, s. 30-38; Seniha Sami Moralı, "Kaybettiğimiz Değerli Bir Eser: Saffet Paşa Yalısı", a.e., XII/8 (1976), s. 24-27; Atilla Çetin, "İstanbul'un İmarı Hakkında Safvet Paşa'nın Bir Arizası", Türk Dünyası Tarih Dergisi, sy. 91, İstanbul 1994, s. 23-25; a.mlf., "Deniz Ticaret Filosunun Önemi ve Teşkili Hakkında Safvet Paşa'nın Arizası", a.e., sy. 92 (1994), s. 24-25; a.mlf., "Medreselerin Islahına Dair Safvet Paşa'nın Düşünceleri ve Bir Arizası", a.e., sy. 95 (1994), s. 16-18; a.mlf., "Bosna-Hersek Hakkında Safvet Paşa'nın İki Arizası", a.e., sy. 96 (1994), s. 22-25; a.mlf., "Rumeli Vilayetlerinin Durumu Hakkında Safvet Paşa'nın II.

Abdülhamid’e Sunduğu 1880 Tarihli İki Önemli Arizası”, TED, sy. 15 (1997), s. 563-572.

Azmi Özcan

# SAFÎ

(الصفي)

Hz. Peygamber’in ganimetten seçerek aldığı özel pay anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “seçilmiş” mânasına gelen safî kelimesi, fıkıhta ganimet bölüştürülmeden önce Resûl-i Ekrem’in seçim hakkına dayalı olarak aldığı payı belirtmek için kullanılır. Hadis ve siyer kaynaklarında Hz. Peygamber’in ganimette safî payının (sehmü’s-safî) bulunduğu bildirilmekte (Wensinck, el-Muʿcem, “ṣfv” md.), bir rivayette bu pay sâfî (halis, katışıksız) sıfatıyla (sehmün safî) anılmaktadır (Ebû Dâvûd, “İmâret”, 21). Daha yaygın olan safî kelimesi Resûlullah’ın bu payını seçerek aldığını, sâfî ise bunun ganimetler bölüştürülmeden önce alınan özel bir hisse olduğunu ifade etmektedir. Menkul eşya cinsinden olan ve savaş yoluyla ele geçirilen ganimetten alınan safîden ayırmak üzere barış yoluyla elde edilen ve “fey” diye anılan topraklardan Hz. Peygamber’in ayırıp gelirinden faydalandıklarına safâyâ (safînin çoğulu; bk. Ebû Dâvûd, “İmâret”, 19) veya savâfî (sâfiyenin çoğulu; bk. Müsned, I, 208) adı verilmiştir (bk. SAVÂFÎ).

Fakihlerin büyük çoğunluğuna göre ganimette Resûl-i Ekrem’e has safî payı vardı. Onun konumu gereği ve yüklendiği ağır görev sebebiyle bazı imtiyazlarının bulunması tabii olmakla birlikte bu uygulamada asıl dikkat çeken nokta, onun devlet gelirleri üzerinde keyfî tasarrufta bulunabilen bir peygamber veya mutlak bir yönetici gibi davranmayıp kendisini hukuk kurallarıyla sınırladığını gösteren örnek davranış ortaya koymuş olmasıdır. Nitekim İslâm’ın zuhurunda kabile reislerinin taksim öncesinde savaş ganimetlerinden seçerek pay alması benimsenmiş bir kuraldı ve bu pay safî / safiyye olarak anılıyordu. Ayrıca Hz. Peygamber’in bu hakkını, genellikle sahâbîlerin ondan başkasına uygun görmediği ve başkasına verildiğinde ihtilâfa sebep olabilecek değerli ganimetlerde kullandığı, böylece toplum tarafından kabul edilen geleneği adalet ve hakkaniyet esasları çerçevesinde sürdürdüğü görülmektedir. Hadis ve tarih kaynaklarında Resûl-i Ekrem’in

sadece savaşa katıldığı zaman safî payı aldığı ve İslâm'a giren bazı kabilelerden safî payını ödemeleri hususunda söz alındığı belirtilmekte, değişik gazvelerdeki uygulamalardan örnekler nakledilmektedir (Buhârî, "Cihâd", 74; Ebû Dâvûd, "İmâret", 21; Tirmizî, "Siyer", 12; Taberî, II, 481; İbn Hacer, el-İṣâbe, IV, 302-303).

Bir görüşe göre safî Hz. Peygamber'in ganimetteki humus payından ayrı iken diğer bir görüşe göre humusun içindedir. İkinci görüşün delili Resûlullah'ın, "Bu malda benim humus dışında hakkım yoktur" meâlindeki hadisidir (el-Muvaṭṭaʾ, "Cihâd", 22). Bir grup âlim bu hadise dayanarak Resûl-i Ekrem'in safî adında ayrı bir payının bulunmadığını belirtmiştir. Cumhura göre safî payı meşhur ve sahih hadislerle sabit olup bu hadis muhtemelen safî payının meşrû kılınmasından önce söylenmiş veya herkes tarafından bilinmesi sebebiyle safî payının ayrıca zikredilmesine gerek görülmemiştir.

Sünnî kaynaklarında safînin Hz. Peygamber'in peygamberlik sıfatıyla aldığı bir ganimet türü olduğu ve onun vefatıyla birlikte ortadan kalktığı hususunda icmâ bulunduğu belirtilmiş, Hulefâ-yi Râşidîn döneminde böyle bir uygulamanın bulunmaması buna delil gösterilmiştir. Ancak Zeydî

ve Caʿferî mezhepleriyle Sünnîler içinde bu konuda farklı görüş belirten tek fakih Ebû Sevr'e göre bu tasarruf peygamberlik sıfatıyla değil devlet başkanlığı (imâmet) sıfatıyla yapılmış olup Resûl-i Ekrem'den sonra gelen halifelerin de safî payı bulunmaktadır (İbn Abdülber enNemerî, XX, 44; Şevkânî, IV, 542; M. Hasan en-Necefî, XXI, 195).

## BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ṣfv" md.; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, III, 40; Müsned, I, 208; Nesâî, "Ḳasmü'l-feyʾ", 1; Şâfiî, el-Üm, Beyrut, ts. (Dârü'l-maʻrife), IV, 140; VII, 340; a.mlf., Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (nşr. Ebû Üsâme İzzet el-Attâr), Kahire 1371/1952 → Beyrut 1400/1980, II, 37-38; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Kitâbü'l-Emvâl (nşr. M. Halîl Herrâs), Kahire 1408/1988, s. 14, 17-

19; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 272; II, 75; Taberî, Târîẖ (Ebü’l-Fazl), II, 481; Tahâvî, Şerḥu Meʿâni’l-âs̱âr, III, 236, 238, 301, 302; Cessâs, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân (Kamhâvî), IV, 245; V, 318; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü’l-kübrâ (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1414/1994, VI, 303-304; VII, 58; İbn Abdülber enNemerî, et-Temhîd (nşr. Mustafa b. Ahmed el-Alevî - M. Abdülkebîr el-Bekrî), Mağrib 1387/1967, XX, 42-45; Serahsî, el-Mebsûṭ, X, 9; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1972, II, 405, 406; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî, Beyrut 1405, VI, 316; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî (Hatîb), VII, 480; a.mlf., el-İṣâbe (Bicâvî), IV, 302-303; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü’l-ḳārî, Kahire 1348 → Beyrut, ts. (Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî), IV, 85; XIII, 164; Hattâb, Mevâhibü’l-celîl, Beyrut 1398, III, 397; Şevkânî, es-Seylü’l-cerrâr (nşr. Mahmûd İbrâhim Zâyed), Beyrut 1405/1985, IV, 542-543; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), IV, 151; M. Hasan en-Necefî, Cevâhirü’l-kelâm (nşr. Abbas el-Kūçânî), Beyrut, ts. (Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî), XXI, 195; Azîmâbâdî, ʿAvnü’l-maʿbûd, VII, 309; VIII, 128, 134, 156; Ann K. S. Lambton, “Ṣafī”, EI² (İng.), VIII, 798-800.

Mehmet Boynukalın

# SAFÎ, Fahreddin

(فخر الدين صفى)

Fahrüddîn Alî Safî b. Hüseyn Vâiz-i Kâşifî (ö. 939/1532-33)

Nakşibendî sûfîlerine dair Reşeḥât adlı eseriyle tanınan müellif.

21 Cemâziyelevvel 867'de (11 Şubat 1463) Sebzevâr'da doğdu. Safî lakabıdır. Babası Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin yanı sıra Abdurrahman-ı Câmî ve Abdülgafûr-i Lârî'den eğitim aldığı kaydedilir. Küçük yaşından itibaren tasavvufa ilgi duydu. 889 (1484) yılında Nakşibendî şeyhi Ubeydullah Ahrâr'ın sohbet halkasına katılmak için Herat'tan Semerkant'a gitti ve dört ay onun yanında kaldı. Dört yıl sonra Ubeydullah Ahrâr'ı tekrar ziyaret eden Safî bu defa sekiz ay yanında bulunduktan sonra Herat'a döndü. 904'te (1499) Nakşibendî şeyhi Sa'deddîn-i Kâşgarî'nin oğlu Muhammed Ekber'in (Hâce Kelân) kızı ile evlendi. Böylece Abdurrahman-ı Câmî ile bacanak oldu.

Ubeydullah Ahrâr'ın sohbetlerinde dinlediklerini derleyip bazı ilâveler yaparak 909 (1503) yılında Reşeḥât adlı eserini kaleme aldı. Ertesi yıl babası vefat edince Herat'ta onun yerine vâizliğe başladı. Uzun yıllar vaazla ve kitap telifiyle meşgul oldu. Onun, Herat'ın Sünnî Özbek Şeybânîler ile Şiî Safevîler arasında birçok defa el değiştirdiği, siyasî baskılara hedef olmak istemeyen birçok âlimin Sünnîlik ve Şiîlik konusunda konuşmaktan kaçındığı bu dönemde bölgede Sünnîlik'le özdeş görülen Hâcegân ve Nakşibendî şeyhlerinin menkıbelerini vaaz kürsüsünden halka anlatmaya devam ettiği nakledilir. Safî, hayatının son yıllarında Herat'a Safevîler'in hâkim olduğu bir devirde Abdurrahman-ı Câmî'nin oğlu Ziyâeddin Yûsuf ile birlikte hapse atıldı. Bir süre sonra taraftarları onu ve arkadaşını hapisten kaçırıp Garcistan'a gönderdiler. Ziyâeddin Yûsuf, Herat'ın Evbe kasabasına yerleşirken Safî, Garcistan idarecisi Şah Muhammed Sultan'a sığındı. Burada gördüğü iltifat üzerine Leṭâʾifü'ṭ-ṭavâʾif adlı eserini ona ithaf etti. Safevîler, Garcistan'ı da ele geçirince tekrar Herat'a dönmeye karar veren Safî yolda hastalandı ve Herat yakınlarında vefat etti. Kabri, Mezâr-ı Fahr

Ali ya da halk arasında Kanber Ali diye bilinir. Muhtemelen sonradan dikilen mezar taşında yanlışlıkla Ramazan 933'te (Haziran 1527) vefat ettiği kaydedilmiştir. Ali Şîr Nevâî, Safî'nin Ubeydullah Ahrâr'dan icâzet aldığını belirtir. Safî'nin daha ziyade vâizlikle meşgul olduğu ve geniş bir mürid halkası oluşturmadığı anlaşılmaktadır. Vefatından sonra kız kardeşinin oğlu ve müridi Molla Mîr (Kıvâmüddin b. Muhammed Nâsır) onun halifesi sıfatıyla irşada başlamış, Herat'ın Safevîler'in eline geçmesiyle Buhara'ya göç ederek 994 (1586) yılında orada vefat etmiştir.

Eserleri. 1. Reşeḥât*. Yûsuf el-Hemedânî ile Ubeydullah Ahrâr arasındaki dönemde yaşamış olan Hâcegân ve Nakşibendî şeyhlerinin sözlerini ve menkıbelerini ihtiva eden Farsça eser Ali Asgar Muîniyân'ın tahkikiyle yayımlanmış (I-II, Tahran 1356 hş./1977); Arapça, Türkçe ve İngilizce'ye tercüme edilmiştir. 2. Leṭâʾifü'ṭ-ṭavâʾif. 939'da (1532) telif edilen eser on dört bölümden oluşmaktadır. Müellifin vâizlik hayatının birikimi olan hikâyeler, hikmetli sözler ve fıkraların yanı sıra Ehl-i beyt'ten on iki imamın menkıbelerini de içerir. Birkaç defa özetlenerek neşredilmiş, tam ve tahkikli neşri Ahmed Gülçîn Meânî tarafından yapılmıştır (Tahran 1336 hş./1957). 3. Maḥmûd u Ayâz. 2560 beyitlik mesnevi tarzındaki eser 902 (1496) yılında kaleme alınmış olup bir nüshası British Museum'da kayıtlıdır (Or., nr. 1213). Bunların dışında Safî'ye nisbet edilen başka eserler de vardır. Ancak babasının bazı çalışmaları ona izâfe edildiği için bunlara ihtiyatla yaklaşmak gerekir.

## BİBLİYOGRAFYA

Fahreddin Safî, Reşeḥât-ı ʿAynü'l-ḥayât (nşr. Ali Asgar Muîniyân), Tahran 1977, I, 254, 282-283; II, 409, 489, 599, 655; Ali Şîr Nevâî, Mecâlisü'n-nefâʾis (nşr. Suyima Ganiyeva), Taşkent 1961, s. 153; Hândmîr, Ḥabîbü's-siyer (nşr. M. Debîr-i Siyâkī), Tahran 1362 hş., IV, 346; Sâm Mirza, Tuḥfe-i Sâmî (nşr. Vahîd Destgirdî), Tahran 1314 hş., s. 68; Muhammed b. Hüseyin Kazvînî, Silsilenâme-i H̱âcegân-ı Naḳşibend, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1381, vr. 12b; Hasan-ı Nisârî, Müẕekkir-i Aḥbâb (nşr. Muhammed Fazlullah), Delhi 1969, s. 181-187; M. Hâşim Kişmî, Nesemâtü'l-ḳuds min

ḥadâʾiḳı'l-üns (nşr. Münîr-i Cihân Melik, doktora tezi, 1375 hş./1996), Tahran Üniversitesi, s. 205-210, 211-217; M. Tâhir Hârizmî, Silsile-i Nakşibendiyye, Özbekistan Fenler Akademisi Bîrûnî Şarkiyat Enstitüsü Ktp., nr. 69, vr. 220a-b; Maʿsûm Ali Şah, Ṭarâʾiḳ, III, 114-116; Mehmed Şükrü, Silsilenâme-i Sûfiyye, Hacı Selim Ağa Ktp., Aziz Mahmud Hüdâyî, nr. 1098, s. 75; Fikrî Selcûkī, Risâle-i Mezârât-ı Herât, Kâbil 1344 hş., s. 13-15; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 743; Nefîsî, Târîḫ-i Naẓm u Nes̱r, I, 383-384; Hüseyin Berzger, "Ṣafî-yi Sebzevârî", Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî, Tahran 1378 hş./1999, III, 619-621; Necdet Tosun, Bahâeddîn Nakşbend: Hayatı, Görüşleri, Tarîkatı, İstanbul 2002, s. 184-186; Tahsin Yazıcı, "Safî", İA, X, 61-62; W. L. Hanaway, "Ṣafī", EI² (İng.), VIII, 800-801.

Necdet Tosun

# SÂFÎ, Üsküdarlı

(1862-1901)

Osmanlı şairi.

Babasının defterdar olarak görev yaptığı Yanya'da doğdu. Adı Mustafa olup babası Tosyalı Reşidefendizâde şair Mehmed Emin Nüzhet Bey'dir. Ailesi İstanbul'a gelerek Üsküdar İhsaniye mahallesine yerleşti. Sâfî henüz beş yaşındayken babasını kaybetti. Memâlik-i Osmâniyye'nin Târih ve Coğrafya Lugatı'nın müellifi olan ağabeyi Ali Cevâd Bey tarafından yetiştirildi. İlk tahsilini Üsküdar Fındıklı Mektebi'nde tamamladı. Paşakapısı Rüşdiyesi'ni bitirdikten sonra Selimiye Camii'nde Berkofçalı Abdurrahman Efendi'den dinî ilimleri öğrendi. Köysancaklı şair Abdülkadir Efendi'den Farsça, Arapça ve edebiyat dersleri aldı. Şiirle uğraşmaya başlayınca "Sâfî" mahlasını aldı. 1880'de Üsküdar

Bidâyet Mahkemesi kâtipliğinin ardından Askerî Tekaüt Sandığı tahrirat memuru oldu. Bir müddet Zeyrek Rüşdiyesi'nde Farsça öğretmenliği yaptı. Fırka-i Askeriyye mühimme kâtipliği göreviyle Trablusgarp'a gönderildi. Orada üç dört yıl kadar çalıştıktan sonra fırka kumandanı Ârif Paşa ile anlaşamadığı için hastalığını ileri sürerek görevinden istifa etti. İstanbul'da münzevi bir hayat yaşarken Hersekli Ârif Hikmet Bey aracılığıyla bir süre Damad Mahmud Celâleddin Paşa'nın meclislerine devam etti ve maaşlı nedimi oldu. Bu arada paşanın oğlu Prens Sabahaddin'in özel hocalığını yaptı. Mahmud Celâleddin Paşa'nın Avrupa'ya kaçması üzerine onunla münasebetinden dolayı 1899 Şubatında Halep'e sürüldü. Halep mektupçu muavinliği görevinde iken yakalanmış olduğu hastalıktan kurtulamayarak 19 Haziran 1901'de vefat etti ve hükümet konağı civarındaki Cübeyle Kabristanı'na defnedildi. Kaynaklar onun içkiye düşkünlüğünden bahseder. Manastırlı Rifat Bey, "Çıkıp cem‘ söyledi târîh-i fevtin / Safâ-yı cennete azmetti Sâfî" (1319) beytiyle vefatına tarih düşürmüştür.

Sâfî, genç sayılabilecek bir yaşta ölmesine rağmen yaşadığı dönemde eserleriyle dikkatleri üzerine çekmiş, Nâmık Kemal, Muallim Nâci,

Süleyman Nazif ve Rıza Tevfik (Bölükbaşı) gibi edebiyatçıların övgüsüne mazhar olmuştur. Süleyman Nazif, Sâfî'nin kendi vadisinde taklit edilemez olduğunu söylerken Rıza Tevfik onu mistik bir ruha sahip, her şeyde Allah'ın sırlarını gören hurûfîmeşrep bir şair diye nitelemiştir (bk. bibl.). Edebiyyât-ı Umûmiyye Mecmuası'nda "Mir'ât-ı Sâfî'den" başlığıyla verilen "baktım ağladım" redifli şiirinin başında yer alan, "... Üsküdarlı Sâfî Bey merhum memleketimizin en büyük şair ve nâzımlarındandır. Merhum, devr-i sâbıkın en sitem-dîde ve rencîdelerinden olduğundan maateessüf iştihar etmemiştir. Âsâr-ı manzûmesi kemâl-i i'tinâ ile mütâlaa olunursa zamanında Nef'î ayarında bir şair olduğu tezahür eder" ifadesi şairliği hakkında dikkat çekici bir değerlendirmedir.

Eserleri. 1. Dîvânçe-i Sâfî. Ta'lik hatla yazılmış yirmi dört varaktan oluşan eserin tek nüshası Yapı ve Kredi Bankası Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi'ndedir (nr. 046076). Eserde iki na't, "regāibiyye" başlığını taşıyan üç şiirle kırk iki gazel, on üç kıta ve on müfred yer almaktadır. 2. Cidâl-i Sa'dî bâ-Müddeî (İstanbul 1303). 164 beyitlik bu mesnevi, "Hikemiyyât-ı Sa'dî'den Bâlâdaki Unvan ile Gülistân'da Münderic Bir Muhâverenin Nazmen Tercümesidir" alt başlığını taşımaktadır. Eserin başında Nâmık Kemal'in manzum, Muallim Nâci'nin mensur takrizleri vardır. 3. Nev-Bâve-i Kavâid-i Fârisî (İstanbul 1307). 4. İslâm-ı Hazreti Ömer yâhud Bir Hârika (İstanbul 1308). Hz. Ömer'in müslüman oluşunun anlatıldığı bu mesnevide "İfâde" başlığı altında mensur olarak padişaha övgü, eserin yazılış sebebiyle muhtevası tanıtılmaktadır. Şair eserini rüyada almış olduğu mânevî bir işaret üzerine yazdığını söylemektedir. 353 beyitlik bu mesnevi "feilâtün mefâilün feilün" vezniyle yazılmış, aradaki gazel ve murabbalarda ise farklı kalıplar kullanılmıştır. Tâhirülmevlevî mesneviyi Nazm ve Eşkâl-i Nazm'da rivâyât türüne örnek göstermiştir. 5. Şi'r-i Sâfî (İstanbul 1317). Ölümünden iki yıl önce basılan yirmi üç sayfalık eserde "Bazı Gazellerim" başlığıyla şairin divançesinden seçtiği yirmi dokuz şiir vardır.

## BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Sâfî, Sefînetü’s-Sâfî, Süleymaniye Ktp., Mikrofilm Arşivi, nr. 2096, X, 1120-1121; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 1583-1587; Necib Âsım, Kitab, İstanbul 1311/1893, s. 179; Tarih ve Coğrafya Lugatı, IV, 1130-1132; Tâhirülmevlevî, Nazm ve Eşkâl-i Nazm, İstanbul 1329, s. 71-72; Osmanlı Müellifleri, II, 292; Abdullah Uçman, “Sâfî”, Büyük Türk Klâsikleri, İstanbul 1990, IX, 208; Edebiyyât-ı Umûmiyye Mecmuası, III/68 (37), İstanbul 1336/1918, s. 694; Süleyman Nazif, “Edebiyatımızda Gazel”, Peyâm-ı Sabah, 12 Haziran 1338; Rıza Tevfik, “Hurûfî Mezhebine Sâlik Bir Şâir: Sâfî”, Yeni Sabah, 23 Haziran 1944; Alim Yıldız, “Üsküdarlı Sâfî’nin İslâm-ı Hazreti Ömer yâhud Bir Harika Mesnevisi”, DÜİFD, XIII (2001), s. 219-249; a.mlf., “Üsküdarlı Sâfî’nin “Şi’r-i Sâfî” İsimli Eseri Üzerine”, Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, VI/2, Sivas 2002, s. 269-287; “Sâfî Mustafa Bey (Üsküdarlı Sâfî)”, TDEA, VII, 413.

Alim Yıldız

# SÂFÎ MUSTAFA EFENDİ

(ö. 1025/1616)

Osmanlı tarihçisi.

Hayatı hakkındaki bilgiler daha ziyade kendi eserindeki kayıtlara dayanır. Atâî de onun kısa bir biyografisini verir. Buna göre Makedonya'nın Kesriye kasabası civarında Hurpişte'de doğdu. Ailesi askerî zümreye mensup olup bu bölgede zeâmet sahibiydi. Daha sonra bu zeâmet hissesi kendisine intikal etti. Bu arada medrese tahsili görerek Kâtibzâde Zeynî Efendi'den mülâzım oldu. Bir süre müderrislikte bulunduğu belirtilirse de hangi medreselerde görev yaptığına dair bilgi yoktur. Kendi ifadesine göre zeâmet tasarruf ederken müteferrikalıkla Kanije'nin fethiyle sonuçlanacak sefere katıldı (1009/1600). Kale alındığında camiye çevrilen binada ilk cuma namazını kıldırıp hutbe okudu. Ardından bir müddet Bursa'da bulundu. Önce Gemlik'te, daha sonra İstanbul'da Cerrahpaşa Camii'nde imamlık yaptı (1010/1601). İmamlık görevi sırasında sesinin güzelliğiyle şöhrete ulaştı. I. Ahmed kendisine sunulan, Âsafî'nin Timurlu Şâhruh'a takdim ettiği manzum Celâl ü Cemâl adlı eserinin Türkçe'ye tercümesini isteyince Hâfız Ahmed Paşa bu iş için Sâfî'yi tavsiye etti. Sâfî bir yıl kadar çalışıp tercümeyi tamamladı (12 Receb 1017 / 22 Ekim 1608). Eserin hâtimesinde sarayda bir görev alma isteğinde bulundu. I. Ahmed tercümeyi çok beğenince 1017 Ramazanı başlarında (Aralık 1608 ortaları) padişah imamlığına getirildi. Bu görevi dolayısıyla sürekli padişahın yanında bulundu. İlmî bir rütbesi olmadığı için önde gelen ulemâ arasına giremediğini padişaha hissettirince ilmî bir rütbe verileceği sözünü aldı. Bununla ilgili rivayete göre Sultan Ahmed Camii'nin temel atma merasimi sırasında (8 Şevval 1018 / 4 Ocak 1610) ulemâ içinde yer almayıp bir köşede yalnız başına duruşu padişahın dikkatini çekmiş, durumu soran padişaha ilmî bir pâyesi olmadığından ulemâ arasına giremediği söylenmiş, padişah da ona yüksek bir rütbe vaadinde bulunmuştur. Nitekim az sonra kendisine önce Edirne kadılığı pâyesi tekaütlüğü verildi, ardından 1024 Recebinde (Ağustos 1615) Anadolu kazaskerliği pâyesini aldı; ayrıca imamlık tahsisatına zam yapıldı. Sâfî 1025 Zilhiccesinde (Aralık 1616)

vefat etti. Atâî onu iyi huylu, her ilme âşina biri olarak niteler, inşâsının orta halli ve şiirlerinin sade olduğunu yazar. Bir başka kaynak onu çok iyi bir münşî diye tanıtır. Tasavvufa meylettiği ve Nakşibendî tarikatına girdiği bilinmektedir.

Eserleri. Sâfî'nin en meşhur çalışması Zübdetü't-tevârîh'tir. I. Ahmed'in emri üzerine kaleme alınan eser onun dönemini ihtiva eder. İki cilt olarak düzenlenen kitabın giriş kısmında Zübdetü't-tevârîh adını verdiği eserini imamlığı sırasında padişahın emriyle telife başladığını, gördüğü iltifattan dolayı I. Ahmed'in menkıbelerini ve devrinin olaylarını kaleme alarak padişaha karşı duyduğu şükran hislerini ifade ettiğini yazar. Eserin I. cildi Receb 1018 (Ekim 1609), Şâban 1019 (Kasım 1610) ve Şevval 1020 (Aralık 1611) tarihlerinde müsvedde halinde kaleme alınmış, II. cilde 1024 (1615) yılı başlarında başlanmıştır. Bunların dışında bir III. cildi daha yazma isteğini belirtmişse de bu kısmı kaleme alıp

almadığı bilinmemektedir. Kitabın ilk cildi I. Ahmed'in cülûsu, kılıç kuşanması, ilk cuma namazına çıkışıyla başlar ve padişahın mânevî ve fizikî hususiyetlerini içine alır. Burada onun şeriata, adalete riayeti, dindarlığı, mâbed inşası, Kâbe'nin tamiri, hazırcevaplılığı, şiire meyli, tevazuu, ok atma ve ata binmede hüneri menkıbevî tarzda anlatılır. Cildin son kısımlarında padişahın ecdadının gazâları özetlenir. Burada Osman Bey'den itibaren I. Ahmed'in tahta cülûsuna kadar olaylar hulâsa edilmiştir. II. cilt, 1012-1023 (1603-1614) yıllarını kapsayan kronolojik sırayla düzenlenmiş bir vekāyi'nâme özelliği gösterir. Avusturya ve İran savaşları, Celâlî takibi, eşkıyalık olayları, İstanbul ve saray hadiseleri, padişahın Bursa ve Edirne seyahatleri, İran'la barış imzalanması gibi konuları içine alır. İlk cilt daha çok şifahî bilgilerden oluşur. Başlıca râvileri arasında Vezir Mustafa Paşa, Dâvud Paşa, Halil Paşa, Anadolu Kazaskeri Karaçelebizâde Mahmud Efendi, Kadı Vildanzâde Ahmed, Cerrahzâde Mehmed, Dârüssaâde Ağası Mustafa Ağa ve diğer saray görevlileri sayılabilir. II. cilt müellifin şahidi olduğu hadiseleri ihtiva eder. Ağır sayılabilecek bir üslûpla kaleme alınan eseri Kâtib Çelebi'den itibaren daha sonraki tarihçiler kaynak olarak kullanmıştır. Kitabın başlıca nüshaları Beyazıt Devlet (Veliyyüddin Efendi, nr. 2428, 2429) ve Topkapı Sarayı Müzesi (Revan Köşkü, nr. 1304) kütüphanelerinde mevcut olup İ. Hakkı Çuhadar tarafından yayımlanmıştır (I-II, Ankara 2003). Sâfî'nin diğer eserleri içinde Vesîletü'l-vüsûl ilâ

mahabbeti'r-Resûl adlı bir siyer kitabı (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1994/2), Câmî risâlelerinden birinin şerhi (Nuruosmaniye Ktp., nr. 49948) ve 3500 sahâbenin biyografisini toplayan İbn Abdülberr'in el-İstîʿâb adlı eserinin kısmî tercümesi zikredilebilir. Bu son eseri I. Ahmed'in emriyle tercümeye başlayıp "ḥâ" harfine kadar getirmiştir (Nuruosmaniye Ktp., nr. 723). Celâl ü Cemâl tercümesi Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndedir (Revan Köşkü, nr. 1304, vr. 160b-228b).

## BİBLİYOGRAFYA

Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 589; Kâtib Çelebi, Fezleke, I, 382; Osmanlı Müellifleri, I, 347-348; Blochet, Catalogue, I, 373; Babinger (Üçok), s. 161-162; Bekir Kütükoğlu, "Sâfî'nin Zübdetü't-tevârîhi", Vekayi'nüvis: Makaleler, İstanbul 1994, s. 17-23; Orhan Şaik Gökyay, "Zübdetü't-tevârih", TT, sy. 9 (1984), s. 66-71.

Bekir Kütükoğlu

# SAFÎR

(الصفير)

Arap alfabesine ait bazı harflerin telaffuzunda ıslığa benzer bir sesin duyulmasını belirten terim

(bk. HARF).

# SAFİYE SULTAN

(ö. 1028/1619)

III. Murad'ın hanımı ve III. Mehmed'in annesi.

1550 yılında dünyaya geldiği tahmin edilmektedir. Hangi millete mensup olduğu hususu tartışmalı olmakla birlikte dönemin Venedik kaynaklarında Arnavut asıllı olup Dukakin'de Rezi köyünde doğduğu belirtilir. 1573-1578 yılları arasında İstanbul'da bulunan Stephan Gerlach ise onu Bosna asıllı diye tanıtır ve daha şehzadelik yıllarında Manisa'da bulunan Murad'a Ferhad Paşa tarafından hediye edildiğini yazar (Türkiye Günlüğü, II, 637). Babasının Korfu valisi, asıl adının Cecilia Baffo olduğu, Venedik'le Korfu arasında seyahat ederken Adriyatik denizinde Osmanlı korsanları tarafından kaçırılıp Manisa sancak beyi Şehzade Murad'a takdim edildiği şeklindeki yaygın bilgi ise doğru olmayıp Nurbânû Sultan ile karıştırılmasından kaynaklanmıştır.

Venedik kaynaklarına göre 1563'te on üç yaşında iken Şehzade Murad'a takdim edildi ve 7 Zilkade 973'te (26 Mayıs 1566) Manisa'da Şehzade Mehmed'i dünyaya getirdi. 1574'te III. Murad tahta geçince annesi Nurbânû Vâlide Sultan ile Safiye Sultan arasında çekişme başladı. Bu çekişmeye Nurbânû tarafında katılan kızları İsmihan ve Gevherhan ile Kanûnî Sultan Süleyman'ın kızı Mihrimah sultanlar Safiye Sultan'ı padişahın gözünden düşürmek için çaba gösterdiler. Zira şehzadeliği sırasında Murad'ın Safiye Sultan'ın dışında bir kadını olmamıştı. Ancak Nurbânû ve kızlarının padişaha güzel câriyeler sunması her ne kadar padişahın ilgisini Safiye Sultan'dan uzaklaştırmak amacıyla izah edilirse de bu aynı zamanda hânedanın devamını sağlamak üzere şehzade sayısını arttırmakla da alâkalı olmalıdır.

Âlî Mustafa Efendi, Safiye Sultan'ın III. Murad'ın nikâhlı karısı olduğunu ifade eder; fakat özellikle yabancı kaynaklar göz önünde tutulduğunda bunun doğru olmaması gerekir. Safiye Sultan, söz konusu rakiplerinin ölümünden sonra 1585'ten itibaren haremin hâkimi olabildi; bununla da

yetinmeyip devlet işlerine müdahale etmeye başladı. Saraydaki en büyük destekçileri bir Macar mühtedisi olan Bâbüssaâde Ağası Gazanfer Ağa ile Bostancıbaşı Ferhad Ağa idi. Safiye Sultan'ın bu sınırsız gücü sadrazamları ve diğer devlet adamlarını rahatsız ediyordu.

1003 (1595) yılında III. Murad'ın vefatı ve oğlu III. Mehmed'in tahta geçmesiyle birlikte vâlide sultan olarak devlet içindeki konumu daha da güçlendi. Kocasına ve onun ölümünden sonra çevresindeki diğer tehlikelere karşı oğlunu korumaya çalıştı. Nitekim III. Mehmed'in büyük oğlu Mahmud'un annesinin girişimiyle tahta geçme planları yaptığı gerekçesiyle hem onun hem annesinin öldürülmesini sağlamıştı. III. Mehmed önemli konularda kendisine danışırdı. Nurbânû Vâlide Sultan günlük 2000 akçe alırken oğlu onun maaşını günlük 3000 akçeye çıkardı ve bu maaş oğlunun ölümünden sonra gönderildiği Eski Saray'da da kendisine ödendi. Devlet adamlarından rüşvet ve hediyeler alarak memuriyetlere tayinlerinde başrolü oynadı. Halk ve memurlar devlet işlerindeki bu etkin rolünü bildiği için işlerini gördürebilmek amacıyla ona başvurur, hatta bazan arabasının önünü kesip bu gibi konularda isteklerde bulunurdu. Sadrazamdan şeyhülislâma kadar bütün azil ve tayinlerde, devlet işlerinin yürütülmesinde birinci derecede etkili oldu. 1004 (1596) yılında Eğri seferine çıkan III. Mehmed, 1 milyar akçelik bir hazineyi annesinin kullanımına verdi. Bu sırada İstanbul'daki azil ve tayinlerle devlet işleri onun doğrudan müdahalesine daha açık bir duruma geldi. Ancak söz konusu müdahaleler onun sevilmeyen bir insan olmasına ve merkezde pek çok düşman kazanmasına sebep oldu. Eğri Kalesi'nin fetih haberinin İstanbul'a ulaşması üzerine fakirlere, yetim ve dullara sadaka dağıttı.

Safiye Sultan sadece devletin iç işlerine değil dış işlerine de müdahale etmekteydi. Bu anlamda yabancı hükümdarlarla doğrudan mektuplaştığı ve diplomatik ilişkiye girdiği bilinmektedir. İngiltere Kraliçesi I. Elizabeth ona 1593'te mücevherlerle işlenmiş bir portresini, o da kraliçeye gümüş işlemeli elbise ve kemerle altın işlemeli iki mendil gönderdi. Bu hediyeleşmeler daha sonra onun vâlide sultanlığı döneminde de sürdü; kraliçenin sunduğu bir arabaya elbise, kuşak, gümüş işlemeli iki havlu, üç mendil, yakut ve inci ile bezenmiş bir taçla mukabele etti. İngiltere elçisi Edward Barton da vâlide sultana verdiği hediyeler sayesinde İstanbul'daki tayinlerde etkin rol oynadı. Nitekim bu ilişkiler ve hediyeler etkisini gösterecek ve Safiye

Sultan âdeta kraliçenin saraydaki en büyük destekçisi olacaktı.

Dış politikada kayınvâlidesi Nurbânû gibi Venedik yanlısı bir tutum izledi. Şüphesiz bu siyasette Venedik elçilerinin kendisine sunduğu zengin hediyelerin payı vardır. Safiye Sultan'ın Venedik'e desteği, kendisine verilen rüşvet ve hediyeler dönemin İstanbul elçilerinin raporlarına kadar yansımıştır. Onun sözünü tutan güvenilir bir kadın olduğunu ifade eden Venedik elçisi Matteo Zane, elçilerin kendisine hediye vermesini beklemeden kendisinin almak istediği şeyi onlardan talep ettiğini belirtir. Venedik, Safiye Sultan sayesinde ikili ilişkilerde ortaya çıkan pek çok tehlikeyi büyümeden atlattı. Vâlide sultan, elçiliklerle olan irtibatını yakın hizmetkârı (kirakadın) yahudi Esparanzo Malchi vasıtasıyla sağlamaktaydı. İşleyen rüşvet çarkının da merkezinde olan Esparanzo, bu sayede büyük bir servete sahip oldu; İstanbul Gümrüğü'nü iltizamla aldı ve karşılığında verdiği kalp akçe yüzünden 17 Ramazan 1008'de (1 Nisan 1600) hassa sipahilerinin çıkardığı bir isyanda oğluyla birlikte feci şekilde öldürüldü. Âsilerin bu işte büyük payı olduğunu düşündükleri Safiye Sultan ise bu bâdireden zorlukla yakasını kurtardı. Zira padişah annesini uyaracağını söyleyerek isyancıları ancak yatıştırabildi.

Safiye Sultan, Şeyhülislâm Sun'ullah Efendi ile Yemişçi Hasan Paşa arasındaki çekişme neticesinde huzursuzlukları giderek artan kesimlerin 1011'de (1603) çıkardığı karışıklıklar sırasında da zor durumda kaldı. Âsiler onun sürgüne yollanmasını istedilerse de yakın adamları Kapıağası Gazanfer Ağa ile Dârüssaâde Ağası Osman Ağa'yı öldürtüp onlara teslim etmek zorunda kalan III. Mehmed bu şekilde askeri yatıştırdı. Daha sonra Safiye Sultan, Vezîriâzam Yemişçi Hasan Paşa ile anlaşmazlığa düştü ve onun idamını sağladı. Bu sırada torunu Şehzade Mahmud'un annesinin padişaha karşı komplosunu ortaya çıkardığı gerekçesiyle oğlu nezdinde tekrar itibar kazandı (1011/1603). III. Mehmed'in 1603'te ölümü üzerine Eski Saray'a gönderilen Safiye Sultan Ocak 1619'da ölünceye kadar burada yaşadı. Vefatında III. Murad Türbesi'ne defnedildi. III. Mehmed dışında küçük yaşta ölen bir oğlu ile Ayşe ve Fatma isimlerinde iki kızı tesbit edilmektedir. Dönemin yabancı müşahitleri onu zeki, akıllı, zarif, hazırcevap, gayet mağrur, basiretli, uyanık ve sabırlı bir insan olarak tasvir eder.

Safiye Sultan, 3 Ramazan 1006 (9 Nisan 1598) tarihinde Eminönü'ndeki Yenicami'nin inşasını bir törenle başlattı; ancak oğlu ölüp kendisi Eski Saray'a nakledilince epeyce ilerlemiş olan külliyenin inşası yarım kaldı. 1665'te Turhan Sultan zamanında tamamlanan bu caminin dışında Üsküdar'da Karamanlı köyünde bir cami ve çeşme yaptırdı; kocasının türbesinde Kur'an okunması için bir vakıf kurdu. Fatih'te Âşıkpaşa mahallesinde bulunan İmam Gazzâlî neslinden bir zatın mezarı üzerinde türbe inşa ettirdi. Dâvud Paşa sahasında bir kasır yaptırdı. Zaman zaman III. Mehmed'le birlikte burada oturuyor ve ziyafetler tertip ediyordu. Ayrıca 1598'de kendi adıyla anılan bir medrese ve 1019 (1610) yılında Kahire'de kölesi Osman Ağa nezâretinde Melike Safiye Camii adıyla da anılan camiyi inşa ettirdi (bk. SAFİYE SULTAN CAMİİ). Bunların dışında savaş dönemlerinde ordunun giderlerine harcanmak üzere kendi malından bağışlarda bulunur, borcundan dolayı zor durumda kalanların borçlarını öder ve seyahatlerinde geçtiği yerlerdeki fakirlere sadaka dağıtırdı.

## BİBLİYOGRAFYA

Selânikî, Târih (İpşirli), II, tür.yer.; The Report of Lello Third English Ambassador to the Sublime Porte: Bâbıâli Nezdinde Üçüncü İngiliz Elçisi Lello'nun Muhtırası (nşr. ve trc. Orhan Burian), Ankara 1952, s. 39-62; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/2, s. 139, 349, 352, 353, 358, 555; S. A. Skilliter, "Three Letters from the Ottoman 'Sultana' Sāfiye to Queen Elizabeth I.", Documents from Islamic Chanceries (ed. S. M. Stern - R. Walzer), Oxford 1965, III, 119-157; M. Çağatay Uluçay, Padişahların Kadınları ve Kızları, Ankara 1980, s. 43-44, 59; L. P. Peirce, Harem-i Hümayun: Osmanlı İmparatorluğu'nda Hükümranlık ve Kadınlar (trc. Ayşe Berktay), İstanbul 1996, tür.yer.; C. H. Fleischer, Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokratı (trc. Ayla Ortaç), İstanbul 1996, s. 184-185, 307; S. Gerlach, Türkiye Günlüğü 1577-1578 (ed. Kemal Beydilli - trc. T. Noyan), İstanbul 2007, II, 637; M. P. Pedani, "Safiye's Household and Venetian Diplomacy", Turcica, XXXII, Paris 2000, s. 9-32; Çiğdem Balım, "Ṣafiyye Wālide Sulṭān", EI² (İng.), VIII, 817-818; Feridun Emecen, "Mehmed III", DİA, XXVIII, 407-412.

Ali Akyıldız

# SAFİYE SULTAN CAMİİ

Kahire’de XVII. yüzyılın başında yapılan Osmanlı tarzındaki cami.

Melike Safiye Camii adıyla da anılır. Kahire’de Dâvudiye caddesinde yer alan cami, harim giriş kapısı üzerindeki üç satırlık Arapça kitâbesine göre Osmanlı Padişahı III. Mehmed’in annesi Safiye Sultan tarafından 1019 (1610) yılında inşa ettirilmiştir. Safiye Sultan’ın kölesi Osman Ağa eserin yapımına nezaret etmiştir. XVII. yüzyılda Mısır’a çeşitli seferler yapan Evliya Çelebi camiyi, “Yirmişer basamak merdivenle çıkılır, altmış sütun üzerine yapılmıştır, avlusunun etrafı altmış adet kârgir

kubbedir, avlusu mermer döşelidir, mihrabı, minber ve minaresi Anadolu üslûbundadır, cemaati gayet çoktur” şeklinde tasvir etmektedir. 1930’da Kral I. Fuâd zamanında büyük onarım gören yapı Osmanlı tarzında bir çevre duvarıyla kuşatılmış bahçe içinde planlanmıştır. Ancak bu dış avlu duvarları ve avlu kapılarından ikisi günümüze kadar gelmemiştir. Bugün mevcut olan kuzeydoğu yönündeki kapı Kazzâzîn Kapısı adıyla tanınmakta olup mukarnas dolgulu üç dilimli kemerli bir niş içinde basık kemerli bir açıklıktan ibarettir.

Safiye Sultan Camii, 50 × 30 m. ölçülerinde, zeminden 4 m. yükseklikteki bir platform üzerinde düzgün kesme taştan inşa edilmiştir. Yapı altta sivri kemerli alınlıklar altında dikdörtgen açıklıklı, üstte sivri kemerli açıklıklı iki sıra pencereli cephelere sahiptir. Avlunun cepheleri ortasında üç dilimli kemerli düzenlenen taçkapıların altta basık kemerli açıklıkları vardır. Bu taçkapıların önlerinde yer alan ve avluya ulaşımı sağlayan yarım daire formlu merdivenlerden kuzeydoğu cephesindeki bugün mevcut değildir. Yapının dışarıdan dikkat çeken taraflarından biri de harim kısmının kornişleri düz bırakılmışken avlu duvarlarının Memlük üslûbunda dendanlarla nihayetlendirilmesidir.

26,70 × 26,30 m. ölçülerindeki kare planlı revaklı avlunun altı sarnıç olarak değerlendirilmiştir. Bu bakımdan Kahire’deki Mehmed Ali Paşa Camii ile Tunus’taki Kasba Camii’ne benzemektedir. Revaklar, on iki beyaz mermer

sütunun taşıdığı sivri kemerlere oturan ve pandantiflerle geçilen küçük kubbelerle örtülmüştür. Yalnızca avlunun orta aksında yer alan üç avlu kapısı ile camiye geçişi sağlayan kapının önlerinde revak birimleri çapraz tonozla kapatılmıştır. Son cemaat yerinde ortada mukarnas dolgulu üç dilimli kemerli niş içinde basık kemerli açıklığa sahip harim kapısının iki yanında ortalarında sivri kemerli birer mihrâbiye ile sivri kemer alınlıklı, dikdörtgen şekilli ikişer pencere bulunmaktadır. İki uçta da yine üç dilimli kemerli düzeniyle harime açılan tâli kapılar mevcuttur. Avluyu çevreleyen revaklar bir seki halinde taş döşemeli avlu zemininden 25 cm. kadar yükseltilmiştir.

Harim 20 × 18 m. ölçülerinde yaklaşık kare planlıdır. Ortadaki merkezî kubbeyi, 5,20 m. yüksekliğindeki altı granit mermer sütuna dayanan altı büyük sivri kemer taşımaktadır. Köşe boşlukları dört küçük kubbeyle örtülürken 3,95 m. dışarıya taşan küçük bir eyvan şeklindeki mihrap çıkıntısının üzerini küçük bir kubbe kapatmaktadır. Harimin kuzeybatı duvarının içinde kapı ve pencere açıklıklarının hemen üzerinde Anadolu’daki camilerde olduğu gibi boydan boya yerleştirilen müezzin mahfilinin üstünü beşik tonoz ve küçük kubbeler örtmektedir. Zeminden 17,60 m. yükseklikteki merkezî kubbe ve diğer kubbelerin içi sade, süslemesiz bırakılmıştır. Beden duvarlarındaki pencerelerle kubbe kasnaklarındaki pencereler oldukça ferah bir iç mekân elde etmeye imkân tanımıştır. Anadolu dışında altı istinatlı cami planı başarılı bir şekilde bu yapıda uygulanmıştır.

Mihrap 2,35 m. genişliğinde, 1,15 m. derinliğinde, 3,75 m. yüksekliğinde olup tamamen mermerdendir ve iki sütunçeye dayanan sivri kemerli bir nişten ibarettir. Kırmızı, siyah, beyaz renkte niş içinde kemercikler, kavsarada ise zikzak motifleri işlenirken kemer köşeliklerine birer büyük gülbezekle etrafında beyaz zemin üzerine mavi renkli İznik yapımı çini kaplamalar yerleştirilmiştir. Mermer minber önde basık, yanda sivri kemerli açıklıkları, geometrik kompozisyonlu ajurlu korkuluk ve yan aynalarındaki geometrik ajur ve bitkisel süslemeleriyle dikkati çekmektedir. Minberle birlikte mihrap Kahire’de başşehir etkisinin boyutlarını ortaya koyan önemli örnekler olarak kabul edilmektedir. Güneybatı cephesinin ortasında yer alan minare kare kaidesi üzerinde üçgenlerle geçilen ve silmelerle süslenen silindirik gövdeli, mukarnaslara oturan taş korkuluklu ve tek

şerefelidir. Üstte silindirik petek ve kurşun kaplı külâhla sonlanan minare Anadolu minare formunu Kahire’de yaşatan bir örnek durumundadır.

## BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, X, 218-219; Ali Paşa Mübârek, el-Ḫıṭaṭü’t-Tevfîḳıyye, Kahire 1983-86, III, 242-244; V, 94-97; Sicill-i Osmânî, I, 48; Suut Kemal Yetkin, İslâm Sanatı Tarihi, Ankara 1954, s. 283; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, London 1971, s. 312-313; Kemâleddin Sâmih, el-ʿİmâretü’l-İslâmiyye fî Mıṣr, Kahire 1983, s. 56; Suâd Mâhir Muhammed, Mesâcidü Mıṣr ve evliyâʾüha’ṣ-ṣâliḥûn, Kahire 1404/1983, V, 163-164; Rebî‘ Hâmid el-Halîfe, Fünûnü’l-Ḳāhire fi’l-ʿahdi’l-ʿOs̱mânî, Kahire 1984, s. 35-36, 99-100; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 1986, s. 323; Hasan Abdülvehhâb, Târîḫu’l-mesâcidi’l-es̱eriyye fi’l-Ḳāhire, Kahire 1993, s. 308-309; C. Williams, Islamic Monuments in Cairo, Caire 1993, s. 147; Abdullah Atia Abdülhafız, Osmanlı Döneminde İstanbul ile Kahire Arasında Mimarî Etkileşimler (doktora tezi, 1994), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 51-58; D. Behrens-Abouseif, Islamic Architecture in Cairo, an Introduction, Cairo 1996, s. 162-163; Ahmet Ali Bayhan, Mısır’da Osmanlı Devri Mimarisi (doktora tezi, 1997), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 45-47; M. Ebü’l-Amâyim, Âs̱ârü’l-Ḳāhireti’l-İslâmiyye fi’l-ʿaṣri’l-ʿOs̱mânî (nşr. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 2003, I, 133-137.

Ahmet Ali Bayhan

# SAFİYYE

(صفيّة)

Safiyye bint Huyey b. Ahtab (ö. 50/670 [?])

Hz. Peygamber'in hanımı.

Medine'de muhtemelen 610'da doğdu. Babası Benî Nadîr'in reisi Huyey b. Ahtab, annesi aynı kabileden Berre bint Semev'el'dir. Önce Benî Nadîr'in ileri gelenlerinden Sellâm b. Mişkem ile, ondan boşanınca bir kumandan olan Kinâne b. Rebî' Ebü'l-Hukayk ile evlendi. Çocuğu olmamakla birlikte geleneğe uyarak Ümmü Yahyâ künyesini aldı (İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî, IV, 814). Müslümanlara her kötülüğü yapmış olan babası Huyey, Benî Nadîr kabilesi Medine'den

sürgün edilip Hayber'e yerleştikten sonra da Mekkeli müşriklerle Benî Kurayza yahudilerini müslümanlar aleyhinde kışkırtmaya devam etti. İhanetleri yüzünden Benî Kurayza yahudileri cezalandırılırken o da öldürüldü. Hayber fethinde kocası öldürülen Safiyye esir alındı ve esirlerin taksiminde sahâbeden Dihye b. Halîfe'ye verildi. Benî Kurayza ve Benî Nadîr'in hanımefendisi olduğu için Resûlullah'tan başkasına verilmesinin uygun olmayacağı söylenince Dihye memnun edilerek Resûl-i Ekrem'in hissesine ayrıldı. Hz. Peygamber, Safiyye'ye müslüman olması halinde kendisiyle evleneceğini, müslüman olmadığı takdirde serbest bırakıp ailesine göndereceğini söyledi. Safiyye'nin İslâmiyet'i kabul etmesi üzerine onu âzat etti, hürriyetine kavuşmasının da mehri olduğunu söyledi. Medine'ye dönerken bir konak yerinde onunla evlendi. Ertesi sabah sahâbîlerin yanında bulunan erzakla düğün yemeği verildi (Buhârî, "Ṣalât", 12; "Meġāzî", 38; "Nikâḥ", 68; "Cihâd", 74). Daha sonra Resûl-i Ekrem, Hayber gelirlerinden diğer hanımlarına verdiği pay kadar ona da pay ayırdı. Evlendikleri gün Hz. Peygamber, Safiyye'nin yüzünde farkettiği morluğun sebebini sordu; Safiyye de rüyasında Medine tarafından gelen ayın kucağına düştüğünü görünce rüyasını yeni evlendikleri kocasına (veya babası) anlattığını, onun da, "Sen Hicaz Hükümdarı Muhammed'e varmak

istiyorsun?” diyerek kendisine bir tokat attığını söyledi.

Safiyye akıllı, faziletli, ibadete düşkün, yumuşak huylu, cesur ve cömert bir hanımdı. Sağlığında evini sadaka olarak vermiştir. Safiyye, isyancılar Halife Osman’ın evini kuşattığında ona yiyecek götürdü. Buna engel olunması üzerine evinden Hz. Osman’ın evine bir tahta uzatarak ona su ve yemek göndermeye devam etti (İbn Sa‘d, VIII, 128). Resûl-i Ekrem’in hanımlarının kıskançlık yüzünden aralarındaki rekabetten etkilenmiş ve Hz. Âişe’nin bulunduğu grupta yer almıştır (Buhârî, “Hibe”, 8). Nitekim Tahrîm sûresinin ilk âyetlerinin inmesine sebep olan, Resûlullah’ın bal şerbeti içmesiyle ilgili olayda Âişe’nin söylemesini istediği sözleri Resûl-i Ekrem’e söylemiştir (Buhârî, “Hiyel”, 12). Safiyye’nin yahudi bir aileden gelmesi Peygamber’in hanımları arasında konu olmuş (İbn Mâce, “Nikâḥ”, 50), Âişe ile Hafsa’nın bunu ima ederek kendilerinin Resûlullah ile aynı soydan geldiklerini söylemelerine üzülmüş, Hz. Peygamber de, “Benden nasıl daha hayırlı olabilirsiniz ki eşim Muhammed, babam Hârûn, amcam Mûsâ’dır deseydin ya!” sözleriyle onu teselli etmiştir (Tirmizî, “Menâḳıb”, 63). Hac yolculuğunda Safiyye’nin devesi hastalanınca Resûl-i Ekrem hanımı Zeyneb bint Cahş’a yanında bulunan fazla develerden birini ona vermesini söylemiş, onun, “Yahudiye mi vereceğim?” demesi üzerine Hz. Peygamber üç aya yakın bir süre Zeyneb’in yanına gitmemiştir (Müsned, VI, 337-338). Resûl-i Ekrem’in son hastalığı sırasında Safiyye, “Keşke senin yerinde ben olsaydım” diye üzüntüsünü dile getirdiğinde diğer hanımlarının birbirine işaret ettiğini gören Resûlullah’ın onları uyardığı ve Safiyye’nin sözünde samimi olduğunu belirttiği rivayet edilmiştir. Hz. Ömer devrinde Safiyye’nin câriyesi, hanımının yahudiler gibi cumartesi gününe önem verdiğini ve yahudilerle irtibatını sürdürdüğünü ileri sürerek halifeye şikâyet etmişse de daha sonra bunun asılsız olduğunu söylemiş, Safiyye de onu âzat etmiştir. Safiyye, 50 yılının Ramazan ayında (Ekim 670) veya 52’de (Eylül 672) Medine’de vefat etti, cenaze namazını Muâviye b. Ebû Süfyân (veya Saîd b. Âs) kıldırdı ve Bakī‘ Mezarlığı’na defnedildi. Malının üçte birini gayri müslim yeğenine vasiyet eden Safiyye hayızlı kadından vedâ tavafının düşeceği (Buhârî, “Ḥayz”, 27; “Ḥac”, 34, 129), sûizanna sebep olmaktan kaçınmak gerektiği (Buhârî, “İ‘tikâf”, 8, 11, 12) gibi hadislerin vürûduna vesile olmuş ve kendisinden on hadis rivayet edilmiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

Miftâḥu künûzi's-sünne, s. 267; Müsned, VI, 336-338; İbn Hişâm, es-Sîre2, III, 344-345, 350-351, 354, 361; IV, 296, 298; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VIII, 120-129; Belâzürî, Ensâb, I, 442-444; İbn Abdülber, el-İstî'âb, IV, 346-349; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, VII, 169-171; Zehebî, A'lâmü'n-nübelâ', II, 231-238; İbn Hacer, el-İṣâbe, IV, 346-348; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, XII, 429; a.mlf., Fetḥu'l-bârî, Beyrut 1414, IV, 814; V. Vacca - [Ruth Rode], "Ṣafiyya", EI² (İng.), VIII, 817; Muhammed Hamîdullah, "Hayber", DİA, XVII, 22.

Aynur Uraler

# SAFİYYE bint ABDÜLMUTTALİB

(صفيّة بنت عبد المطّلب)

Ümmü’z-Zübeyr Safiyye bint Abdilmuttalib b. Hâşim el-Kureşiyye el-Hâşimiyye (ö. 20/641)

Hz. Peygamber’in halası.

Milâdî 567 yılı civarında Mekke’de doğdu. Annesi Hz. Âmine’nin amcasının kızı Hâle bint Vüheyb’dir. Resûl-i Ekrem’in altı halasından biri olan Safiyye, Câhiliye devrinde Ebû Süfyân’ın kardeşi Hâris b. Harb ile, onun ölümü üzerine Hz. Hatice’nin kardeşi Avvâm b. Huveylid ile evlendi. İlk evliliğinden Safî adında bir oğlu (İbn Sa‘d, VIII, 41) veya Safyâ adında bir kızı (Belâzürî, I, 90), ikinci evliliğinden Zübeyr ile Sâib ve Abdülkâ‘be adlı oğulları oldu. Kocası Avvâm ölünce çocuklarının terbiyesiyle bizzat ilgilendi. Onların cesur birer insan olarak yetişmesi için sıkı bir disiplin uyguladığı gerekçesiyle zaman zaman yakınlarınca tenkit edildi. Ancak aşere-i mübeşşereden olan Zübeyr b. Avvâm ile muhtelif gazvelere katılan Sâib b. Avvâm’ın çok iyi yetişmesini sağladı.

Safiyye ilk müslümanlardan biri kabul edilen oğlu Zübeyr ile birlikte müslüman oldu. “Yakın akrabalarını uyar” meâlindeki âyet nâzil olunca (eş-Şuarâ 26/214) Hz. Peygamber onları toplayarak İslâm’a davet etti; bu arada halasına da, “Ey Resûlullah’ın halası Safiyye! Seni de Allah’ın azabından koruyamam” diyerek onu müslüman olmaya çağırdı (Buhârî, “Menâḳıb”, 13; Müslim, “Îmân”, 350). Toplantıda Ebû Leheb’in Resûlullah’a hakaret etmesi üzerine Safiyye’nin ona karşı çıkıp yeğenini savunması (Belâzürî, I, 119) onun ilk müslümanlardan olduğunu göstermektedir. Resûlullah’ın halalarından yalnız Safiyye’nin İslâmiyet’i benimsediği nakledilmekle birlikte (Hâkim, IV, 55) diğer halaları Âtike ile Ervâ’nın da müslüman olduğu belirtilmektedir. İslâm’ın yayılması konusunda Hz. Peygamber’e destek olan Safiyye, Medine’ye oğlu Zübeyr ile birlikte hicret etti.

Safiyye çeşitli savaşlara katıldı, gazâya çıkan ilk müslüman hanım diye

anıldı, savaşlarda yaralıların tedavisinde ve geri hizmetlerde önemli görevler üstlendi. Uhud Gazvesi sırasında eline bir mızrak alarak savaşın yapıldığı yere giden Safiyye bazı müslümanların geri çekilmekte olduğunu görünce, “Resûlullah’ı bırakıp nereye gidiyorsunuz?” diye elindeki mızrakla onlara vurmaya başladı. Onun şehidlerin bulunduğu yere geldiğini gören Resûl-i Ekrem, kardeşi Hamza’nın düşman tarafından parçalanmış vücudunu görmemesi için oğlu Zübeyr’e annesini durdurmasını söyledi. Ancak Safiyye’nin kardeşine yapılanlardan haberi olduğunu, Allah rızâsı için buna sabredeceğini bildirmesi üzerine Resûlullah Hamza’nın yanına yaklaşması için ona izin verdi. Uhud (veya Hendek) Gazvesi devam ederken Medine’de sığındıkları eve girmeye çalışan bir yahudiyi öldürmesi, böylece bir kâfiri öldüren ilk müslüman kadın olması da önemlidir (İbn Sa‘d, VIII, 41; Hâkim, IV, 56).

Hz. Peygamber’in, halasına latife yaptığı da nakledilmiştir. Buna göre Safiyye,

Resûl-i Ekrem’den cennete girmesi için kendisine dua etmesini istemiş, Hz. Peygamber’in cennete yaşlıların giremeyeceğini söylemesi üzerine üzüldüğünü görünce, “Biz o kadınları yeni bir yaratışla yaratmış ve onları bâkire yapmışızdır” meâlindeki âyetleri (el-Vâkıa 56/35-36) okuyarak onu sevindirmiştir (İbn Beşküvâl, II, 854). Kendisinden pek az hadis rivayet edilmiş olan Safiyye, başta Resûl-i Ekrem olmak üzere yeğenlerinin ve diğer yakınlarının yanında başını örtmemek suretiyle (Taberânî, XXIV, 319) müslüman hanımların kimlerin yanında örtünmeyeceğini fiilen göstermiştir. Hz. Peygamber’in halası olarak büyük itibar gören Safiyye, torunu Abdullah b. Zübeyr’e biat edilmesi söz konusu olduğunda Abdullah, “Onun ninesi Safiyye’dir” diye övülmüştür (Buhârî, “Tefsîr”, 9/9).

Safiyye Medine’de vefat etti, cenaze namazı Hz. Ömer tarafından kıldırıldıktan sonra Bakī‘ Mezarlığı’na defnedildi. Şiirlerinin mükemmel, mersiyelerinin duygulu olduğu kaydedilen Safiyye’nin Hz. Peygamber’e methiyeleri yanında kardeşi Hamza’nın şehâdeti ve Resûlullah’ın vefatı dolayısıyla söylediği mersiyeleri de vardır. Leylâ Muhammed el-Hayâlî onun kaynaklardan derlediği şiirlerini “Dîvânü Ṣafiyye” adlı bir makalede yayımlamıştır (bk. bibl.).

# BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 165, 231; II, 350, 399, 449; VI, 136, 187; Dârimî, “Riḳāḳ”, 23; Buhârî, “Tefsîr”, 26/2; Tirmizî, “Tefsîr”, 26/1; Nesâî, “Vaṣiyyet”, 6, “Ḫayl”, 17; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 327-330; III, 15; VIII, 41-42, 483; Belâzürî, Ensâb, I, 90, 119; Taberânî, el-Muʿcemü’l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut, ts. (Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî), XXIV, 319-322; Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), IV, 55-57; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, IV, 345; İbn Beşküvâl, Ġavâmiżü’l-esmâʾi’l-mübheme (nşr. İzzeddin Ali es-Seyyid - M. Kemâleddin İzzeddin), Beyrut 1407/1987, II, 854; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (Bennâ), VII, 172-174; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, I, 45; II, 269-271; İbn Hacer, el-İṣâbe, IV, 348-349; Şevkânî, Derrü’s-seḥâbe (nşr. Hüseyin b. Abdullah el-Ömerî), Dımaşk 1404/1984, s. 537-538; Ahmed Halîl Cum‘a, Nisâʾ min ʿaṣri’n-nübüvve, Beyrut 1412/1992, II, 249-258; Leylâ M. el-Hayâlî, “Dîvânü Ṣafiyye, cemʿ ve taḥḳīḳ”, el-Mevrid, XXVII/1, Bağdad 1419/1999, s. 80-94.

Aynur Uraler

# SAFİYYULLAH

(صفيّ الله)

İslâm geleneğinde seçkin dost anlamında Hz. Âdem için kullanılan bir tabir

(bk. ÂDEM).

# SAFİYYÜDDÎN-i ERDEBÎLÎ

(صفىّ أردبيلى)

Ebü'l-Feth Safiyyüddîn İshâk b. Emîniddîn Cebrâîl b. Sâlih b. Kutbiddîn Ebî Bekr Erdebîlî (ö. 735/1334)

Safeviyye tarikatının kurucusu ve Safevî Devleti'ni kuran ailenin atası.

650 (1252) yılında Erdebil'de doğdu. Soyunun Arap, Türk, Fars ya da Kürt olduğu yolunda değişik görüşler ileri sürülmüştür. Hayatına dair en geniş bilgi, vefatından yirmi dört yıl sonra oğlu Sadreddîn-i Erdebîlî'nin İbn Bezzâz'a hazırlattığı Ṣafvetü'ṣ-ṣafâ˒ (Mevâhibü's-seniyye fî menâḳıbi'ṣ-Ṣafeviyye) adlı eserde bulunmaktadır. Safevî Hükümdarı Şah I. Tahmasb'ın emriyle yeniden düzenlendiği belirtilen bu eserin Mirza Abbaslı tarafından incelenen bir nüshasında Safiyyüddin'in soyunun yedinci imam Mûsâ el-Kâzım vasıtasıyla Hz. Ali'ye ulaştığını gösteren şecere kaydedilmiş, bizzat Şeyh Safiyyüddin'in kendi neslinde seyyidlik bulunduğunu, fakat Alevî mi (Hz. Hüseyin soyundan) yoksa şerîf mi (Hz. Hasan soyundan) olduklarını araştıramadığını söylediği ifade edilmiştir (TTK Belleten, XL/158 [1976], s. 290-291). Mirza Abbaslı, müellif nüshası olduğunu belirttiği bu yazmadaki (nerede bulunduğu belirtilmemiştir) Safiyyüddin'in soyu ile ilgili kısmın sonradan eklendiğini ileri sürmüştür. Şeyh Safiyyüddin'in seyyidlikle ilgili ifadesi Ṣafvetü'ṣ-ṣafâ˒nın hemen bütün nüshalarında yer almakla birlikte soy şeceresi hepsinde kayıtlı değildir. Eserin en eski yazmalarından biri olan Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki 18 Cemâziyelevvel 896 (29 Mart 1491) tarihli nüshasında (Ayasofya, nr. 3099) şecere sonradan kapağa kaydedilmiştir. Aynı kütüphanede 5 Zilhicce 914 (27 Mart 1509) tarihli nüsha ile (Ayasofya, nr. 2123, vr. 15a) 15 Şâban 947 (15 Aralık 1540) tarihli nüshada (Hekimoğlu, nr. 775, vr. 13a) ve İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı'ndaki 1 Zilkade 1037 (3 Temmuz 1628) tarihli nüshada (Muallim Cevdet, nr. 1, vr. 24a) şecere bazı farklılıklarla birlikte eserin ilgili bölümünde yer almıştır. Eserin bazı nüshalarında şecerenin olmaması, olanların da birbirini tutmaması sebebiyle Safiyyüddin'in seyyidliği, dolayısıyla Arap ırkına mensubiyeti şüpheyle karşılanmışsa da şeyhin kendi

nesebinde seyyidlik olduğuna dair ifadesinin bütün nüshalarda yer alması bu şüpheyi ortadan kaldırmaktadır. Hândmîr, Mîr Yahyâ Kazvînî, Gaffârî ve İskender Bey Münşî gibi tarihçiler Ṣafvetü'ṣ-ṣafâ'ya dayanarak

Safiyyüddin'in seyyid olduğunu belirtmiş, Mîr Yahyâ Kazvînî ile Gaffârî ayrıca İmam Mûsâ el-Kâzım'a kadar çıkan soy şeceresini kaydetmiştir. Ancak Şeyhülislâm Kemalpaşazâde bu hususta yayımladığı bir fetvada Safevîler'in sonradan seyyidlik iddiasına kalkıştıklarını ileri sürmüştür. Osmanlı tarihçisi Müneccimbaşı Ahmed Dede, Mîr Yahyâ ve Gaffârî'yi kaynak göstererek şecereyi kaydetmiş, ancak başına "Safevî meliklerinin yanlış zan ve iddialarına göre" şeklinde kayıt koymuştur. Halvetî-Gülşenî şeyhlerinden Cemâleddin Hulvî ise Safiyyüddin'in kendi soyunda seyyidlik bulunduğuna dair sözünü kaydettikten sonra, "Seyyid olduğunu kabul edenler onun soyunu İmam Mûsâ el-Kâzım'a bağlar" deyip şecereyi vermiş, ardından İbn Îsâ Risâlesi'n-den alıntı yaparak Şeyh Safiyyüddin'in önceleri yeşil imâme ve kisve giydiğini, daha sonra seyyidliğinde şüpheye düşüp beyaz kisve giymeye başladığını yazmıştır. Muahhar kaynaklardan Tibyân'da ve Sefîne'de ise hiçbir tartışmaya yer verilmeksizin Safiyyüddin, ataları ve çocukları seyyid olarak kaydedilmiştir.

Safiyyüddin'in Türk olduğunu ileri sürenler, bunu Ṣafvetü'ṣ-ṣafâ'da kendisinden "Türk pîri, Türk oğlu" şeklinde söz edilmesine dayandırır. Zeki Velidi Togan, Arap asıllı olduklarını iddia etmekle birlikte Safevîler'in atalarının Âzerî Farsçası konuştuklarını ve İlhanlılar döneminde Türkleştiklerini (İA, II, 112), Ahmed-i Kesrevî başta olmak üzere çağdaş bazı İranlı araştırmacılar, Safiyyüddin'in Âzerî lehçesinde Farsça şiirlerinin bulunduğunu ve atalarının bu dili kullandığını belirterek soyunun aslen Fars olduğunu ileri sürmüşlerdir. Kürt asıllı olduğunu söyleyenler ise Ṣafvetü'ṣ-ṣafâ'da "es-Sincânî el-Kürdî" nisbesiyle kaydedilen büyük dedesi Zerrinkülâh Fîrûzşah'ın Azerbaycan'a Diyarbekir'in güneyinde Kürtler'in bulunduğu Sincan (Sincar) bölgesinden göç etmiş olmasını dikkate almışlardır.

Franz Babinger, Safiyyüddin'in babasını Hoca Kemâleddin Arabşah diye kaydetmişse de (a.g.e., X, 64) bu doğru değildir. Babası Emînüddin Cebrâil, dedesi, Ṣafvetü'ṣ-ṣafâ'nın Ayasofya nüshalarında (nr. 2123, 3099, vr. 6b, 14b) Sâlih Kutbüddin Ebû Bekir, Hekimoğlu nüshasında (nr. 775, vr. 13a)

Sâlih b. Kutbüddin şeklinde kayıtlıdır. Bu sonuncusuna göre Sâlih dedesi, Kutbüddin büyük dedesi olmaktadır. Tarih kaynaklarının çoğunda bu şekilde kayıtlıdır. Safiyyüddin altı yaşında iken babasını kaybetti. Kaynaklarda öğrenimi ve hocalarıyla ilgili bilgi bulunmamakla birlikte Türkçe, Arapça, Farsça, Moğolca ve Gîlân dilini bildiğinin belirtilmesi iyi bir öğrenim gördüğünü göstermektedir. Genç yaşında tasavvuf eğitimi almak için arayış içine girdi. Erdebil'de uzun süre kendi meşrebine uygun bir şeyh bulamayınca Şîraz'da yaşadığını duyduğu Necîbüddin b. Büzgaş'ın yanına gitmeye karar verdi, ancak Şîraz'a gittiğinde şeyhin vefat ettiğini öğrendi. Burada Necîbüddin'in yerine geçen oğlu Şeyh Zahîrüddin Abdurrahman, Şeyh Sa'dî-i Şîrâzî, Mevlânâ Radıyyüddin el-Mâlikî, Rükneddin el-Mâlikî, Şeyh Rükneddin Beyzâvî ve Emîr Abdullah Farsî gibi âlim ve mutasavvıflarla görüştü. Mevlânâ Radıyyüddin el-Mâlikî'nin tefsir derslerine katılarak icâzet aldı. Emîr Abdullah Farsî'nin tavsiyesi üzerine Geylân bölgesinde faaliyet gösteren Şeyh İbrâhim Zâhid-i Geylânî'nin yanına gitti. Bu sırada yirmi beş yaşında olduğu, şeyhin de altmış yaşında bulunduğu belirtildiğine göre şeyhe intisabı 1276 veya 1277 yılında gerçekleşmiş olmalıdır. 1301'de vefat eden şeyhin yanında yirmi beş yıl kaldığının belirtilmesi de bu tarihleri teyit etmektedir. Ancak Geylân'a, Şâban 678'de (Aralık 1279) öldüğü belirtilen Necîbüddin b. Büzgaş'ın vefatından sonra gittiği dikkate alınırsa şeyhe mürid oluşunun 1279 yılından sonra gerçekleştiğini kabul etmek gerekir.

Zâhidiyye tarikatının kurucusu sayılan İbrâhim Zâhid-i Geylânî'nin yanında seyrü sülûkünü tamamlayıp icâzet alan Safiyyüddin şeyhinin kızı Bîbî Fâtıma ile evlendi. İbrâhim Zâhid, Şîraz'da faaliyet gösterdiği sırada onu irşad göreviyle Merâga'ya gönderdi. Daha sonra Erdebil'de yaptırılan büyük dergâha halife olarak tayin etti. 700 (1301) yılında Güştâsfî'de hastalanan İbrâhim Zâhid'in vasiyeti üzerine Safiyyüddin onu Lâhîcân'ın bir nahiyesi olan Siyâvrud'a getirdi; şeyh burada iki hafta sonra vefat etti. İbrâhim Zâhid'in büyük oğlu Cemâleddin Ali ile Safiyyüddîn-i Erdebîlî arasında husumet doğduğu, kendisini babasının mânevî vârisi gören Cemâleddin Ali'nin Safiyyüddîn-i Erdebîlî'ye birkaç defa suikast düzenlediği, fakat başarılı olamadığı ileri sürülmektedir (Aubin, XXI-XXIII [1991], s. 49-50).

Erdebil'deki tekkede faaliyetlerini sürdüren Şeyh Safiyyüddin'in henüz

İbrâhim Zâhid-i Geylânî hayatta iken ünü geniş bir çevreye yayılmış, İlhanlı yöneticilerinin büyük güvenini kazanmıştı. Mektûbât-ı Reşîdüddîn'de belirtildiğine göre Erdebil'deki dergâh 697'de (1298) şehrin mânevî hayatında önemli bir yer tutmakta, Safiyyüddin'in faaliyetleri İlhanlı Hükümdarı Gāzân Han ile veziri tarafından desteklenmekteydi. Vezir Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Erdebil valisi olan oğlu Mîr Ahmed'e yolladığı mektupta şeyhe hürmet

göstermesini ve sağlığı ile yakından ilgilenmesini istemişti. Dönemin tarihçilerinden Hamdullah el-Müstevfî'nin kaydettiğine göre Erdebil halkının çoğu şeyhe mürid olmuştu (Nüzhetü'l-ḳulûb, s. 81). İlhanlı hükümdarlarından Ebû Said Bahadır Han ile Melikü'l-ümerâ Emîr Çoban b. Melik de şeyhin müridleri arasına katılmıştı. Bir gün Emîr Çoban'ın Şeyh Safiyyüddin'e, "Bizim askerlerimiz mi çok yoksa senin müridlerin mi?" diye sorduğu, şeyhin de ona, "Sizin askerleriniz de bizim müridimizdir" şeklinde cevap verdiği kaydedilmektedir. Hamdullah el-Müstevfî, Şeyh Safiyyüddin sayesinde halktan pek çok kimsenin İlhanlı yöneticilerinin baskı ve zulmünden kurtulduğunu belirtmektedir (Târîḫ-i Güzîde, s. 675).

Faaliyetlerini Erdebil dışında da sürdüren Şeyh Safiyyüddin müridleriyle birlikte Deştikıpçak ve Kırım gibi bölgelere gidip halkı irşada çalıştı. Azerbaycan, Gîlân, Taberistan (Mâzenderan), Horasan, Buhara, Türkmenistan, Türkistan, Karahıtay, Çin Türkistanı, Hindistan, Serendib (Seylan), İran, Irak, Suriye, Lübnan, Hicaz, Anadolu ve Rumeli bölgelerinde bulunan birçok şehirden binlerce mürid edindi. Anadolu'da özellikle Niksar, Amasya ve Diyarbekir gibi şehirlerle Dulkadır, Karaman, Varsak, Menteşe beyliklerinden, İran'da Fars bölgesi ve Kirman'dan, Irak'ta Basra'dan, Suriye'de Şam ve Halep'ten, Horasan'da Belh'ten şeyhin ziyaretine gelen müridlerin olduğu ve bütün bu coğrafyada Erdebil'deki merkez tekkeye bağlı tekkelerin kurulduğu kaydedilmektedir. Taşköprizâde, Amasya yakınlarında kurduğu tekkesinde faaliyet gösteren Şeyh Abdurrahman Erzincânî'nin Safiyyüddin'in halifelerinden olduğunu belirtmektedir (eş-Şeḳāʾiḳ, s. 57). Şeyh Safiyyüddin'i ziyaret edenler arasında Rükniyye tarikatının kurucusu Alâüddevle-i Simnânî de vardır.

Ömrünün son yıllarında hacca giden Safiyyüddin 12 Muharrem 735 (12 Eylül 1334) tarihinde Erdebil'de vefat etti ve dergâhının avlusuna

defnedildi. Vasiyeti gereği yerine oğlu ve halifesi Sadreddin Mûsâ geçti. Sadreddin Mûsâ tarafından yaptırılan türbesi Safevî sanatının en görkemli eserlerinden biridir. Lemezât-ı Hulviyye'de (vr. 129b) ölümüyle ilgili olarak kaydedilen 760 (1359) tarihi doğru değildir. Safiyyüddin'in çağdaşı olan tarihçi Hamdullah el-Müstevfî, Târîẖ-i Güzîde adlı eserinde (s. 675) şeyhin hayatta olduğunu belirtirken 740'ta (1340) tamamladığı eseri Nüzhetü'l-ḳulûb'da (s. 81) şeyhi rahmetle anması onun bu tarihte hayatta olmadığını göstermektedir. Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin ilk hanımı Bîbî Fâtıma'dan Muhyiddin, Sadreddin Mûsâ ve Ebû Saîd adlı üç oğlu, ikinci hanımından Alâeddin, Şerefeddin isimli iki oğlu ve bir kızı olmuş, kızını şeyhi İbrâhim Zâhid-i Geylânî'nin küçük oğlu Şeyh Şemseddin ile evlendirmiştir. Şeyh Safiyyüddin'in, babasından sonra posta oturmasına karşı çıkan İbrâhim Zâhid'in büyük oğlu Cemâleddin Ali'nin bir kısım vakıf arazilerini kontrolünde tutan oğlu Bedreddin ile bu arazileri ele geçirmeye çalışan Şeyh Safiyyüddin'in damadı Şemseddin arasında ihtilâf çıktığı, ancak 720 (1320) yılında İlhanlı Emîri Ebû Saîd Bahadır Han'ın müdahalesiyle meselenin halledildiği belirtilmektedir (Minorsky, XVI/3 [1954], s. 519-520).

Safeviyye tarikatının pîri olan Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin soyundan gelen ve İran'da 1501 yılında Safevîler Devleti'ni kurup Şiî İsnâaşeriyye'yi resmî mezhep olarak ilân eden Şah İsmâil ile babası Haydar ve dedesi Cüneyd'in durumu şeyh hakkında bazı tereddütler doğurmuşsa da görüşlerinin geniş bir şekilde yer aldığı Ṣafvetü'ṣ-ṣafâʾnın tahrif edilmemiş nüshalarındaki bilgiler onun Ehl-i sünnet inancına sahip olduğunu açıkça göstermektedir. Ayrıca Hamdullah el-Müstevfî'nin Erdebil halkıyla ilgili, "Çoğu Şâfiî mezhebinden olup Şeyh Safiyyüddin'in mürididirler" şeklindeki ifadesi de (Nüzhetü'l-ḳulûb, s. 81) bunu teyit etmektedir.

Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin hayatına dair Garîbî ve Begāî tezkirelerinde şeyhin Kara Mecmua isimli bir eserinin olduğu ve bu eserin Safevî hükümdarlarının hazinesinde saklandığı belirtilmiştir (M. Ali Terbiyet, s. 234). Safiyyüddîn-i Erdebîlî'ye nisbet edilen Menâḳıbü'l-esrâr behcetü'l-aḥrâr, Safevî Hükümdarı Şah Tahmasb zamanında Bisâtî adlı bir kişi tarafından kaleme alınmıştır (Gölpınarlı, s. 178). XVII. yüzyılın İranlı Şiî sûfîlerinden Necîbüddin Tebrîzî'nin Nûrü'l-hidâye ve maṣdarü'l-vilâye adlı eserinin kaynakları arasında Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin Maḳālât adlı

kitabının da bulunduğu kaydedilmekte (DİA, XXXII, 491), Erdebîlî'nin türbesiyle ilgili 1139 (1727) tarihli vakıf defterinde de bu kitaba ait kayıt bulunmaktadır (Özgüdenli, sy. 10 [2001], s. 50). Harîrîzâde, Safiyyüddin'in sözlerinin bir kitapta toplandığını belirtir (Tibyân, II, vr. 221b). Ancak burada işaret edilen kitabın oğlu tarafından hazırlatılan Ṣafvetü'ṣ-ṣafâ˒ mı yoksa başka bir kitap mı olduğu belli değildir. Öte yandan Şeyh Safiyyüddin'e nisbet edilen "Şeyh Safî Buyruğu", "Şeyh Safî Vasiyetnâmesi" gibi büyük ölçüde Şiî-Alevî anlayışı çerçevesinde hazırlanmış eserler geç dönemlerin ürünleri olup bunların Safiyyüddîn-i Erdebîlî ile ilgisi yoktur. Bazı kaynaklarda Safiyyüddîn-i Erdebîlî'ye Farsça şiirler nisbet edilmektedir. Safiyyüddîn-i Erdebîlî hakkında müridlerinden Mevlânâ Bedîuddin Mahmûd Kādî Erdebîlî'nin bazı şiirleri, Ahmed Meddah Erdebîlî'nin 114 kasidesi vardır.

## BİBLİYOGRAFYA

Müstevfî, Târîẖ-i Güzîde (Nevâî), s. 675; a.mlf., Nüzhetü'l-ḳulûb (Strange), s. 81; İbn Bezzâz, Ṣafvetü'ṣ-ṣafâ˒, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2123, 3099; Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 775; İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. 1, tür.yer.; Huncî, Târîẖ-i ˓Âlem˒ârâ-yı Emînî (nşr. J. E. Woods), London 1992, s. 262-265; Handmîr, Ḥabîbü's-siyer, IV, 410-420; Mîr Yahyâ Kazvînî, Lübbü't-tevârîẖ, Tahran 1363 hş., s. 383-387; Taşköprizâde, eş-Şeḳā˒iḳ, s. 57; Gaffârî, Cihânârâ (nşr. Müctebâ Mînovî), Tahran 1343 hş., s. 258-260; İskender Bey Münşî, Târîẖ, I, 9-14; Hulvî, Lemezât-ı Hulviyye, Süleymaniye Ktp., Düğümlü Baba, nr. 565, vr. 128a-129b; Müneccimbaşı, Sahâifü'l-ahbâr, III, 179-180; Hidâyet, Ravżatü'ṣ-ṣafâ˒, VIII, 4-5; Harîrîzâde, Tibyân, II, vr. 221b-222b; Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ (haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz), İstanbul 2006, II, 432; M. Ali Terbiyet, Dânişmendân-ı Âẕerbâycân, Tahran 1314 hş., s. 231-234; Hüseyin b. Abdüzzâhid, Silsiletü'n-nesebi'ṣ-Ṣafeviyye, Berlin 1343/1924; Ahmed-i Kesrevî, Şeyẖ Ṣafî ve Tebâreş, Tahran 2535 şş.; a.mlf., "Nijâd ve Tebâr-i Ṣafeviyye", Âyende, II, Tahran 1927-28, s. 357-365; a.mlf., "Ṣafeviyye Seyyid Nebûde End", a.e., s. 489-497; a.mlf., "Bâz Hem Ṣafeviyye", a.e., s. 801-812; Browne, LHP, s. 18-19, 32-44; W. Hinz, Uzun

Hasan ve Şeyh Cüneyd (trc. Tevfik Bıyıklıoğlu), Ankara 1948, s. 5-8, 12; A. Zeki Velidî Togan, “Sur l’origine des safavides”, Mélanges Louis Massignon, Damascus 1957, III, 345-357; a.mlf., Umûmî Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1981, I, 268; a.mlf., “Azerbaycan”, İA, II, 112; Faruk Sümer, Safevî Devleti’nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü, Ankara 1976, s. 1; Abdülbâki Gölpınarlı, Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şîîlik, İstanbul 1979, s. 172-173, 178; R. Savory, Iran under the Safavids, Cambridge 1980, s. 1-11; Abdülhüseyin Zerrînkûb, Dünbâle-i Cüstücû der Taṣavvuf-i Îrân, Tahran 1366 hş., s. 60-66; Mustafa Ekinci, Anadolu Aleviliği’nin Tarihsel Arka Planı, İstanbul 2002, s. 55-68; V. Minorsky, “A Mongol Decree of 720/1320 to the Family of Shaykh Zāhid”, BSOAS, XVI/3 (1954), s. 519-520; Mirza Abbaslı, “Safevîlerin Kökenine Dair”, TTK Belleten, XL/158 (1976), s. 287-329; Jean Aubin, “Shaykh Ibrāhīm Zāhid Gılānī (1218 ?-1301)”, Turcica, XXI-XXIII, Paris 1991, s. 49-50; Osman Gazi Özgüdenli, “Şeyh Safîu’d-dîn Erdebîlî’nin Türbesinde Bulunan Kitaplar”, MÜTAD, sy. 10 (2001), s. 43-56; Franz Babinger, “Safiyeddin”, İA, X, 64-65; a.mlf. - [R. M. Savory], “Ṣafī al-Dīn Ardabīlī”, EI$^2$ (İng.), VIII, 801; Aliyev Salih Muhammedoğlu, “Erdebil”, DİA, XI, 276-277; Ethem Cebecioğlu, “İbn Bezzâz”, a.e., XIX, 378-379; Mustafa Bahadıroğlu, “İbrâhim Zâhid-i Geylânî”, a.e., XXI, 359-360; Rıza Kurtuluş, “Necîbüddin Tebrîzî”, a.e., XXXII, 491.

Reşat Öngören

# SAFİYYÜDDİN el-HİLLÎ

(bk. HİLLÎ, Safiyyüddin).

# SAFİYYÜDDİN el-HİNDÎ

(bk. HİNDÎ).

# SAFİYYÜDDİN el-URMEVÎ

(صفيّ الدين الأرموى)

Safiyyüddîn Abdülmü'min b. Yûsuf b. Fâhir el-Urmevî (ö. 693/1294)

Mûsiki nazariyatçısı, bestekâr ve icracı.

613 (1216) yılında Urmiye'de (günümüzde İran sınırları içerisindeki Rızâiye şehri) dünyaya geldi. İsmâil Pûr onun Belh şehrinde doğduktan sonra çocukluk yıllarını Urmiye'de geçirdiğini, Hüsnî el-Harîrî ise dedelerinin Âzerî olduğunu ve kendisinin Bağdat'ta doğduğunu belirtir. Müstansır-Billâh zamanında (1226-1242) Şâfiî fıkhını öğrenmek için Bağdat'a gitti. Burada Müstansıriyye Medresesi'nde okudu. Aklî ilimler, edebiyat, tarih, ilm-i nücûm, hat ve fıkıhta kendini yetiştirmesinin yanı sıra özellikle mûsiki nazariyatı ve icrası konusunda devrinin en ünlü âlimi oldu. Hat sanatında İbnü'l-Bevvâb mektebini devam ettiren sanatkârlar arasında zikredilen Safiyyüddin, mensub hattıyla yazdığı bir mushafın halife tarafından beğenilmesi üzerine saray kütüphanesinde müstensih olarak görevlendirildi.

Safiyyüddin, mûsiki nazariyatı konusundaki riyâzî bilgileri Halife Müsta'sım-Billâh'ın kâtibinden öğrendi. Onun hayatı Halife Müstansır ve Müsta'sım dönemleri (1226-1258), Moğollar'ın Bağdat'ı işgali ve sonrası (1258-1263), Cüveynîler dönemi (1263-1294) olmak üzere üç devrede incelenebilir. Müstansır-Billâh ve Müsta'sım-Billâh dönemlerinde hattat ve müzisyenlerin en büyüğü olarak tanınan Safiyyüddin, kütüphanedeki görevinin yanı sıra zaman zaman saray mûsikişinasları ile çalışmaktaydı. Ona ait bir bestenin halife tarafından beğenilmesi üzerine halifenin meclislerinde bulunmaya ve ud çalmaya başladı. Hülâgû'nun Bağdat'ı işgalinden (656/1258) sonra birçok kişinin katledildiği, kütüphanelerin yağmalanıp kitapların yok edildiği bir sırada Safiyyüddin kendi oturduğu mahalledeki yüzlerce insanın hayatını kurtardı. Ayrıca Hülâgû ile görüşme imkânı buldu ve zamanla onun güvenini kazanarak çevresinde yer aldı. İbnü'l-Fuvatî, Nasîrüddîn-i Tûsî'nin, yaptığı katliamlardan dolayı

Hülâgû'yu kınadığını bildirdiği bir mektubunu Safiyyüddin el-Urmevî vasıtasıyla gönderdiğini anlatır.

Daha sonra Safiyyüddin, Evkaf nâzırlığına getirildi. Hülâgû'nun Irak'ın yönetimini veziri Şemseddin el-Cüveynî'ye bırakıp ülkesine dönmesinden sonra Cüveynî ailesinin Bağdat'taki dönemi başladı. Bu devirde Safiyyüddin yine itibar gören bir kişi olarak Cüveynî ailesine yakın oldu, Dîvân-ı İnşâ'nın başına getirildi, aynı zamanda nâzırlık görevi devam etti. Safiyyüddin bu dönemde Şemseddin el-Cüveynî'nin oğulları Bahâeddin Muhammed ile Şerefeddin Hârûn'un eğitimiyle ilgilendi. Bahâeddin Muhammmed'in Moğollar'ın Irâk-ı Acem valisi olarak İsfahan'a gitmesi üzerine (664/1265) Safiyyüddin onunla birlikte İsfahan'a gittiyse de Cüveynî ailesinin iktidardan düşmesiyle tekrar Bağdat'a döndü (683/1284). Ardından onun için sıkıntılı günler başladı. Mala fazla değer vermediğinden sonunda yoksullaştı ve 300 dinarlık bir borç yüzünden hapse atıldı. Burada hastalanarak 20 Safer 693 (20 Ocak 1294) tarihinde vefat etti.

Safiyyüddin el-Urmevî mûsikide yeni bir dönem başlatarak Ya'kūb b. İshak el-Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ gibi âlimlerin, İlkçağ Yunan nazariyatçılarının mûsiki sistemleriyle ilgili eserlerini tercüme etmek yerine yaşayan mûsiki üzerinde durmuştur. Bir sekizlik aralığı (oktav) on yedi ses aralığına bölerek elde ettiği sistemi geliştirmiş ve perdeleri ebced sistemine göre harflerle ifade etmiştir. Onun mûsiki sistemi sonraki dönemlerde benimsenmiş, XIV. yüzyıldan XVI. yüzyılın ortalarına kadar Türk-İslâm dünyasındaki nazarî mûsiki çalışmalarında esas alınmıştır. Şemseddin Ahmed es-Sühreverdî, Ali Sitâî, Hasan Zâmir (Zâhir), Zeytûn, Hüsâmeddin Kutlukboğa, Lehâz, Sebâ, Denânîr, Annân, Arîb gibi birçok icracının yetişmesinde büyük etkisi olmuştur. Ayrıca hat sanatında çığır açmış, İbnü's-Sühreverdî, Yâkūt el-Müsta'sımî, Nizâmeddin b. Hakîm, Kemâleddin b. Burhân es-Sûfî, Abdullah-ı Sayrafî gibi sanatkârları yetiştirmiştir. Şairliğiyle de tanınan Urmevî'nin bestelediği eserlerin sözlerinden pek çoğunun kendisine ait olduğu kaydedilmektedir.

Eserleri. 1. Kitâbü'l-Edvâr*. 633 (1236) yılında Nasîrüddîn-i Tûsî'nin tavsiyesi üzerine yazılmıştır. Safiyyüddin'in mûsiki sistemini açıkladığı esere özellikle XIV-XVI. yüzyıllarda mûsiki nazariyatçıları tarafından şerhler yazılmış olup Abdullah-ı Sayrafî, Celâleddin Fazlullah el-Ubeydî,

Fahreddin Muhammed el-Hucendî, Lutfullah es-Semerkandî ve Abdülkādir-i Merâgī'nin çalışmaları bunlardan bazılarıdır. Ayrıca Yûsuf b. Nizâmeddin Kırşehrî'nin Risâle-i Mûsîḳıyye'sinde, Fethullah eş-Şirvânî'nin Mecelle fi'l-mûsîḳī'sinde ve Ahmedoğlu Şükrullah'ın Risâle-i Mûsîḳī'sinde Safiyyüddin'in kitabındaki sistem ele alınmıştır. Kitâbü'l-Edvâr Hüseyin Ali Mahfûz, Gattâs Abdülmelik Haşebe ve Hâşim Muhammed Receb tarafından yayımlanmış, Mehmet Nuri Uygun tercümesiyle birlikte tenkitli neşrini gerçekleştirmiştir. 2. er-Risâletü'ş-Şerefiyye*. İlhanlılar'ın Irak valisi Şemseddin el-Cüveynî'nin oğlu Şerefeddin Hârûn adına kaleme alınmıştır. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın mûsiki konusundaki görüşlerinin aktarıldığı eser Kitâbü'l-Edvâr'ın daha geniş bir düzenlemesidir. Fransızca'ya tercüme edilen er-Risâletü'ş-Şerefiyye'nin Hâşim Muhammed Receb tarafından tahkikli neşri gerçekleştirilmiş, Fazlı Arslan eseri Türkçe'ye çevirerek üzerinde bir doktora çalışması yapmıştır (AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004). 3. Fî ʿUlûmi'l-ʿarûż ve'l-ḳavâfî ve'l-bedîʿ.

Eserin bir nüshasının Bodleian Library'de bulunduğu kaydedilmektedir (İA, X, 63). Safiyyüddin'in "muğnî" ve "nüzhe" adıyla kanuna benzeyen iki saz icat ettiği, devrinde dillerden düşmeyen 130 adet eser bestelediği kaynaklarda belirtilmektedir. Kitâbü'l-Edvâr'da bu bestelerinden ebced harf notasıyla yazdığı iki adet savtı günümüze ulaşmıştır.

BİBLİYOGRAFYA : Safiyyüddin el-Urmevî, el-Edvâr fi'l-mûsîḳā (nşr. Gattâs Abdülmelik Haşebe), Kahire 1986, neşredenin girişi, s. 33-38; ayrıca bk. Mahmûd Ahmed el-Hifnî'nin yazısı, s. 3-32; İbnü't-Tıktakā, el-Faḫrî, Kahire 1317, s. 297-298; İbnü'l-Fuvatî, Telḫîṣu Mecmaʿi'l-âdâb (nşr. Mustafa Cevâd), Dımaşk 1965, X, 556; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, X, 310-312; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, Bulak 1299, II, 411; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 295, 575; H. G. Farmer, A History of Arabian Music, London 1929, s. 227-229; a.mlf., The Sources of Arabian Music, Leiden 1965, s. 48-49; a.mlf., "Safiyyeddin", İA, X, 63-64; Brockelmann, GAL Suppl., I, 906-907; B. R. d'Erlanger, La musique arabe, Paris 1949, V, 396-397; Abbas el-Azzâvî, el-Mûsîḳa'l-ʿIrâḳıyye fî ʿahdi'l-Moġūl ve't-Türkmân, Bağdad 1370/1951, s. 22-34; Nâcî Maʿrûf, Târîḫu ʿulemâʾi'l-Müstanṣıriyye, Kahire 1396/1976, I, 168-172; Âdil el-Bekrî, Ṣafiyyüddîn el-Urmevî, Bağdad 1978, s. 29-33; O. Wright, The Modal System of Arab and Persian Music A.D. 1250-1300, Oxford-New York 1978, s. 79-142; A.

Shiloah, The Theory of Music in Arabic Writings, München 1979, s. 309-312; Mehmet Nuri Uygun, Safiyyüddin Abdülmü’min Urmevî ve Kitâbü’l-Edvârı, İstanbul 1999; İsmâil Pûr, “Ṣafiyyüddîn Urmevî”, Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1381, III, 617; Süreyya Agayeva, “Teʾşîr-i Kitâb-ı Edvâr-ı Urmevî ber Risâlehâ-yi Ḳadîmî ve Muʿâṣır-ı Mûsîḳī Âẕerbâycân ve Türkiye”, Mecmûʿa-i Maḳālât-ı Hümâyiş Beyne’l-milelî Ṣafiyyüddîn Urmevî (haz. Ahmed Sadrî), Tahran 1384, s. 195-205; Mahmûd Ahmed el-Hifnî, “Ṣafiyyüddîn el-Urmevî el-Baġdâdî”, ʿÂlemü’l-fikr, V/1, Küveyt 1975, s. 283-302; Gulâm Hüseyin Beydilî, “Büzürgân-ı Âzerbaycân: Urmiyeli Safiyyüddin Hakkında Bir Nice Söz”, Varlık, sy. 10, Tahran 1980, s. 47-52; Abdülcebbâr Mahmûd es-Sâmerrâî, “Ṣafiyyüddîn Urmevî müceddidü’l-mûsîḳa’l-ʿAbbâsiyye”, el-Mevrid, XIII/4, Bağdad 1984, s. 127-129; E. Neubauer, “Ṣafī al-Dīn al-Urmawī”, EI² (İng.), VIII, 805-807; Nuri Özcan, “Osmanlılar’da Musikî”, Osmanlı Ansiklopedisi, İstanbul 1993, III, 209-211; Hüsnü el-Harîrî, “el-Urmevî el-Baġdâdî (Safiyyüddîn .Abdü’l-Müʾmin)”, el-Mevsûʿatü’l-ʿArabiyye, Dımaşk 1998, I, 943-944.

Mehmet Nuri Uygun

# SAFKA

(الصفقة)

Akid anlamında bir fıkıh terimi.

Sözlükte “ses çıkaracak şekilde vurmak, (taraflar) alışveriş sırasında ellerini hızlıca birbirine vurmak” anlamına gelen safk kökünden türeyen safka, ticarî işlemlerde ve siyasî muahedelerde bağlayıcılığı şeklî olarak göstermek üzere âdet haline gelmiş olan el sıkışma uygulamasını ifade etmektedir. Ancak safka zamanla satım başta olmak üzere kira, nikâh gibi işlemleri içine alacak şekilde akid terimiyle eş anlama sahip bir terim haline gelmiştir. Bununla birlikte safka daha çok akid bütünlüğü / bölünmezliği (ittihâdü’s-safka) ve bir akid içinde iki akid yapılması (safkatân fî safka) konularında öne çıkmaktadır.

Akid bütünlüğü, İslâm hukukunda üzerinde ittifak edilmiş bulunan kabulün icaba uygun olması ilkesinin bir gereğidir. Buna göre karşı tarafın fiyatı ya da satılan malı bölme, azaltma veya çoğaltma şeklinde icabı değiştirerek kabul beyanında bulunması, yine taraflardan birinin birden fazla olması halinde birinin icap veya kabulüne diğerinin katılmaması icap-kabul uygunluğuna, dolayısıyla akdin oluşmasına engel olur. Bunun dışında bazı durumlarda akdin bölünmesi câiz görülmüştür. 1. Satışı câiz olanla olmayan şeylerin aynı akde konu olması. a) Sirke ile şarap, helâl et ile murdar et (meyte) gibi mütekavvim mal ile mütekavvim olmayanın birlikte sözleşmeye konu edilmesi. Bu durumda Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre akid bölünür ve satımı câiz olan kısım hakkında akid sahih, câiz olmayan hakkında ise bâtıl olur. Ebû Hanîfe ve Mâlikîler’e göre ise haramın helâle karışması ya da helâl kısmın fiyatının bilinememesi sebebiyle akid bütünüyle bâtıl olur. Ebû Yûsuf ve Muhammed’e göre pazarlık esnasında her birine ait fiyatın ayrı ayrı belirtilmesi durumunda her biri ayrı akid olacağı için akidlerden biri sahih, diğeri bâtıl olmak üzere bölünebilir. b) Satıcının kendi mülkiyetindeki mal ile başkasının mülkiyetindekini birlikte sözleşmeye konu etmesi. Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre başkasına ait bir malı izinsiz satmak bâtıl olduğu için akid bölünerek sadece câiz olan

kısım bakımından sahih olur. Hanefî ve Mâlikîler'e göre ise akid satıcının kendi mülkiyetindeki kısım hakkında re'sen, diğerinin mülkiyetine denk gelen kısmında ise sahibinin iznine bağlı olarak sahihtir. c) Hayvanın, karnındaki yavruyla birlikte satılması gibi bilinenle bilinmeyenin birlikte akde konu edilmesi. Bu durumda akdin bölünmeyip bâtıl olacağı hususunda ittifak vardır. 2. Satışı câiz olan aynı ya da farklı şeylerin aynı akde konu olması. Bu durumda Mâlikî ve Hanbelîler'e göre sadece malın bir kısmının eksik, kusurlu ya da başkasına ait olduğunun ortaya çıkması halinde alıcı malın tamamını geri verebilir veya kalan kısmı -Mâlikîler'e göre yarıdan fazla olmak şartıyla-ona denk gelen bedelle kabul ederek akdi bölebilir. Şâfiîler'e göre malların fiyatlarının ayrı ayrı belirtilmiş olması şartıyla aynı sebeplerle akdin bölünmesi câizdir. Hanefîler'e gelince, Ebû Yûsuf ve Muhammed fiyatların ayrı ayrı belirtilmesi halinde sebepli veya sebepsiz akdin bölünebileceğini kabul ederken Ebû Hanîfe fiyatlarla birlikte ayrı ayrı satış ifadesinin de kullanılmış olmasını şart koşmuştur (Mecelle Ebû Hanîfe'nin görüşünü esas almıştır, md. 177-180). 3. Tarafların (satıcı-alıcı) birden çok olması. Şâfiî ve Hanbelîler'e göre malın bir kısmının kusurlu çıkması ya da alıcıların muhayyer olması halinde alıcı ve satıcılardan birine ait hisse reddedilerek akid bölünebilir. Sadece kusur sebebiyle akdin bölünmesini kabul eden Mâlikîler'e göre tarafların kendi aralarında ticaret ortaklığı bulunmaması şarttır. Hanefîler ise tarafların sayıca çok olmasını akdin bölünmesi için yeterli görmez (ayrıntılar için bk. Şirbînî, II, 40-42, 60; Buhûtî, III, 176-180; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, V, 147-149; Bilmen, VI, 32-36, 53, 75).

Bir akid içinde iki akid yapılması Hz. Peygamber tarafından yasaklanmıştır (Müsned, I, 398; Tirmizî, "Büyûʿ", 18). Bu hadiste yasaklanan akdin mahiyeti İslâm hukukçuları tarafından birkaç şekilde yorumlanmıştır. 1. Peşin ve veresiye fiyatı ya da farklı fiyatları bir arada söyleyip alıcının kabul ettiği fiyatı açıkça belirtmeden malı almayı kabul ettiği akid. Böyle bir akid içerdiği bilinmezlikten dolayı cumhura göre bâtıldır. Tâbiînden Tâvûs b. Keysân ve Hammâd b. Ebû Süleyman'a göre akdi takiben ödeme yapmadan ayrılan alıcı zımnen veresiye almayı kabul etmiş olacağı için bu tür bir akid yapmada sakınca yoktur (İbn Kudâme, IV, 314). 2. Satış, karz, kira, nikâh gibi farklı akidleri bir araya toplayan akid. a) Eğer biri diğerini gerektirecek şekilde şartlı olarak yapılmışsa faiz şüphesi veya ihtiyaç sahiplerini sömürmeye yol açabileceği gerekçesiyle çoğunluk tarafından

câiz görülmez. b) Biri diğerinin şartı olmadan iki farklı akid bir arada yapılmışsa fakihlerin çoğunluğu bunu kural olarak câiz görür. 3. Vadeli satılan bir malın peşin para karşılığında daha düşük bir bedelle geri satın alınması. Bu tür sözleşmeler faiz şüphesi sebebiyle çoğunluk tarafından câiz görülmemiştir (bk. ÎNE).

Akdin bütünlüğünün korunması ve iki akdin bir arada yapılmasıyla ilgili hadisler ve İslâm hukukçularının bu konudaki

ihtiyatlı yaklaşımları incelendiğinde faizden, belirsizlikten, haksız kazançtan sakındırma ve zayıf tarafı korumanın amaçlandığı görülür. Bu sebeple söz konusu endişelerin bulunmadığı ya da uzak bir ihtimal olduğu durumlarda cevaz verme eğilimi güç kazanmıştır (ayrıca bk. AKİD; BEY‘).

## BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “ṣfḳ” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ṣfḳ” md.; Müsned, I, 398; Şâfiî, el-Üm, III, 61; IV, 24; VI, 196; Serahsî, el-Mebsûṭ, XIII, 3, 8, 54; XIV, 28; Kâsânî, Bedâʾiʿ, V, 136-137, 145-146, 158, 286-289; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî, Beyrut 1994, IV, 237, 308-317; Şirbînî, Muġni’l-muḥtâc, II, 6, 15, 31, 40-42, 60; Buhûtî, Keşşâfü’l-ḳınâʿ, III, 176-180, 193, 218, 225-226; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), V, 72-73, 81, 147-149; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, V, 151-153, 179-180; Mecelle, md. 55, 177-180, 222-229, 336-355; Bilmen, Kamus2, I, 273; VI, 19-20, 32-36, 53, 75, 86-87; M. Yûsuf Mûsâ, el-Emvâl ve naẓariyyetü’l-ʿaḳd fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, [baskı yeri yok] 1987 (Dârü’l-fikri’l-Arabî), s. 256-257, 442, 447, 493-494; Burhan Erkuş, İslam Hukukunda Hukuki İşlemlerin Şarta Bağlılığı (doktora tezi, 2005), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 150-198; Mawil Izzi Dien, “Ṣafḳa”, EI² (İng.), VIII, 818; “Beyʿatâni fî beyʿa”, Mv.F, IX, 264-273; “Tefrîḳ”, a.e., XIII, 86-92; “Ṣafḳa”, a.e., XXVII, 42-44.

Osman Şahin

# SAFRANBOLU

Karabük iline bağlı ilçe merkezi, tarihî kasaba.

Karadeniz bölgesinin batı bölümünde Karabük'ü Kastamonu'ya bağlayan yol üzerindedir. Araç suyuna karışan Gümüşdere'nin meydana getirdiği 70-80 m. derinliğinde kanyon biçimindeki dar vadinin iki tarafında yer alır. İskân merkezi olarak tarihinin Eskiçağ'a kadar gittiği belirtilir. Kasaba bugünkü şeklini Osmanlı döneminde kazanmıştır. Kasabanın adının nereden geldiği konusu tartışmalıdır. XIX. yüzyılda bölgeyi inceleyen Ramsay, Paflagonya'daki Hadrianopolis şehrinin Safranbolu olabileceği üzerinde durmuş, ayrıca eski kaynaklarda geçen Germia-Theodorias'ın da burası olma ihtimalini ileri sürmüştür. Ancak Hadrian / Safran benzetmesinden yola çıkarak ilk görüşünü öne çıkarmıştır. Bununla birlikte Ortaçağ kaynaklarında adı geçen Dadibra adlı antik yerleşmenin Safranbolu olduğu yolundaki görüşler genel kabul görmüştür. Türkler tarafından buraya Zalifre denmiş olması Dadibra / Zalifre benzeşmesi dolayısıyla Dadibra tezini kuvvetlendirmiştir. Fakat kasabanın bugünkü adı olan Za'feran / Safran'ın Zalifre ile bir ilgisi yoktur. XV. yüzyıl müelliflerinden Yazıcıoğlu Ali'nin Selçuknâme tercümesinde Zalifre / Zilifre'ye Burglu / Burgulu denildiği belirtilir. XIV. yüzyılın ikinci çeyreğinde İbn Battûta burayı Borlu adıyla zikreder. Osmanlı döneminde de Borlu veya Taraklıborlu diye anılmıştır. Kasabanın bugünkü adının dayandığı Za'feranborlu ismi XVI. yüzyılın sonları ve XVII. yüzyılın başlarında ortaya çıkmış olmalıdır. Kasabaya adını veren za'feran / safran bitkisi bölgede bol miktarda yetiştirilir.

Kasabanın antik tarihi konusunda bilgi yoktur. Eğer Ramsay'ın tahminleri doğru ise buranın kanyona bakan kaleden ibaret küçük bir askerî istihkâm olduğu düşünülebilir. Muhtemelen bu kale Geç Roma ve Erken Bizans döneminde ortaya çıkmıştır. Bulunduğu güzergâhın önemi dolayısıyla zamanla sivil nüfusun yerleşimine açılmıştır. Dadibra, 592'de (1196) II. Kılıcarslan'ın oğlu Ankara Meliki Muhyiddin Mesud tarafından dört aylık kuşatma sonucunda teslim alındığında müstahkem küçük bir kasaba durumunda olmalıdır. Buranın asıl büyümesi Türkmen beyliklerinin hâkimiyeti devrine rastlar. Bugün kasabada herhangi bir antik yapıya ait iz

bulunmamakla birlikte Bizans döneminden kalma bazı maddî kalıntılar tesbit edilmiştir. Kasabanın ana çekirdeğini oluşturan tarihî eserler ise ancak Candaroğulları dönemine XV. yüzyıl başlarına kadar inmektedir.

Bir süre Bizans idaresi altında kalan kalenin, Yazıcıoğlu'na atfedilen bir olaya dayanılarak 1304'te Gāzân Han'ın ölümünden sonra harekete geçen Candaroğlu Süleyman Bey tarafından Kastamonu ile birlikte ele geçirildiği belirtilir. Böylece Candaroğulları idaresine giren kale, Süleyman Bey'in yaptırdığı cami ve medrese sayesinde ilk sivil yerleşme yerine sahip olmuştur. Türkmen yerleşmeleri de kalenin bulunduğu tepe ile güney taraflarında olmuş, burası Kalealtı mevkiinden Câmi-i Kebîr'e uzanan yerleşme alanını belirlemiştir. 732'de (1332) buraya gelen İbn Battûta, Candaroğulları'na bağlı olan kasabayı tepe üzerinde kurulmuş küçük bir yerleşim yeri şeklinde tasvir ederek kalenin aşağısındaki medreseye (Süleyman Bey Medresesi) indiğini yazar. Kendisi kalede şehrin idarecisi "Süleyman padişah" oğlu Ali Bey ile görüşmüştür. Bu bilgiler, Candaroğulları döneminde kalenin dışına doğru kanyonun etrafına yayılmaya başlayan ve askerî önemini koruyan müstahkem bir kasaba halinde olduğunu ortaya koyar.

Kalenin Osmanlı idaresine ne zaman alındığı konusunda kesin bir tarih verilememektedir. Muhtemelen Yıldırım Bayezid'in (1389-1402) kontrolü altına girdikten sonra Ankara Savaşı'nın ardından yeniden Candaroğulları'nın hâkimiyetine geçmiştir. II. Murad devrinde 826 (1423) savaşı

sonucunda tam anlamıyla Osmanlı hâkimiyeti kurulmuş olmalıdır. Bu dönem zarfında, yani 755'ten (1354) itibaren 1424'e kadar Osmanlı Beyliği ile Candaroğulları arasında sınır kasabası olmanın zorluklarını yaşayan Borlu, Osmanlı hâkimiyeti döneminde hızlı bir gelişme sürecine girmiştir.

Osmanlı idaresinde Bolu sancağına tâbi bir kaza ve nahiye merkezi konumunda olan kasabaya ait tahrir kayıtları XVI. yüzyılın başlarına iner. Muhtemelen 925 (1519) tarihli tahrir defterinde burası idarî birim olarak Taraklıborlu, merkezi ise Borlu şeklinde geçer. Taraklı adı yörede yerleşmiş olan Taraklı yörüklerinden gelir. İbn Battûta'nın kasaba için kullandığı Borlu adının Osmanlı tahrir kayıtlarında aynı şekilde geçmesi belirli bir

sürekliliği ifade eder. Kayıtlara göre Borlu dokuzu müslümanlara (Kethüdâ / Hacı Durmuş, Kara Ali, Baba Mescidi, Çeşme / Çavuş, Arabşir, Cami, Hacı Ayvad, Kadı Pulad, Küplüce), biri hıristiyanlara (Gebrân mahallesi) ait on mahalleli, orta büyüklükte bir kasaba durumundadır. Kale ise artık işlevini yitirmiştir (BA, TD, nr. 88, s. 264-269). 1568'de de bu mahalleler aynen zikredilmiştir. Yalnız Çavuş mahallesiyle birlikte yazılan Çeşme mahallesi müstakil hale gelmiştir (TK, TD, nr. 547). Bu veriler kasabanın fizikî yönden durumunu koruduğunu gösterir. Söz konusu mahalleler bugün de önemli ölçüde adlarını muhafaza etmektedir. Buna göre kale merkez alınırsa aşağıda Gümüşdere vadisinin kuzeydoğudan gelen Akçasu vadisiyle birleştiği üçgen şeklindeki kısımda yer alan mahallelerin bugünkü Kara Ali, Câmi-i Kebîr, Çavuş kesiminde yoğunlaştığı, bir taraftan Baba Sultan, diğer taraftan Musallâ'ya doğru uzandığı söylenebilir. Bu kesim XVII ve XVIII. yüzyıllarda batıya, kuzeye ve Gümüşdere vadisine doğru genişleme eğilimi göstermiştir. Kıran ve Bağlar semti ise o sırada henüz kasabaya bağlı değildi. Bunların kasabayla bütünleşmesi XIX. yüzyılda gerçekleşmiştir. XVII. yüzyılın ortasına doğru Cinci Hanı'nın inşası bulunduğu mevkiyi önemli bir konuma getirdiği gibi Köprülü Cami'nin yapımı da yeni bir iskân yönlendirmesine yol açmıştır. Öte yandan İzzet Mehmed Paşa Camii (1796) bunu daha da genişletmiştir.

XVI. yüzyılda kasabanın en kalabalık kesimini Küplüce mahallesi oluşturuyordu ve burası bugün Küpçütepe denilen yerde idi. İkinci büyük mahalle kasaba merkezinde çarşı kesimindeki Çeşme mahallesiydi ve 1568'de ikiye bölündüğünde daha da kalabalıklaşmıştı. Bu durum kasabanın eski sınırları içinde kalan bir büyümeyi, iç mekâna doğru daha yoğun bir iskânı gösterir. 968'de (1560) bir eşkıya grubunun kasabayı basıp yakması (BA, MD, nr. 3, hk. 1564) daha korunaklı iç mekâna yönelik toplanmayı açıklar. XVI. yüzyıla ait kayıtlar kasabanın nüfus yapısı hakkında da bilgi verir. 1519'da müslüman mahallelerinde 314 hâne vardı, bunun yirmi yedi hânesini hıristiyanlar teşkil ediyordu. Toplam nüfusu bu tarihlerde 1600 dolayında olan kasabanın hâne sayısı 1568'de 604'e ulaşmıştır (tahminen 3000 kişi). Hıristiyanlara ait hâne sayısı ise altmış üçtü. Aradan geçen altmış yıllık süre zarfında nüfus artışının iki katına çıktığı, ancak bunun fizikî yerleşme alanını daha da zorladığı düşünülebilir. XVII. yüzyılda Kâtib Çelebi'nin Cihannümâ'sının ilâveli neşrinde buradan artık Za'feranborlu diye bahsedilir. Bu sırada on iki mahallesi, dört camii,

iki hamamı bulunan, Sultan İbrahim'in hocası Cinci Hoca'nın mükemmel bir hanının da yer aldığı bir kasaba idi. Kâtib Çelebi Fezleke adlı eserinde Cinci Hoca'dan bahsederken onun Za'feranborlulu olduğunu yazar. Bu bilgi Safranbolu adının kaynaklandığı Za'feranborlu adlandırmasını en geç 1640'a indirir.

Hakkında XVIII. yüzyıla ait fazla bilgiye rastlanmayan Safranbolu XIX. yüzyılda XVI. yüzyıldaki fizikî konumunu ve nüfus yapısını korumuştur. 1844-1845 temettuat sayımlarına göre Safranbolu'da müslüman mahallesi on beşi buluyordu. Aynı yıllara ait hıristiyan mahalleleriyle ilgili kayıtlar bulunmamakla birlikte bunlara ait dört mahallenin var olduğu tahmin edilebilir. Bu sırada müslümanlara ait ev sayısı 1049 olarak tesbit edilmiştir. 1897 tarihli Kastamonu Salnâmesi'nde burada on sekizi müslümanlara, dördü hıristiyanlara ait yirmi iki mahalle bulunduğu, özellikle Akçasu, Hüseyin Çelebi, Kavak, Kıran, Hacı Ali, Bağlar adlı yeni mahallelerin ortaya çıktığı, hıristiyanların Kıran, Kirkile ve Polad mahallelerinde müslüman halkla karışık, Kiliseönü ve Cambaz mahallelerinde ise müstakil olarak oturdukları anlaşılmaktadır. Tahrir kayıtlarına göre kasabadaki hıristiyanların adlarının çoğu Türkçe idi (Dursun, Alagöz, Pazarlı, Bahşi, Arslan Balı, Şirin, Paşalı, Köseli vb.). 1852'de buraya gelen seyyah Mordtmann hıristiyanların Türkçe'den başka dil bilmediğini yazar. Bu sırada kasabada 2000 müslüman evine karşılık 250 hıristiyan evi vardı. Diğer seyyahların tahminleri de göz önüne alınırsa XIX. yüzyıl boyunca kasabanın hâne sayısının 2000-2500, tahminî nüfusunun ise 10.000 dolayında olduğu söylenebilir. 1897'de 2684'ü hıristiyan, 5488'i müslüman olmak üzere toplam nüfus 8000 kadardı. Safranbolu'nun 1940'ta 1766'sı şehirde, 1075'i Bağlar mevkiinde 2841 evinin mevcut olması nüfus bakımından durgun bir seyir izlediğini gösterir. Kasabanın hemen yanı başındaki Karabük'ün aynı yıllarda küçük bir köy iken Demirçelik kompleksinin yapılması sonucu ön plana çıkması nüfusun yönünü belirlediği gibi bugün büyük bir şehir merkezi haline gelen Karabük'e giden yol üzerinde yeni yerleşme alanları ortaya çıkarmıştır. Bu durum,

Safranbolu'nun XVIII. yüzyıldan bu yana oluşmuş tarihî ahşap evlerinin korunmasını sağlamıştır. UNESCO'nun dünya kültür mirası listesinde yer alan Safranbolu bugün iki parçalı bir görünüm arzeder. Yeni yerleşme alanı Bağlar ve Kıran mevkileri modern yüzünü oluştururken eski şehir tarihî

dokusuyla varlığını muhafaza etmiştir. Anıtlar Yüksek Kurulu tarafından kentsel sit alanı ilân edilen Safranbolu'da 2000'e yakın geleneksel ev ve konak bulunmaktadır. Bugün bir müze-şehir konumundaki Safranbolu'nun 2007 yılı nüfusu 38.334 olarak tesbit edilmiştir. Başlıca tarihî eserler Eskicami, Taşminare Camii, Köprülü Cami ve Külliyesi (1662), Hidâyetullah Camii (Hidâyet Ağa, 1131/1719), Dağdelen Camii (1181/1767-68), Kazdağlı Camii (1193/1779), İzzet Mehmed Paşa Camii (1211/1796), Lutfiye Camii / Kaçak Cami (1878-1879), Zulmiye / Hamidiye Mescidi (1883-1884), Kalealtı Tekkesi (957/1550), Ali Baba Tekkesi (1844), Cinci Hanı (XVII. yüzyıl, bk. CİNCİ HANI), Eski Hamam (XIV. yüzyıl) ve Yeni Hamam'dır (XVII. yüzyıl).

## BİBLİYOGRAFYA

Yazıcızâde Ali, Tevârîh-i Âl-i Selçuk, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1391, vr. 465a; İbn Battûta, er-Rihle (nşr. Ali Muntasır el-Kettânî), Beyrut 1405/1985, I, 345; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 653; a.mlf., Fezleke, II, 340; Cuinet, IV, 473-475; A. D. Mordtmann, Anatolien, Skizzen und Reisebriefe aus Kleinasien: 1850-1859 (ed. Fr. Babinger), Hannover 1925, s. 253; W. M. Ramsay, Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası (trc. Mihri Pektaş), İstanbul 1960, s. 351-360; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1971, s. 219; Mecdi Emiroğlu, Korunması Gereken Örnek Bir Kentimiz Safranbolu, Ankara 1981; Hulûsi Yazıcıoğlu, Safranbolu, Karabük 1982; a.mlf., Safranbolu Tarihine Ait Belgeler ve Kaynaklar, Ankara 1998; Reha Günay, Geleneksel Safranbolu Evleri ve Oluşumu, Ankara 1989; Abdulkerim Abdulkadiroğlu - Ülkü (Ayan) Özsoy, Safranbolu Vakfiyeleri, Ankara 1998; Mustafa Ünal, The Socio-Economic Structure of Safranbolu According to the Temettuat Documents (1844) (yüksek lisans tezi, 1999), Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Feridun Emecen, "Taraklıborlu'dan Safranbolu'ya: Bir Müze Şehrin Doğuşu ve Yükselişi", I. Ulusal Tarih İçinde Safranbolu Sempozyumu, Ankara 2003, s. 15-22.

Feridun Emecen

# SAFSATA

(السفسطائيّة)

Kuruntuya dayalı öncüllerle oluşturulan fâsid kıyas.

Aristo’nun Organon adlı mantık külliyatından hareketle, hatadan korunmak amacıyla İslâm düşünürlerinin mantık çalışmalarında önemle ele aldıkları, ilk bakışta doğru ve ikna edici görünmekle birlikte öncülleri kuruntuya (vehmiyyât) dayandığı için yanlış sonuçlara ulaştıran, bunun yanında burhan, cedel, hitabet ve şiirle birlikte beş sanatı oluşturan bir kıyas çeşididir (et-Taʿrîfât, “Safsaṭa” md.; İbn Sînâ, ʿUyûnü’l-ḥikme, s. 11; Gazzâlî, s. 116). Safsata, Yunanca sophisma kelimesinin Arapça’ya geçmiş şekli olup kişiyi sözle şüpheye düşürerek yanıltmaya, şaşırtmaya ve aldatmaya yönelik dil ve mantık cambazlığıdır. Vehimlere dayanan öncüllerin yanı sıra bazan doğruya benzeyen, fakat gerçekte doğru olmayan öncüllerden kurulduğu da görülür (Tehânevî, I, 665-666).

Aristo’ya göre tartışma sırasında genellikle sofistler beş ayrı taktik uygular. 1. Öncelikle eş anlamlı kelimeler ya da yabancı menşeli kelimeler kullanmak suretiyle karşılarındakini şaşırtırlar. 2. Karşıdakinin bu şaşkınlığından yararlanarak onun ileri sürdüğü tezin yanlış veya yalan olduğunu söylerler. 3. Demagoji yaparak karşıdakinin kesin hiçbir şey bilmediğini ve anlayışının kıt olduğunu ileri sürerler. 4. Tartışırken muhatabı dil ve gramer hatası yapmaya zorlarlar. 5. Bütün bunlardan sonra karşılarında bulunan kişi bir bunak gibi aynı şeyleri tekrarlar ve saçmalamaya başlar. Sofistler bu taktiklerle bir gerçeğin ortaya çıkması değil sonuçta kendilerinin üstün gelmesi yönündeki amaçlarını gerçekleştirmeye çalışırlar.

Safsata ile mugalata arasında öncüllerinin gerçeği yansıtmaması, yanlışlıklarının ilk bakışta farkedilememesi ve sonuçlarının çok defa şeklen doğru görünmesi açısından benzerlik bulunmaktadır. Ancak safsatanın aksine mugalatada muhatabı aldatma kastı vardır. Bir konuda kanıt getiren kişinin kanıtındaki bozukluğu bile bile savunmasını devam ettirmesi

durumunda safsata mugalataya dönüşür (İsmail Fenni, s. 648-649). Kanıt ileri süren kişinin kasıtlı olup olmadığını anlamak her zaman mümkün olmadığı için mugalata ve safsata terimleri sık sık birbirinin yerine kullanılmış, Aristo'nun Sofistik Çürütmeler'inin (De Sophisticis Elenchis) Arapça tercümelerinde ve beş sanatı adlandırmada görüldüğü gibi içerik yönünden fâsid olan delillere genel olarak safsata denmiştir. Buna göre insanın yanıldığı ve başkalarını da yanılgıya düşürmek istediği sahte delillere safsata denilir. Safsata üretmenin belli başlı şekilleri ilk defa Aristo tarafından Organon'un VI. kitabı olan Sofistik Çürütmeler'de gösterilmiştir. Aristo, sofistik çürütmeleri "gerçek kıyas ve karşı delili çürütme değeri taşımadığı halde görünüşte kıyas ve çürütmeler" (kandırıcı ve saptırıcı nitelikte sahte deliller) olarak tanıtır (On Sophistical Refutations, s. 11, 13, 47).

Akıl yürütmede yapılan yanlışlık ve yanıltmaları araştıran İslâm mantıkçıları, Aristo'nun Sofistik Çürütmeler'ini temel alıp safsatanın kuruluş şekillerini ve nerede yapıldığını belirlemeye çalışmış, bu çerçevede kanıtların yapısı üzerinde durarak bunların yanlış öncül veya doğruya benzeyen aldatıcı öncül içerip içermediğine dikkat çekmiş, sonuçta bu yanlışlıkları, dile ilişkin olan (lafzî) ve dile ilişkin olmayanlar diye ikiye ayırarak açıklamıştır. Safsata ile sonuçlanan ve muhatabı etkilemeye yol açan lafzî yanlışlara günlük dilde, özellikle hukuk, siyaset ve reklamcılık alanlarında, mâna yanlışlarına ise günlük hayattaki tartışma ve kanıtlamalarda, hükümler ve genellemelerde sıkça rastlanmaktadır. "İnsan verilen şeyi verir; verilen şey artık verenin kendisine ait değildir; insan kendisine ait olmayanı verir" formülü lafzî safsata (İbn Rüşd, Telḫîṣu's-Safsaṭa, s. 78-79), "Bir şey mevcut değilse o kuruntudur (mukayyet); fakat kuruntu vardır (mutlak); öyleyse var olmayan vardır" formülü de lafzî olmayan safsata örnekleridir (Aristo, On Sophistical Refutations, s. 27).

Safsata bozuk (fâsid) bir delil olup yakīn ifade etmez; burhan ve cedel türünden bir kanıtlama olmadığı gibi zan ifade eden hitabet ve şiir derecesinde de değildir; içerik bakımından gerçeğe aykırı olduğu için herhangi bir şeyi kanıtlamaz. Safsatanın duyulur olmayan (gayr-i mahsûs) şeyler hakkında verdiği hükümler de doğru değildir. Dolayısıyla safsata şekil itibariyle bir tür sanat sayılsa da İslâm mantıkçıları tarafından bozuk ve düşük kıyas olarak değerlendirilmiş, ayrıca yanılgıya düşmekten

korunmak için bu tür bozuk delillerin kuruluş şekillerinin bilinmesinde yarar bulunduğu belirtilmiştir (İbn Sînâ, eş-Şifâʾ el-Manṭıḳ, s. 6; İbn Rüşd, Telḫîṣu Kitâbi’l-Burhân, s. 78; İsmail Hakkı İzmirli, s. 266).

## BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 665-666; II, 1095-1096; İsmail Fenni, Lugatçe-i Felsefe, İstanbul 1341, s. 648-649; Mustafa Namık Çankı, Büyük Felsefe Lûgatı, İstanbul 1958, III, 199; Aristo, Manṭıḳu Arisṭo (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1980, III, 773, 779, 850; a.mlf., On Sophistical Refutations on Coming to-be and Passing-Away (trc. E. S. Forster), London, ts., s. 11, 13, 27, 47; Fârâbî, İlimlerin Sayımı (trc. Ahmet Ateş), İstanbul 1990, s. 77; a.mlf., Kitâbü’l-Emkineti’l-muġālaṭa (nşr. Refîk el-Acem, el-Manṭıḳ ʿinde’l-Fârâbî II içinde), Beyrut 1986, s. 160-161; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ el-Manṭıḳ (4), s. 6, 42; a.mlf., ʿUyûnü’l-ḥikme (nşr. Hilmi Ziya Ülken, Resâʾilü İbn Sînâ, I içinde),

Ankara 1953, s. 11; a.mlf., Kitâbü’ş-Şifâ: Sofistik Deliller (trc. Ömer Türker), İstanbul 2006, s. 2; Gazzâlî, Miʿyârü’l-ʿilm, Kahire 1329, s. 116; İbn Rüşd, Telḫîṣu’s-Safsaṭa (nşr. M. Selîm Sâlim), Kahire 1972, s. 2, 5, 61, 78-79; a.mlf., Telḫîṣu Kitâbi’l-Burhân (nşr. Mahmûd Kāsım), Kahire 1982, s. 78; Ali b. Ömer el-Kâtibî, eş-Şemsiyye, İstanbul 1290, s. 31, 32; Molla Fenârî, Şerḥu Îsâġūcî, İzmir 1302, s. 71; Ali Sedad, Mîzânü’l-ukūl fi’l-mantık ve’l-usûl, İstanbul 1303, s. 104; İsmail Hakkı İzmirli, Felsefe Dersleri, İstanbul 1330, s. 266; Mahmut Kaya, İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983, s. 110; İbrahim Emiroğlu, Mantık Yanlışları, Ankara 2004, s. 18-22, 87-178.

İbrahim Emiroğlu

# SAFVÂN b. İDRÎS

(صفوان بن إدريس)

Ebû Bahr Safvân b. İdrîs b. İbrâhîm et-Tücîbî el-Mürsî (ö. 598/1202)

Endülüslü Arap şairi ve edip.

561 (1166) yılında Mürsiye'de (Murcia) doğdu. Fıkıh ilmi ve kadılık mesleğiyle temayüz etmiş kültürlü bir aile içinde yetişti. Eğitimine öncelikle babası ile dayısı Muhammed b. Ahmed itina gösterdi; küçük yaşta hıfzını tamamlayıp babasından İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾını okudu. Daha sonra dil ve edebiyat ilimleriyle şiire yöneldi. Ebû Ricâl İbn Galbûn, Ebû Abdullah b. Humeyd, İbn Hubeyş gibi hocalardan dil ve edebiyat dersleri aldı. Bir süre kaldığı Merakeş'te Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Hacrî ve İbn Medâ'dan hadis okudu. Mürsiye'de kadı, edip ve şair Abdullah b. Süleyman b. Havtullah el-Ensârî'nin meclislerine katıldı; İbn Beşküvâl'den icâzet aldı ve İbn Rüşd el-Hafîd'den istifade etti. Belensiye'de (Valencia) Ali b. Sa'dü'l-Hayr'dan Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî'nin el-Cümelü'l-kübrâ'sı ve Müberred'in el-Kâmil'i gibi dil ve edebiyat eserlerini okudu. Babası Şâtıbe'de kadı iken (582/1186) Vezir Ebû Bekir İbnü'l-Mugāvir'den faydalandı. İbnü'l-Mugāvir, bu sırada henüz yirmi iki yaşında olan Safvân'ın yazdığı Şerekü'l-ʿuḳūl adlı uzun edebî risâleyi çok beğendi. Safvân'ın muhtemelen Mürsiye dışında (Belensiye, Şâtıbe) tahsili sebebiyle küçük yaştaki oğlundan ayrı kalan babası daha sonra görev yaptığı yerlere onu da götürdü. Belki de oğlunun anılan risâlesinde dile getirdiği vatan özlemi sebebiyle Şâtıbe'deki kadılığını bırakarak oğluyla birlikte Mürsiye'ye döndü ve Câmi-i A'zam imam-hatipliğine razı oldu, bu sırada el-İşrâf adlı siyer kitabını tamamladı. Safvân'ın, dayısı Muhammed b. Ahmed'in kadılık yaptığı Cezîretülhadrâ'da bir süre kaldığı, bu şehrin ve buradaki dostlarının özlemine dair yazdığı şiirlerinden (Muhammed b. Şerîfe, s. 109-112, 130-131) anlaşılmaktadır. Şiir ve edebiyattaki kudreti, nüktedan ve hoşsohbet olması, seyahati çok sevmesi sebebiyle dönemin devlet adamlarından, edip, âlim ve şairlerden çok sayıda dost edindi, onlarla şiir ve edebî nesir halinde

yazışmalar yaptı.

584 (1188) yılında Muvahhidler'in Mürsiye valisi Abdurrahman b. Yûsuf b. Abdülmü'min adına Kastilya Kralı VIII. Alfonso'ya yazdığı uzun mektup Mürsiye'de bir süre Muvahhidler'in kâtibi olarak görev yaptığını göstermektedir. Bununla beraber diğer müvelled şairler gibi Safvân'ın gönlü de Muvahhidler'in hasmı olan Mürsiye valisi ve Doğu Endülüs meliki Muhammed (b. Sa'd) İbn Merdeniş ile kardeşi Yûsuf İbn Merdeniş'ten yana idi. Onun 586'da (1190) kaleme aldığı iki seyahat risâlesinden bu temayül anlaşılmaktadır. 585 (1189) yılında gittiği Merakeş'te şair ve ediplerle görüştü; Ahmed b. Abdüsselâm el-Cürâvî ve Ebû Bekir b. Mücbir gibi şairlerle irticâlî şiir söyleşileri gerçekleştirdi. 586'da Mürsiye'ye dönen ve 587'de (1191) Belensiye'ye seyahat eden Safvân 16 Şevval 598 (9 Temmuz 1202) tarihinde genç yaşta Mürsiye'de vefat etti. Ebü'r-Rebî' Kelâî ve İbn Harîk gibi şair dostları onun hakkında mersiyeler yazdı.

İbn Saîd el-Mağribî'nin "asrında Endülüs'ün en zeki ve en meşhur edibi", Lisânüddin İbnü'l-Hatîb'in "manzum ve mensur ürünleri eşit derecede güzel olan edip" ve Ahmed b. Muhammed el-Makkarî'nin "Endülüs'ün edibi" diye nitelediği Safvân'ın edebî nesirleri de şiirsel bir üslûbu yansıtır. Risâlelerinin hepsi edebî nesirle yazılmış olup bir kısmı seyahat ettiği yerleri tasvir ettiği rihle üslûbunu taşırken birçoğu ihvâniyyât risâlelerinden ve resmî mektuplardan oluşur. Safvân'ın şiirleri, başta lafzî sanatlar olmak üzere bedîî sanatlarla örülü olduğu kadar iffet ölçülerini zorlamayan ince duygularla da temayüz etmiştir. Şiirlerinin birçoğu Hz. Peygamber ve Ehl-i beyt, özellikle de Hz. Hüseyin sevgisini terennüm eder (a.g.e., s. 99-100, 116, 123-124, 126, 129). İbn Hâmid, Kelâî, İbn Merci'l-Kühl, İbn Harîk, Abdülcelîl b. Vehbûn, Vezir Ebû Amr b. Hassûn gibi şair dostları ile irticâlen söyleyip yarıştığı birçok şiiri bulunduğu gibi (a.g.e., s. 95, 100-105, 113, 117-118, 119-121, 127-128) İmruülkays b. Hucr ve Nâbiga ez-Zübyânî gibi kadîm şairlerin bazı meşhur kasidelerine yazdığı tahmîsleri; Mürsiye ve Cezîretülhadrâ gibi şehirler üzerine övgü, özlem ve tasvir şiirleri (a.g.e., s. 106-108, 124-125, 131); iffetli gazelleri; Muvahhidler'in Mürsiye valisi Abdurrahman b. Yûsuf, İbn Rüşd ve diğerleri için yazdığı methiyeleri; tabiat, kır, bahçe ve av tasvirleri bulunmaktadır. Hz. Hüseyin için kaleme aldığı mersiyeler samimiyet ve gerçek tepki nitelikleri,

istişhâdının çokluğu ve uzunlukları ile dikkat çeker. Safvân, Endülüs'ün doğusunda "Hüseyniyye" veya "sıfât" adı verilen matemde On Muharrem gecesi kasidelerini okuyan ilk şairdir. Bu gelenek IX. (XV.) yüzyıla kadar Endülüs'ün çeşitli bölgeleriyle Sebte ve Fas'ta sürdürülmüştür (İbnü'l-Hatîb, III, 350). Bu konuda çok beğenilen mersiyelerinden biri olan "Muhammese"ye Ebü'l-Bekā er-Rundî uzun bir nazîre yazmıştır. Muvahhid Hükümdarı Ebû Yûsuf el-Mansûr, Safvân'ın Hz. Hüseyin mersiyelerini çok beğendiği için onun bütün ihtiyaçlarını karşılamış, kendisini 400 dinarla ödüllendirmiştir. Safvân'ın beğenilen bir kasidesinden (İbnü'l-Ebbâr, Tuḥfetü'l-ḳādim, s. 83-84) bazı kısımlar Angel Palencia ve Garcie Gomez tarafından İspanyolca'ya tercüme edilmiştir. G. Gomez, bu kasideyi Provans şairlerini etkileyen platonik aşk şiirlerinin öncülerinden kabul etmiştir.

Eserleri. 1. Zâdü'l-müsâfir ve ġurretü muḥayye'l-edebi's-sâfir. Kendisinin ve çağdaşlarının yetiştiği, çoğu Endülüslü altmış üç şairden yapılmış seçmeleri içeren bir antolojidir (Muhammed b. Şerîfe, s. 278-363). Eserin sonunda kendi kabilesi olan Benî İdrîs şairlerine bir bölüm tahsis etmiş, anne tarafından dedesi Ahmed b. Abdurrahman, babası İdrîs b. İbrâhim ve dayısı Muhammed b. Ahmed'den yaptığı seçmelere yer vermiştir (nşr. Abdülkadir Mehdâd, Beyrut 1358/1939, 1970). Zâdü'l-müsâfir, Ebû Amr Osman b. İmâm el-İşbîlî'nin Simṭü'l-cümân ve sıḳṭü'l-mercân adlı eserinin zeyli ve Feth b. Hâkān el-Kaysî'nin Ḳalâʾidü'l-ʿİḳyân'ının tekmilesi gibidir. 2. ʿUcâletü'l-muḥtefiz ve bedâhetü'l-müstevfiz. Edebî risâle ve kasidelerinden oluşan eser iki cilt olup Şerîf es-Sebtî Şerḥu Maḳṣûreti Ḥâzim'inde ve Lisânüddin İbnü'l-Hatîb eserlerinde ondan nakiller yapmıştır. 3. Dîvân. Yâkūt el-Hamevî'nin kaydettiği divan, İbn Saîd el-Mağribî ile ondan nakilde bulunan Ahmed b. Muhammed el-Makkarî'ye göre Mağrib'de meşhurdur. Şairin zamanımıza ulaşan birçok şiiri Muhammed b. Şerîfe'nin eserinde toplanmıştır (Edîbü'l-Endelüs, s. 93-144). Bunlar arasında Hz. Hüseyin için yazdığı, alfabenin bütün harflerini kafiye harfi (revî) olarak kullandığı şiiri, İmruülkays'ın Muʿallaḳa'sına yaptığı tahmîsi (a.g.e.,

s. 135-138), yine Hz. Hüseyin'e mersiye olarak nazmettiği "ألا عم صباحاً أيّها الطلل البالي" mısraıyla başlayan şiiri, İmruülkays'ın "Lâmiyye"sine, alfabetik kafiye sırası gözetilerek yazılmış muhammesesi (a.g.e., s. 141-144),

Endülüslü bir melikin methine dair olan ve Nâbiga ez-Zübyânî'nin "كليني لهمّ يا أميمة ناصب" mısraıyla başlayan "Bâiyye"sine yaptığı muhammesesi (a.g.e., s. 138-141) özellikle kaydedilmelidir. Ayrıca risâleleri içinde çok sayıda şiiri yer almaktadır. 4. Resâʾil. Secilerinde lüzûm-i mâ lâ yelzem sanatının hâkim olduğu uzun edebî mektupları üstün bir değere sahip olup bir kısmı seyahat ettiği belde ve şehirleri tasvir eden rihle türünde risâlelerdir. Bunların kaynaklarda geçen Kitâbü'r-Riḥle'sinden parçalar olduğu anlaşılmaktadır. Risâlelerinden sadece üçü günümüze ulaşmıştır. a) ʿUnvânü't-taṣrîḥ ʿani'l-vüddi'ṣ-ṣarîḥ ve mîzânü't-taṣrîḥ li'l-ʿahdi'ṣ-ṣaḥîḥ. 586 yılı Safer ayında (Mart 1190) Merakeş'ten çıkıp Cezîretülhadrâ'ya uğradıktan sonra Mürsiye'ye yaptığı yolculuk sırasında uğradığı yerleri tasvir etmekte; ayrıca Cezîretülhadrâ'daki dostları Ebû Amr İbn Hassûn, Ebü'l-Kāsım b. Kāsım, Ebû Mûsâ b. Nâdir'i övmekte, onlarla şiir yarışı yapmakta; âyet, hadis ve şiirlerden zengin iktibas, tazmin ve istişhâd örnekleri sunmaktadır (a.g.e., s. 149-171). b) el-İrtiḥâl ve't-taʿrîs. Bu risâlede Müdevver (Modavar), Sevîka (Sueca), Finşirât (Finestrat), Kalb (Calpe), Murbâtır / Murbîtar (Murviedro / Sagunio), Cezîretüsükkere (Alcira), Benî Sevvâr, Kastalle (Castalla), Batrîr (Petrel) ve Mürsiye âyet, hadis ve kadîm şiirden yapılmış zengin tazmin ve iktibaslarla tasvir edilmektedir (a.g.e., s. 171-194). c) Bir diğer seyahat risâlesinde Uriyûle (Orihuela), Bıtrîr, Üstünyân (Onteniente) ve Şâtıbe gibi yerleri anlatmaktadır (a.g.e., s. 195-198). d) 584 yılı Zilkade ortasında (Ocak 1189) Muvahhidler'in Mürsiye valisi Abdurrahman b. Yûsuf adına Kastilya Kralı VIII. Alfonso'nun mektubuna karşı yazdığı cevabî mektup olup (a.g.e., s. 201-205) zamanımıza ulaşan resmî mektuplarından biridir. e) Vezir Ebû Amr b. Hassûn, kıraat âlimi İbnü'l-Beyyâz (Yahyâ b. İbrâhim) el-Mürsî gibi dostlarıyla yazıştığı ihvâniyyât tarzı mektupları hayli kabarık olan Safvân'ın (a.g.e., s. 210-217, 224-250) bazı mektuplarına bizzat kendisi özel isimler vermiştir. Risâle fî teġāyüri müdüni'l-Endelüs: Mürsiye Valisi Abdurrahman b. Yûsuf'u methetmek için yazılan edebî mektupta Gırnata, Mâleka (Malaga), Mürsiye, Belensiye gibi şehirler konuşturulmakta, her biri güzelliklerini ve erdemlerini anarak söz konusu valinin kendisine daha lâyık olduğunu ifade etmektedir (a.g.e., s. 205-210). f) 582 (1186) yılında yirmi bir yaşındayken yazdığı Şerekü'l-ʿuķūl ve mesraḥu'l-ünsi'l-maʿķūl adlı risâlesini Şâtıbe'de babasının kadı olarak bulunduğu sırada Mürsiye'deki bir arkadaşına memleketine ve oradaki dostlarına olan özlemini dile getirmek üzere yazmıştır (a.g.e., s. 213-217). g) ez-Zendü'l-

vârî fi'r-reddi ʿale'n-nâḳıdi'l-mütevârî. Risâlede el-İrtiḥâl ve't-taʿrîs adlı risâlesinin bir bölümüne eleştiri yazan bir Şâtıbeli edibin eleştirilerine cevap vermektedir (a.g.e., s. 217-224). Hocası Kadı Ebü'l-Velîd İbn Rüşd'ün verdiği bir hükme reddiye yazan İşbîliyeli bir kişiye verdiği cevabı da (a.g.e., s. 254-259) önemli risâlelerindendir. Safvân'ın Kurtuba'da iken yazdığı, Kurtuba'yı ve insanlarını övdüğü bir makāmesi de bulunmaktadır (a.g.e., s. 259-271). Kaynaklarda Safvân'ın Ecnâsü't-tecnîs, el-Ġays̱ü'l-ʿâric, Üdebâʾü'l-Endelüs (eksik) adlı eserleri de geçmektedir. Muhammed b. Şerîfe, onun hayatı, eserleri, şiir ve risâlelerine dair geniş bir monografi yazmıştır (bk. bibl.).

## BİBLİYOGRAFYA

Safvân b. İdrîs, Zâdü'l-müsâfir (nşr. Abdülkādir Mehdâd), Beyrut 1358/1939, tür.yer.; Ali b. Zâfir, Bedâʾiʿu'l-bedâʾih (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Beyrut 1413/1992, I, 79; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ (nşr. D. S. Margoliouth), London 1927, IV, 269-270; V, 224-225; İbnü'l-Ebbâr, et-Tekmile (nşr. Muhammed Ben Şeneb), Cezayir 1337/1919, II, 429; a.mlf., Tuḥfetü'l-ḳādim (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1986, s. 82-86, 90, 102, 112-113, 138-139, 153-154; a.mlf., İʿtâbü'l-küttâb (nşr. Sâlih el-Eşter), Beyrut 1406/1986, s. 249-253; a.mlf., Dürerü's-simṭ fî aḫbâri's-sibṭ (nşr. İzzeddin Ömer Mûsâ), Beyrut 1407/1987, s. 42, 49, 50; İbn Saîd el-Mağribî, el-Muġrib, I, 77, 137, 249, 266, 387; II, 256, 260, 287, 317, 320, 338, 390; a.mlf., Râyâtü'l-müberrizîn ve ġāyâtü'l-mümeyyizîn (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Dımaşk 1987, s. 58, 92, 139, 201; Tîcânî, Riḥletü't-Tîcânî (nşr. Hasan Hüsnî Abdülvehhâb), Tunus 1377/1958, s. 376-377; İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî, Ṣılatü'ṣ-Ṣıla (nşr. Abdüsselâm el-Herrâs - Saîd A'râb), Rabat 1993, III, 85-86; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, II, 117-121; Safedî, el-Vâfî, II, 282; V, 317-318; Şerîf el-Gırnâtî, Şerḥu Maḳṣûreti Ḥâzim, Kahire 1344/1926, I, 50-51, 57-58, 65, 80-81, 131-132, 140-141; İbnü'l-Hatîb, el-İḥâṭa, II, 147-152, 343-349; III, 349-359; IV, 295-298, 349; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, Kahire 1351, s. 122; İbnü'l-Ahmer, Nes̱îrü'l-cümân (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Dımaşk 1976, s. 416-427; Himyerî, er-Ravżü'l-miʿṭâr, s. 612; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, I, 94, 170-175, 180; III, 180; ayrıca bk.

tür.yer.; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, s. 161; Muhammed Neyfer, ʿUnvânü'l-erîb, Tunus 1351, II, 117; Brockelmann, GAL, I, 322; Suppl., I, 482; Abbas b. İbrâhim, el-İʿlâm, III, 199; IV, 102-104; VII, 361-371; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, V, 550-553; Muhammed b. Şerîfe, Edîbü'l-Endelüs Ebû Baḥr et-Tücîbî, Rabat 1420/1999, tür.yer.; Mahmûd Ali Mekkî, "et-Teşeyyuʿ fî'l-Endelüs", Mecelletü'l-Maʿhedi'l-Mıṣrî, II/1-2, Madrid 1954, s. 93-149.

Câsim el-Ubûdî

# SAFVÂN b. MUATTAL

(صفوان بن المعطّل)

Ebû Ömer (Ebû Amr) Safvân b. el-Muattal b. Rubeyyia (Rahda) es-Sülemî ez-Zekvânî (ö. 19/640 [?])

İfk Hadisesi'ne adı karışan sahâbî.

Hicretin 5. (627) yılından önce müslüman oldu. Hendek Gazvesi'ne ve daha sonraki gazvelere katıldı. Uykusu çok ağır olduğu, ancak kendiliğinden uyanabildiği için Resûl-i Ekrem onu ordunun artçısı olarak görevlendirir, o da unutulan eşyayı toplayıp sahiplerine verirdi. Safvân'ın katıldığı ilk gazvenin İfk Hadisesi'nin cereyan ettiği Mustalik̇ (Müreysî') Gazvesi olduğu kaydedilir. Bu gazvede yine arkada kaldığından konak yerinde birinin uyumakta olduğunu görmüş, "innâ li'llâh ve innâ ileyhi râciûn" âyetini (el-Bakara 2/156) yüksek sesle okuyunca orada uyumakta olan Hz. Âişe uyanmış, Safvân da tesettür âyetinden önce kendisini gördüğü için onu tanımıştı. Hz. Âişe gece karanlığında ihtiyacını gidermek için ordugâhtan uzaklaşmış, dönüşte gerdanlığını kaybettiğini farkedip onu aramaya koyulmuş, bu arada birlik onun hevdecinde olduğunu sanarak yola girmiş, Hz. Âişe de herkesin gittiğini görünce kendisini almaya gelmelerini beklerken uyuyakalmıştı. Safvân devesini çökertip onu bindirdi ve hayvanı yedeğine alarak kuşluk vakti ordunun konakladığı yere ulaştı. Daha sonra bu olay Abdullah b. Übey b. Selûl'ün dedikodusu yüzünden Safvân ile Hz. Âişe hakkında iftiraya dönüştü. Fakat nâzil olan âyetlerle onların suçsuzluğu ortaya çıktı (Buhârî, "Şehâdât", 15, "Meġāzî", 34, "Tefsîr", 24/6; Müslim, "Tevbe", 56; bk. İFK HADİSESİ). Âyet inmeden önce Resûl-i Ekrem, "Ben onun hakkında hayırdan başka bir şey bilmiyorum" diyerek (Ebû Ya'lâ el-Mevsılî, VIII, 339; İbn Hibbân, X, 13) Safvân'ın dürüstlüğünü dile getirmişti.

İfk Hadisesi dolayısıyla Safvân'ın söylediği, "Ben şimdiye kadar hiçbir kadının eteğine dokunmadım" sözünü bazıları onun erkeklik gücünün bulunmadığı şeklinde yorumlamışsa da (İbn Hişâm, III, 319) Safvân'ın

daha sonra evlenmesi ve eşiyle aralarındaki bir anlaşmazlığın Resûl-i Ekrem'e intikal etmesi bu iddianın doğru olmadığını ortaya koymuştur. Safvân'ın eşi nâfile namaz kılıp oruç tuttuğu için kocasının kendisini dövdüğünü, ayrıca kocasının

sabah namazını güneş doğduktan sonra kıldığını belirterek Hz. Peygamber'e şikâyette bulunmuş, Safvân da karısının namazda bir sûre yerine iki sûre okuduğunu, çok oruç tuttuğunu, bu yüzden kendisinin zor durumda kaldığını, sabah namazını vaktinde kılamayışının soyca müptelâ oldukları ağır uykudan kaynaklandığını ileri sürmüş, Resûl-i Ekrem de ona namazı uyandığı zaman kılmasını söylemiş, eşine de namazında ve orucunda daha ölçülü olmasını tavsiye etmiştir (Müsned, III, 80; Ebû Dâvûd, "Ṣıyâm", 74).

Hz. Peygamber'in deve çobanını öldürüp develerini kaçıran kişilerin yakalanması için Kürz b. Sâbit ile birlikte görevlendirilen Safvân ayrıca İyâz b. Ganm kumandasında İslâm fetihlerine katıldı. İyâz b. Ganm onu ve Habîb b. Mesleme'yi 18 (639) yılında el-Cezîre sınırları içindeki Sümeysât'a (Samsat) gönderdiği birliklere kumandan tayin etti. Safvân'ın 19 (640) yılında Sümeysât'ta veya İrmîniye savaşında şehid olduğu zikredildiği gibi Muâviye döneminde Bizanslılar'la yapılan savaşa katıldığı, bu savaşta ayağının kırıldığı, altmış yaşlarında iken 58 (678) veya 59 yahut 60 (680) yılında vefat ettiği de belirtilmiştir. Safvân, Resûl-i Ekrem'den iki hadis rivayet etmiş (hadisler için bk. Müsned, V, 312), kendisinden Saîd b. Müseyyeb, Ebû Bekir b. Abdurrahman, Saîd b. Ebû Saîd el-Makbürî gibi tâbiîler rivayette bulunmuştur.

İfk Hadisesi dolayısıyla Hz. Âişe aleyhinde tavır alanlardan biri olan Hassân b. Sâbit bu olaydaki rolü sebebiyle Safvân b. Muattal'ı hicvetmişti. Safvân, Hassân'la karşılaşınca kılıcıyla onu başından ağır şekilde yaralamış, olay Resûl-i Ekrem'e intikal ettiğinde her ikisini huzuruna çağırıp dinlemiş, hadiseyi başlatan Hassân'ı uyarmış ve kendisine kıymetli hediyeler vererek Safvân'ı bağışlamasını sağlamıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 80; V, 312; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, IV, 305; Ebû Ya'lâ el-Mevsılî, Müsned (nşr. Hüseyin Selîm Esed), Dımaşk-Beyrut 1404/1984, VIII, 339; İbn Hişâm, es-Sîre2, III, 311, 317-319; İbn Hibbân, Ṣaḥîḥu İbn Ḥibbân (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1414/1993, X, 13; Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), III, 594-595; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, II, 187-188; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe (Bennâ), III, 30-31; a.mlf., el-Kâmil, II, 195, 199, 533, 534, 563; IV, 45; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, II, 162-163, 545-550; a.mlf., el-ʿİber, I, 17; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), III, 440-442; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), XII, 63, 75-79; G. H. A. Juynboll, "Ṣafvān b. al-Muʿaṭṭal", EI² (Fr.), VIII, 848; Hüseyin Elmalı, "Hassân b. Sâbit", DİA, XVI, 400.

M. Yaşar Kandemir

# SAFVÂN b. ÜMEYYE

(صفوان بن أميّة)

Ebû Vehb (Ebû Ümeyye) Safvân b. Ümeyye b. Halef b. Cumah el-Kureşî el-Cumahî el-Mekkî (ö. 41/661 [?])

Müellefe-i kulûbdan sayılan bir sahâbî.

Kureyş'in en önemli kollarından Benî Cumah'a ve cömertliğiyle tanınan çok zengin bir aileye mensuptur. Câhiliye döneminde Dârünnedve'de kabilesi adına kendisine verilen meysir ve ezlâm görevlerini yürütüyor, güzel konuşmasıyla tanınıyor ve meşhur Arap hakemleri arasında sayılıyordu. Safvân'ın müşriklerin ileri gelenlerinden olan babası Ümeyye b. Halef ile amcası Übey, Mekke döneminde Resûlullah'a en çok eziyet edenler arasında yer alıyordu. Hicretten sonra da onu rahat bırakmayıp Medine'deki dostları vasıtasıyla tâcizlerini sürdürdüler. Ümeyye b. Halef'in Bedir Gazvesi'nde öldürülmesi üzerine amcasının oğlu Umeyr b. Vehb, Safvân'a gelerek borçlarını ödemesi ve ailesinin bakımını üstlenmesi karşılığında Medine'ye gidip Muhammed'i öldürebileceğini söyledi. Safvân babasının intikamını almak için bu teklifi kabul etti. Ancak Umeyr b. Vehb, Medine'de Resûlullah'ın karşısına çıktığında Resûlullah'ın ona Safvân'la yaptığı konuşmayı ve suikast planlarını bildiğini söylemesi üzerine onun vahiy aldığına inanarak müslüman oldu. Daha sonra Safvân yine babasının intikamını almak amacıyla, 4 (625) yılında vuku bulan Recî‘ Vak‘ası'nda ele geçirilip köle olarak Mekke'ye götürülen iki sahâbîden biri olan Zeyd b. Desine'yi satın alıp öldürttü.

Safvân b. Ümeyye, içinde bulunduğu Kureyşliler'e ait bir kervanın 3 (624) yılında Karede mevkiinde müslümanların eline geçmesi sırasında diğer mal sahipleriyle birlikte kaçmayı başardı. Aynı yıl Bedir'in intikamını almak amacıyla başlatılan savaş hazırlıkları içinde aktif görev aldı. Uhud Gazvesi'nin ardından Kureyş ordusu Mekke'ye doğru yola çıktığında Ebû Süfyân'ı, geri dönüp müslümanları tamamıyla imha etme düşüncesinden Uhud'da bulunmayan müslümanların da savaşa katılabileceğini söyleyerek

o vazgeçirdi. Yine Uhud'dan sonra Ebû Süfyân Resûlullah'a, "Gelecek yıl Bedir'de buluşalım" diyerek meydan okudu, ancak ertesi yıl müslümanlar sözlerini tutup geldikleri halde Ebû Süfyân, Safvân b. Ümeyye'nin telkiniyle Bedir'e gelmedi. 6 (627) yılında Zeyd b. Hârise kumandasındaki Îs Seriyyesi'nde Suriye'den dönmekte olan Kureyş'e ait bir ticaret kervanına düzenlenen baskın sonucu ele geçirilen ganimetler arasında Safvân b. Ümeyye'ye ait çok miktarda gümüş bulunuyordu. Kinâne'den Benî Bekir b. Abdümenât'ın Hudeybiye Antlaşması'na aykırı olarak müslümanların müttefiki Huzâa'ya saldırması sırasında tebdili kıyafetle saldırıya katılan Kureyşli gençlerin arasında Safvân b. Ümeyye de vardı.

Mekke'nin fetih gününde Safvân, İkrime b. Ebû Cehil ve Süheyl b. Amr birlikte oluşturdukları bir çeteyle Handeme dağının eteklerinde Hâlid b. Velîd'e karşı koyarak şehirdeki tek direniş hareketini gerçekleştirdiler. İslâm ordusunun Mekke'ye girmesinden sonra Şuaybe Limanı'na kaçtı. Amcasının oğlu Umeyr b. Vehb durumu öğrenince Resûlullah'tan onun için eman istedi. Safvân kendisine eman verildiğine ancak Umeyr'in iki defa haber gönderip ikincisinde Resûlullah'tan hırkasını veya sarığını getirmesi üzerine inandı ve müslüman olmak için iki ay mühlet istedi; Hz. Peygamber de onu dört ay serbest bıraktı. Mekke'nin fethinden sonra Hevâzinliler'e karşı Huneyn Gazvesi'ne çıkıldığında, Resûl-i Ekrem'in kendisinden savaşta kullanılmak üzere 100 zırhla bir miktar silâh ve 50.000 dirhem emanet aldığı, henüz müslüman olmayan Safvân b. Ümeyye de sefere katıldı. Onun, savaşın başlarında müslüman birliklerinin bozguna uğraması üzerine bu bozgunun artık önlenemeyeceğini söyleyen arkadaşlarına karşı çıkması ve onları azarlaması dikkat çekicidir. Huneyn galibiyetinin ardından Safvân, Resûlullah ile birlikte Tâif kuşatmasına katıldı ve sefer dönüşü Hz. Peygamber Ci'râne'ye geldiğinde yanında o da vardı; orada Resûlullah'ın cömertliği karşısında İslâm'a girdi. Resûl-i Ekrem onu İslâm'a yeni giren diğer liderler gibi müellefe-i kulûbdan saydı ve kendisine 100 deve verdi. Safvân müslüman olduktan sonra Medine'ye hicret ettiyse de Resûlullah ona, "Fetihten sonra hicret yoktur" diyerek Mekke'ye geri dönmesini istedi. Yermük Savaşı'na katılan Safvân on üç hadis rivayet etmiştir. Onun 41 (661) yılında vefat ettiği genellikle kabul edilmekle birlikte bu hususta 35 (655) ve 36 tarihleri de verilmektedir. Oğlu Abdullah, Kureyş'in eşrafından olup cömertliği ve üstün zekâsıyla tanınan bir tâbiî idi.

BİBLİYOGRAFYA :

Vâkıdî, el-Meġāzî, II, 854-856; III, 894-895; İbn Hişâm, es-Sîre, III, 64, 65, 110, 181; IV, 49-50, 60, 83, 86, 138; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 40-49, 55-56, 59-60, 134, 136, 150; IV, 199-201; V, 449; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, Beyrut 1965, II, 248-249; a.mlf., Üsdü’l-ġābe (Bennâ), III, 34-35; Zehebî, A῾lâmü’n-nübelâ᾿, II, 562-567; İbn Hacer, el-İṣâbe, II, 187-188; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye, I, 270-271; II, 57, 311; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), VIII, 335-337, 415-417, 497; Muhammed Hamîdullah, İslâm Peygamberi (trc. Salih Tuğ), Ankara 1424/2003, I, 230, 231, 239, 270; II, 845-848, 976.

Mehmet Ali Kapar

# SAFVET MEHMED ESAD PAŞA

(bk. SAFFET MEHMED ESAD PAŞA).

# SÂGĀNÎ, Ahmed b. Muhammed

(أحمد بن محمّد الصاغاني)

Ebû Hâmid Ahmed b. Muhammed es-Sâgānî el-Usturlâbî (ö. 379/990)

Gözlem aletleri icat eden matematikçi-astronom.

Merv yakınlarındaki Sâgān kasabasında doğdu. Öğrenimini Bağdat'ta yaptıktan sonra riyâzî ilimler üzerinde yoğunlaşarak özellikle eski dünyadan intikal eden usturlap vb. astronomi ölçüm aletlerinin geliştirilmesi, yenilerinin icat ve imali konusunda büyük başarı gösterdi. Alanında çığır açtığına inanan öğrencileri onun talebeleri olmakla daima övünmüştür (İbnü'l-Kıftî, s. 79). Büveyhî Hükümdarı Şerefüddevle, Bağdat'ta bir rasathâne yaptırdığında yedi gezegeni gözlemlemek üzere Kûhî'yi görevlendirdi. Sâgānî'nin Kûhî ile birlikte çalıştığı ve gözlemlerin kendi icat ettiği aletlerle yapıldığı, sonucun iki ayrı tutanakla tesbit edilip kadı, âlim ve şahitlere imzalatıldığı, Sâgānî'nin de bu tutanaklarda imzasının bulunduğu bilinmektedir (a.g.e., s. 353). Bîrûnî, Sâgānî'nin günümüze ulaşmayan Ḳavânînü ʿilmi'l-hey ʾe adlı eserinde verdiği, 374 (984) yılında ekliptiğin eğiminin ve Bağdat'ın enleminin ölçümüyle ilgili bilgileri kitabına almış, onun bu değerleri 23° 35' ve 33° 20' olarak bulduğunu, yine onun güneşin baş ucu noktasının (zenit) yüksekliğini tayin amacıyla 376'da (20 Mart 986 - 19 Mart 987 arası) Bağdat'ın Yezdicerdî semtinde mevsimlerin uzunluğunu ölçerek baş ucu yüksekliği için Batlamyus'unkinden farklı bir yöntemle 82° 52' 33" değerini hesapladığını bildirmiştir (Taḥdîdü nihâyâti'l-emâkin, s. 72; el-Ḳānûnü'l-Mesʿûdî, II, 659-660). Sâgānî'nin başarılarını anlatırken onun güneşin hareket denklemini belirlediğini de ifade eden Bîrûnî, Sâbit b. Kurre'den naklen yerkürenin çevresini ölçmek için Halife Me'mûn'un izniyle bir seyahat yaptığını bildirmekteyse de bu zaman bakımından mümkün değildir.

Eserleri. 1. Kitâb fî keyfiyyeti tasṭîḥi'l-küre ʿalâ saṭḥi'l-usṭurlâb. Sâgānî'nin kendine özgü bir yöntem uyguladığı eser Fuat Sezgin tarafından derlenen er-Resâ ʾilü'l-müteferriḳa içinde yedinci risâle olarak yayımlanmıştır

(Haydarâbâd 1948). 2. Risâle fî's-sâʿati'l-maʿmûle ʿalâ ṣafâʾiḥi'l-usṭurlâb. Oxford Bodleian Library'de (nr. 940/3) bir nüshası bulunmaktadır. 3. Maḳāle fi'l-ebʿâd ve'l-ecrâm. Gezegenlerin ve yıldızların uzaklık ve hacimlerini inceleyen bu eserin bir nüshası Şam Zâhiriyye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 4871/12). 4. Risâle fî ʿameli ḍılʿi'l-müsebbaʿ ʿalâ mütesâvi'l-aḍlâʿ fi'd-dâʾire (Bibliothèque Nationale, nr. 4821/4). 5. Ḳavânînü ʿilmi'l-heyʾe. Bîrûnî tarafından zikredilmiştir. 6. Maḳāle fî münâzaʿa ceret beynî ve müneccimi'r-Rey fî mesʾeletin min maʿrifeti'l-usṭurlâb (eserleri için ayrıca bk. GAS, VI, 217-218; Rosenfeld - İhsanoğlu, s. 88-89).

## BİBLİYOGRAFYA

Bîrûnî, Taḥdîdü nihâyâti'l-emâkin (nşr. Muhammed b. Tâvît Tancî), Ankara 1962, s. 72; a.mlf., el-Ḳānûnü'l-Mesʿûdî (nşr. Seyyid Hasan Bârânî), Haydarâbâd 1374/1955, II, 659-660; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ (Lippert), s. 79, 353; Suter, Die Mathematiker, s. 65; Brockelmann, GAL Suppl., I, 400; Aydın Sayılı, The Observatory in Islam, Ankara 1960, s. 110-115; Sezgin, GAS, V, 311; VI, 217-218; VII, 407; Sarton, Introduction, I, 666; Ebü'l-Kāsım Kurbânî, Zindegînâme-i Riyâżîdânân-ı Devre-i İslâmî, Tahran 1365 hş., s. 292-295; B. A. Rosenfeld - Ekmeleddin İhsanoğlu, Mathematicians, Astronomers and Other Scholars of Islamic Civilization and Their Works (7th-19th c.), İstanbul 2003, s. 88-89.

Ferruh Müftüoğlu

# SÂGĀNÎ, Radıyyüddin

(رضىّ الدين الصاغاني)

Ebü'l-Fezâil Radıyyüddîn (Radî) Hasen b. Muhammed b. Hasen es-Sâgānî (ö. 650/1252)

Lugat, dil, fıkıh ve hadis âlimi.

10 Safer 577'de (25 Haziran 1181) Lahor'da dünyaya geldi. Bedâûn'da doğduğuna dair rivayet doğru değildir. Aslen Kureyş kabilesinin Adî b. Kâ'b koluna mensup olduğu için Adevî, Hz. Ömer'in soyundan geldiği için Ömerî nisbeleriyle de anılmıştır. Eserlerinde nisbesini "Sagānî" şeklinde kaydetmekle birlikte daha sonra "Sâgānî" diye kullanılmıştır. Ailesi önce Sagāniyân'a (Çagāniyân) göç etmiş, ardından Lahor'a yerleşmiştir. Sâgānî ilk tahsilini babasının yanında yaptı ve Arap dili ve edebiyatına ilgi duydu. Henüz küçük yaşta iken babası ile Lahor'dan Gazne'ye göç etti. On üç yaşında babasını kaybetti. Önce Hanefî fıkhını öğrendi. Daha sonra ilmî seyahatlere çıkarak yaklaşık on yıl boyunca çeşitli âlimlerden ders aldı. Mekke, Medine, Yemen, Bağdat ve Mogadişu gibi yerleri dolaştı. Ardından Lahor'a dönen ve buradan Delhi'ye giden Sâgānî, Arap diline ve özellikle lugat alanına yöneldi. Bu husustaki bilgilerini derinleştirmek üzere Bedâûn ve Kol'de (Coil, bugünkü Aligarh) bir süre kaldıktan sonra 605'te (1208-1209) Hicaz'a gitti. Hicaz'da yaklaşık beş yıl kaldı

ve Mekke'de Burhâneddin Ebü'l-Fütûh Nasr el-Husrî'den faydalandı. Seyahatleri sırasında Yemen'de Nazzâm Muhammed b. Hasan el-Mergīnânî ile Kādî Sa'deddin Halef b. Muhammed el-Kerderî'den hadis, fıkıh, gramer ve aruz konularında istifade etti. Ebû Muhammed İbnü'l-Cevzî de onun hocaları arasında yer alır.

Sâgānî, Hicaz'dan Aden'e geçti; burada Kādî Ebû İshak İbrâhim el-Kureyzî, İbn Battâl ve oğlu Süleyman gibi hocalardan faydalandı. Hattâbî'nin Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i ve Ebû Dâvûd'un es-Sünen'ine yazdığı şerhleri bu âlimlerle birlikte okudu, onlara Harîrî'nin el-

Maḳāmât’ını okuttu. Aden’den Mogadişu’ya gitti ve bir süre sonra tekrar Yemen’e döndü. 613’te (1216) Mekke’ye geçerek Yâkūt el-Hamevî ile görüştü. Burada iki yıl kaldıktan sonra Bağdat’a geçti. Bağdat’ta Ma‘rûf-i Kerhî’nin mezarını ziyaret etmesi bu sırada tasavvufa yöneldiğinin işareti olarak yorumlanmaktadır. Bağdat’ta daha çok hadisle meşgul oldu ve kısa zamanda ismi duyuldu. İki yıl kadar Bağdat’ta kalan Sâgānî’ye Halife Nâsır-Lidînillâh hil‘at giydirdi ve kendisini Delhi Sultanı İltutmış’a büyükelçi olarak göndermek istedi. Bunun üzerine Sâgānî 617 (1220) yılı başlarında Delhi’ye gitti. 624’te (1227) Hindistan’dan ayrılarak önce hac görevini yerine getirdi, oradan Yemen’e geçti. Yeni Abbâsî halifesi Müstansır-Billâh’ın arzusuyla Bağdat’a döndü; halife onu iki yıl sonra tekrar Delhi’ye elçi olarak görevlendirdi; orada İltutmış tarafından çok iyi karşılandı. Arkadaşları Bağdat’a dönmesine rağmen Sâgānî uzun süre Delhi’de kaldı ve ardından Yemen’e döndü. Halife Müstansır-Billâh, Sâgānî’yi İltutmış’ın yerine geçen kızı melike Raziyye’ye elçi olarak bir defa daha yolladı (634/1236-37). et-Tekmile adlı eserini Kâbe’de 635’te tamamladığına göre Delhi’de fazla kalmamıştır. 637 (1239-40) yılında geldiği Bağdat’ta 19 Şâban 650’de (25 Ekim 1252) vefat etti. 50 dinar bırakarak kendisinin Mekke’de defnedilmesini vasiyet ettiği için oğulları ve öğrencileri naaşını Mekke’ye naklederek Cennetü’l-muallâ’da sûfî Fudayl b. İyâz’ın yanına gömdüler.

Arap dili alanında otorite sayılan Sâgānî için Süyûtî “lugat sancağının taşıyıcısı”, Zehebî “lugatın zirvesindeki isim” ifadelerini kullanmıştır (Abdülhay el-Hasenî, I, 138). Sâgānî hadis sahasında da önemli bir yere sahiptir. Öğrencisi Abdülmü’min b. Halef ed-Dimyâtî’nin hocası hakkında “sâlih, sadûk” gibi ifadeler kullanarak onun lugat, fıkıh ve hadiste imam olduğunu söylediği nakledilmektedir (Zehebî, XXIII, 283). Mevzû hadislere dair yazdığı eserlerde yer alan tenkitleri Şemseddin es-Sehâvî gibi bazı âlimler tarafından aşırı bulunmuş, mevzû derecesinde olmayan bazı rivayetleri bu sınıfa soktuğu gerekçesiyle eleştirilmiştir.

Eserleri. A) Lugat ve Dil. 1. et-Tekmile ve’ẕ-ẕeyl ve’ṣ-ṣıla li-kitâbi Tâci’l-luġa ve Ṣıḥâḥi’l-ʿ Arabiyye li’l-Cevherî. Sâgānî bu eserinde Cevherî’nin eṣ-Ṣıḥâḥ’ına 60.000 civarında madde ilâve etmiştir. et-Tekmile’nin I ve IV. ciltleri Abdülalîm et-Tahâvî, II ve V. ciltleri İbrâhim el-Ebyârî, III ve VI. ciltleri Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhim tarafından yayımlanmıştır (Kahire

1970-1979). 2. el-ʿUbâbü'z-zâḫir ve'l-lübâbü'l-fâḫir. Müellif, son Abbâsî veziri İbnü'l-Alkamî için hazırlamaya başladığı bu eserini mîm harfine kadar yazabilmiştir. İbn Fâris'in etimolojisini esas alan sözlükçülük anlayışından istifade edilerek ve Cevherî'nin eṣ-Ṣıḥâḥ'ının tertibi esas alınarak hazırlanan eseri Muhammed Hasan Âlü Yâsîn (I-IV, Bağdat 1977 -) ve Fîr Muhammed Mahdûmî (I-IV, İslâmâbâd 1994 -) yayımlamaya başlamıştır. Tâceddin İbn Mektûm'un, bu eserle İbn Sîde'nin el-Muḥkem'ini bir araya getirdiği kaydedilmektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1122; eserin tanıtımı için bk. Hüseyin Nassâr, II, 530-543). 3. eş-Şevârid fi'l-luġa (nşr. Adnân Abdurrahman ed-Dûrî, Bağdat 1403/1983; nşr. Mustafa Hicâzî, Kahire 1403/1983, tanıtımı için bk. ʿÂlemü'l-kütüb, IV/3 [Riyad 1983], s. 465). 4. Kitâbü'l-Eżdâd (nşr. August Haffner, Beyrut 1913; nşr. Muhammed Abdülkādir Ahmed, Kahire 1409/1989). 5. Kitâbü Yefʿûl (nşr. Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, Tunus 1924, 1935; nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî, Basra 1960). 6. el-Mürtecel fî şerḥi'l-Ḳılâdeti's-simṭıyye fî tevşîḥi'd-Düreydiyye. İbn Düreyd'in el-Maḳṣûre'si üzerine yapılmış bir çalışma olup Ahmed Han tarafından neşredilmiş (Mekke 1409/1988), Abdülkerîm el-Yâfî bu neşri esas alan bir makale yayımlamış (et-Türâs̱ü'l-ʿArabî, XIII/53 [Dımaşk 1414/1993], s. 7-29), bir muhtasarı da Sâmî Mekkî el-Ânî ve Hilâl Nâcî tarafından yayımlanmıştır (Bağdat 1977). 7. Kitâbü Faʿalân. Masdarı "faalân" vezninde olan 200'den fazla kelimenin son harfine göre alfabetik sıralandığı bir eserdir. Ahmed Han, Ali Hüseyin el-Bevvâb'ın Naḳʿatü'ṣ-ṣadyân fîmâ câʾe ʿale'l-faʿlân başlığıyla neşrettiği eserin (Riyad 1402/1982) adının müellifin hadisle ilgili diğer eseriyle (aş.bk.) karıştırıldığını söylemektedir (Câmiʿatü'l-Melik Suʿûd Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, XIII/2 [1986], s. 821 vd.). 8. Esmâʾü'l-ġāde fî esmâʾi'l-ʿâde (nşr. Ahmed Han, el-Mevrid, IX/3 [Bağdat 1980], s. 147-158). 9. Esmâʾü'ẕ-ẕiʾb (Kahire 1320/1902; İstanbul 1330; Beyrut 1933). 10. Mâ Benethü'l-ʿArab ʿalâ fiʿâl (nşr. İzzet Hasan, Dımaşk 1383/1964). 11. Kitâbü'l-İnfiʿâl (nşr. Ahmed Han, İslâmâbâd 1977). 12. Taʿzîzü beyteyi'l-Ḥarîrî (nşr. Ahmed Han, MMLADm., LIV/4 [1979], s. 906-925). 13. Mecmaʿu'l-baḥreyn ve maṭlaʿu'n-neyyireyn. Cevherî'nin eṣ-Ṣıḥâḥ'ı ile buna dair et-Tekmile ve'ẕ-ẕeyl ve'ṣ-ṣıla adlı eserini, ayrıca es-Ṣıḥâḥ üzerine yazdığı el-Ḥâşiye'sini kapsayan geniş bir sözlüktür. Tamamı on iki cilt olan eserin İstanbul kütüphanelerinde çok sayıda yazma nüshası bulunmaktadır (Muʿcemü'l-maḫṭûṭâti'l-mevcûde, I, 416).

B) Hadis. 1. Meşâriḳu'l-envâri'n-nebeviyye*. Sâgānî'nin sahih hadislerden seçerek derlediği bazı hadisleri nahiv konularına göre düzenlediği bu eseri kendisine şöhret kazandırmış, yazıldığı devirden itibaren büyük ilgi görmüş, başta Osmanlı medreseleri olmak üzere İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinde ders kitabı olarak okutulmuş, erken dönemlerden itibaren yayımlanmış (Leipzig 1791, 1896; Bombay 1292; Leknev 1301, 1316; İstanbul 1309, 1311, 1315, 1328) ve üzerinde muhtelif çalışmalar yapılmıştır. 2. ed-Dürrü'l-mülteḳaṭ fî tebyîni'l-ġalaṭ ve nefyi'l-laġaṭ. Kudâî'nin Şihâbü'l-aḫbâr'ı ile Uklîşî'nin en-Necm min kelâmi seyyidi'l-ʿArab ve'l-ʿAcem'inde bulunan mevzû hadislere dair olan eser, Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kādî tarafından müellife ait el-Mevżûʿât ile birlikte neşredilmiş (Beyrut 1405/1985), ayrıca Muhammed b. Mustafa Ebü'l-Ulâ tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1425/2004). 3. Risâle fi'l-eḥâdîs̱i'l-mevżûʿa. Muhtemelen ed-Dürrü'l-mülteḳaṭ'ın muhtasarı olup önce Kahire'de basılmış (1305/1887), daha sonra el-Mevżûʿât başlığıyla Necm Abdurrahman Halef (Dımaşk-Beyrut 1401/1980, 1405/1985) ve Muhammed Abdülkādir Ahmed (Kahire 1411/1991) tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir. 4. Naḳʿatü'ṣ-ṣadyân fî men fî ṣuḥbetihim naẓar mine'ṣ-ṣaḥâbe ve ġayri ẕâlik (nşr. Ahmed Han, el-Mevrid, XVI/2 [Bağdat 1987], s. 151-186; Beyrut 1407/1987; nşr. Seyyid Hasan Kisrevî, Beyrut 1410/1990). 5. Derrü's-seḥâbe fî beyâni mevâżıʿi vefeyâti'ṣ-ṣaḥâbe (nşr. Sâmî Mekkî el-Ânî, Bağdat 1969; nşr. Târık et-Tantâvî, Kahire 1992). 6. Esâmî şüyûḫi'l-Buḫârî (nşr. Ali b. Muhammed el-İmrân, Mekke 1419; eserleri için ayrıca bk. Ahmed Fârûk,

s. 16-21; Hüseyin Ali Mahfûz, XXXIV [1974], s. 90-92).

## BİBLİYOGRAFYA

Abdülbâkī b. Abdülmecîd el-Yemânî, İşâretü't-taʿyîn fî terâcimi'n-nüḥât ve'l-luġaviyyîn (nşr. Abdülmecîd Diyâb), Riyad 1406/1986, s. 98-100; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXIII, 282-284; Safedî, el-Vâfî, XII, 240-243; İbn Melek, Mebâriḳu'l-ezhâr şerḥu Meşâriḳı'l-envâr (nşr. Eşref b. Abdülmaksûd Abdürrahîm), Beyrut 1415/1995, I, 225; II, 88-89; III, 334-

335; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 552; II, 1067, 1087, 1122, 1250, 1424, 1705, 1832; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-ḫavâṭır, I, 137-141; Brockelmann, GAL, I, 443-444; Suppl., I, 613-615; Hüseyin Nassâr, el-Muʿcemü'l-ʿArabî: Neşʾetühû ve teṭavvürüh, Kahire 1968, II, 530-543; Abdülcebbâr Abdurrahman, Zeḫâʾirü't-türâs̱i'l-ʿArabî el-İslâmî, [baskı yeri yok] 1403/1983, II, 640-642; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 239, 326, 329, 376, 385, 426; M. Yaşar

Kandemir, Mevzû Hadisler, İstanbul 1997, s. 148-149; Muʿcemü'l-maḫṭûṭâti'l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], I, 415-416; Madad Ali Qadri, "Life and Works of al-Imam al-Saghani al-Lahori", Sind University Research Journal, V, Hyderabad 1966, s. 67-80; Ahmed Fârûk, "el-İmâm es-Ṣaġānî", ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, V/2, İslâmâbâd 1970, s. 5-29; Hüseyin Ali Mahfûz, "eṣ-Ṣaġānî", MMLA, XXXIV (1974), s. 88-94; Ahmed Han, "Leyse hâẕe'l-kitâb Naḳʿatü's-ṣadyân bel Kitâbü Faʿalân", Câmiʿatü'l-Melik Suʿûd Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, XIII/2, Riyad 1986, s. 821-829; a.mlf., "Semâʿâtü müʾellefâti's-Ṣaġānî el-luġaviyye", MMMA (Kahire), XLI/1 (1418/1997), s. 55-90; Ramzi Baalbaki, "al-Ṣag̲h̲ānī", EI² (İng.), VIII, 820-821; Zübeyd Ahmed, "Ḥasan es-Ṣaġānî", UDMİ, VIII, 230-234.

Mehmet Görmez

# SAGĪR

(bk. ÇOCUK).

# SAGĪRE

(الصغيرة)

Küçük günah anlamında kebîrenin karşıtı olan bir terim

(bk. GÜNAH; KEBÎRE).

# SAĞ GARİBLER

(bk. GUREBÂ BÖLÜKLERİ).

# SAĞ ULÛFECİLER

(bk. ULÛFECİYAN).

# SAĞMAN, Ali Rıza

(1889-1964)

Tarihçi, hânende, mevlidhan ve bestekâr.

Ünye'de doğdu. Sultanselimli Hâfız Rıza diye anılır. Babası kıdemli yüzbaşılıktan emekli Yozgatlı Duhancızâde Ömer Vasfi Bey, annesi Ayşe Sıdıka Hanım'dır. İlk eğitimini sekiz yaşlarında iken gittiği Giresun'da aldıktan sonra hıfzını tamamladı. Rüşdiye'yi de burada okudu. Ardından İstanbul'a giderek (1904) Fatih'te Bahr-i Sefîd Tetimme-i Sânî Medresesi'ne girdi. Fâtih Camii'nde İskilipli Mehmed Âtıf Efendi'den Arapça okumaya başladı. Bu arada yaz tatillerinde gittiği Giresun'da Beyazıdzâde Hâfız Ali Efendi'den tecvid, aşere ve takrîb okudu, 1908'de takrîbden icâzet aldı. 1910 yılı başlarında Fatih Çarşamba'daki Sultan Selim Camii müezzinliğine tayin edildi. Sadrazam Mahmud Şevket Paşa'nın öldürülmesi hadisesi sebebiyle sürgüne gönderildi (11 Haziran 1913). Yirmi yedi ay Sinop'ta, üç buçuk yıl kadar Çorum'da kaldıktan sonra Sadrazam Ahmed İzzet Paşa kabinesinin kurulması üzerine İstanbul'a döndü (1918). Burada Sahn Medresesi'nde tahsilini tamamladı (1920). Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin aracılığıyla 14 Ağustos 1920'de Bâb-ı Fetvâ Hey'et-i Teftîşiyye Kalemi başkâtipliğine tayin edildiyse de Mustafa Sabri Efendi'nin şeyhülislâmlıktan ayrılması üzerine 1 Kasım 1920'de bu görevden azledildi. Aynı yıl girdiği Süleymâniye Medresesi Kelâm-Felsefe Bölümü'nü de üç yıl sonra bitirdi.

1928'de Dârülfünun Hukuk Fakültesi'n-den mezun olup avukatlık stajını tamamlamasına rağmen hukuk alanında çalışmadı. Aralık 1931'de ezan ve kāmeti tercüme işiyle görevlendirilen dokuz kişilik heyette yer aldı. Öte yandan Hayriye Mektebi (1923-1928), İran Ortaokulu (1929-1942) ve İngiliz Erkek Lisesi'ndeki Türkçe hocalığının yanı sıra 1928 yılından itibaren uzun süre Dârüşşafaka'da Türkçe ve tarih dersleri okuttu. İstanbul İmam-Hatip Okulu'n-da 1952-1964 yılları arasında çeşitli dersler verdi. Saint Michel Lisesi'nde 1940 yılından vefatına kadar Türkçe, tarih ve coğrafya hocalığı yaptı. Bu arada yaz aylarında Suriye ve Lübnan (1951),

Mısır (1952) ve Irak'a (1953, 1954) gitti. 13 Eylül 1964'te Çarşamba'daki evinde vefat etti ve Edirnekapı'daki Otakçılar Mezarlığı'na defnedildi.

Hâfızlığı, hânendeliği ve mevlidhanlığı ile şöhret bulan Ali Rıza Sağman bestelediği eserlerle mûsiki alanındaki gücünü ortaya koymuştur. Çarşambalı (Sultanselimli) Hâfız Cemal'den beste, şarkı gibi formları meşketmek ve usul öğrenmekle başlayan mûsiki çalışmalarını daha sonra Muallim İsmâil Hakkı Bey, Ûdî Ekrem Bey, Ûdî Yûsuf Efendi ile Kemânî Hasan Efendi'den aldığı usul ve solfej dersleriyle devam ettirdi. Döneminde mûsiki toplantılarındaki icralarıyla tanınan Sağman Orfeon, Odeon, Columbia ve Parlafon plaklarına Kur'an'dan bazı sûrelerle ezan, salâ, münâcât, na't, mersiye, ilâhi, kaside, mevlid, ayrıca şarkı ve türkü okumuştur. Yılmaz Öztuna onun bestelediği on yedi şarkıdan oluşan bir liste neşretmiş, Mustafa Rona da on altı şarkısının sözlerini yayımlamıştır. Bunlardan on birinin notasının yayımlanmasına rağmen (İstanbul 1930) Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu repertuvarında sadece sözleri de kendisine ait acem-kürdî bir şarkısı yer almaktadır. Ayrıca Sadettin Kaynak'ın uşşak makamında, "Gördüm seni bir gün yeni açmış güle döndüm" mısraıyla başlayan şarkısının güftesi de Ali Rıza Sağman'a aittir.

Eserleri. Ali Rıza Sağman'ın çeşitli konularda yazdığı makaleleriyle gazel, kaside, münâcât, na't türünde aruz ve hece vezniyle manzumeleri Meşrık-ı İrfân (Konya), Karadeniz (Giresun), Doğru Sadâ (Samsun), Beyânü'l-Hak, el-Medâris, Hakk'a Doğru, Hür Adam, İstiklâl, İ'tisâm, Millet, Milliyet, Sebîlürreşâd, Son Saat, Tarih Dünyası, Tasvir gibi gazete ve mecmualarda neşredilmiştir. Ayrıca bazıları risâle halinde olmak üzere kırk civarında eser kaleme almış, bunların bir kısmı yayımlanmıştır: İbretnümâ-İtikadsızlık ve Menşei (İstanbul 1328), Meşhur Hâfız Sami Merhum (İstanbul 1947), İstanbul'u Ne Şekilde Aldık? (I-II, İstanbul 1947-1948), Din Adamları Nasıl Yetiştirilmeli? (İstanbul 1950), Hazreti Kur'ân Radyoda Okunabilir mi? (İstanbul 1950), İstanbul Hendekleri (İstanbul 1951), Mevlid Nasıl Okunur? ve Mevlidhanlar (I, İstanbul 1951), Sağman Tecvidi

Kur'an Nasıl Okunur? (İstanbul 1955, bu eserin Yeni Sağman Tecvidi [1957], İlâveli Yeni Sağman Tecvidi [1958, 1964] ve Sualli Cevaplı Sağman Tecvidi [1965] adıyla baskıları yapılmıştır), Rûz-i Cezâ: Âhiret Var mı? Nasıl? (Arapça, manzum; İstanbul 1956), İstanbul'un Fethi Hakkında

Enteresan Bir Fetvâ (İstanbul 1957), Cevâba Cevâbım (İstanbul 1957; bir önceki esere Mehmet Râif Ogan'ın verdiği cevaba karşılıktır), Kur'ân'ın Türkçe'ye Tercemesi Karşısında Üç Profesör (Hilmi Ziya Ülken, Besim Atalay ve İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, İstanbul 1957); İslâm Tarihinde Râhip Bahîrâ Meselesi (İstanbul 1959), Atlas Okyanusu'ndan Çin Seddi'ne Kadar İslâm Fütuhatı (İstanbul 1965), Hazreti Kur'an'ın Meâlen Tercümesi (İstanbul 1980). Ali Rıza Sağman'ın yayımlanmamış eserlerinden bazıları şunlardır: Rûz-i Cezâ (II. cilt; bir nüshası Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde bulunmaktadır), Allah'a Sığındık: Arayış, Buluş ve Kurtuluş Yolları (manzum), Sopalı Meşrutiyet Sürgünleri (Sinop ve Çorum sürgünleri), Menfâsından Kaçan Sürgün (Sungurlu'dan Çorum'a), Güneş Doğarken (Stefan Zweig'ın İnsanlık Tarihinde Yıldızın Parladığı Anlar adlı eserine reddiyedir), İstanbul'un Bir Asırlık Meşhur Hâfızları, İslâm'da Evliyâ Akîdesi'nin Özü, Atatürk'ün Din Inkılâbından Parçalar, Tenbihler (Rahmetullah el-Hindî'nin et-Tenbîhât adlı Arapça eserinin Türkçe'ye tercümesidir), Tecvid Külliyâtı. Dücane Cündioğlu, Ali Rıza Sağman'ın 1 Eylül 1927 - 16 Ekim 1927 tarihleri arasında kaleme aldığı hâtıratını "Hâfız Ali Rıza Sağman'ın Çocukluk Hâtıraları" başlığıyla Dergâh'ta tefrika etmiş (sy. 105-112, İstanbul Kasım 1998 - Haziran 1999); Kasım 1953'te yazdığı bir makalesini de "Kur'an -Mahiyeti-Başka Dile Çevrilmesi" adı altında İslâmiyât dergisinde neşretmiştir (sy. 2 [Ankara Nisan - Haziran 1998], s. 99-124). Ali Rıza Sağman'ın metrûkâtının büyük bir kısmı günümüzde Dücane Cündioğlu'nda bulunmaktadır.

## BİBLİYOGRAFYA

Ali Rıza Sağman, Mevlid Nasıl Okunur? ve Mevlidhanlar, İstanbul 1951, I, 218-219; a.mlf., Cevaba Cevabım, İstanbul 1957, s. 21-22; Mustafa Rona, 20. Yüzyıl Türk Musikisi, İstanbul 1970, s. 347-348; Türkiye Maarif Tarihi, V, 1939-1942, 1947-1951; Sadık Albayrak, Son Devir Osmanlı Ulemâsı, İstanbul 1981, IV-V, 404-405; TSM Sözlü Eserler, s. 137; Dücane Cündioğlu, "Hâfız Ali Rıza Sağman'ın Çocukluk Hâtıraları", Dergâh, sy. 105, İstanbul 1998, s. 31; Öztuna, BTMA, II, 251-252.

Nuri Özcan

# SAH

(صح)

Resmî belgelerle yazma kitaplarda rastlanan doğrulama ve karşılaştırma işareti.

Sahh kelimesi sözlükte “sahih, uygun, doğru” anlamına gelir. Osmanlı döneminde üç ayrı konuda kullanılmıştır. Yaygın mânasıyla Osmanlı bürokrasisinde özellikle sadrazamın görüp doğru ve uygun bulduğu bürokratik işlemlerin üzerine stilize bir şekilde bizzat kendisinin yazdığı yahut bazı muamelelerde beylikçi kesedarı veya beylikçinin yazmasına izin verdiği işareti ifade eder. Bu işaretin konulmasına “sah çekmek” denilir ve kalın bir kalemle yazılırdı. Osmanlı öncesi ve Osmanlı döneminde, bilhassa yazma eserlere derkenar olarak düşülen notlarla metindeki bazı kelimelerin diğer nüshalarla karşılaştırılması neticesinde düşülen kayıtların sıhhatini ve doğruluğunu ifade için de sah (صح) remzi kullanılmıştır. Bu nüshalar karşılaştırılmış olduğundan daha güvenilir kabul edilirdi. Ayrıca darphânelerde altınların üzerine ayarının yerinde ve sağlam olduğunu göstermek için vurulan işaret de bu şekilde anılırdı.

Osmanlı Devleti’nde Dîvân-ı Hümâyun’a veya Bâb-ı Âsafî’ye özellikle bir görev talebiyle ilgili olarak verilen arzuhaller kâğıdın alt çeyreğine yazılır, işlemler için arzuhalin sağ üst köşesine “mahalli görüle” kaydı düşülerek işlemler başlatılırdı. Birkaç kalemin ve yetkilinin mütalaası alındıktan sonra evrak neticeye ulaştırılmak üzere sadrazama giderdi. Sadrazam muvafakatini birbirini tamamlayan iki sembolle gösterirdi. Bunlardan birincisi imza şeklindeki buyuruldu işareti, ikincisi bunun üstünde yer alan sah işaretiydi. Osmanlı bürokrasisinde gizli tutulması gereken önemli işlerle ilgili tahriratı beylikçiler kalemde veya evinde hazırlar, kalem buyruldusu şeklinde reîsülküttâba gösterip üzerine pençe konulduktan sonra sadrazama sunardı. Bizzat sadrazam tarafından üstüne “sahh-ı âlî” konulduktan sonra işlemler tamamlanırdı (Uzunçarşılı, s. 51).

Dış hazineden para çıkmasının yerleşmiş usulüne göre çıkacak paranın

verileceği yerle ilgili bilgi defterdarın imzasıyla sadrazama sunulur ve onun tarafından “pençe” denilen buyuruldu ve bunun üzerine sadrazamın “sah” işareti konarak sarfedilmesine izin verilirdi. Ardından defterdar tarafından “küçük sah” (kuyruksuz imza) işareti konulduktan sonra veznedar parayı öderdi (Râşid, III, 207; Uzunçarşılı, s. 365). Askere hazineden maaş verilmesi teamülünde ise başbâki elinde beş altı adet defterdar buyruldusuyla sadrazamın huzuruna kabul edilir, muameleleri gören sadrazam üzerine sah işaretini bizzat yazarak veya yazdırarak evrakı tekrar defterdara yollardı. Reîsülküttâb kendisine ait yazışmaların üzerine “sah” işareti koymaya yetkili olup bu işaret “görülmüştür, muvâfıktır, mukabele edilmiştir” anlamına gelirdi.

Dîvân-ı Hümâyun’dan verilen beratların arka yüzüne XVII. yüzyıldan itibaren sah işareti konulduğu, timar beratlarının arka yüzlerindeki yoklama kayıtlarının üzerine de bu işaretin çekildiği bazı örneklerden anlaşılmaktadır. Timar beratlarında ortalarda siyâkatle timar olarak verilen yerlerin yazıldığı kısımlara da sah işareti konurdu (Kütükoğlu, s. 132, 138, 139). Fermanlarda ise arka yüzüne gerektiğinde sah konulmuştur. XVIII. yüzyılın ikinci yarısında bu işareti ihtiva etmeyen tuğralı fermanlar muteber sayılmamaya başlanmıştı (Uzunçarşılı, s. 245-246). Keçecizâde Fuad Paşa’nın sadâretine kadar sadâret makamından yazılan buyrulduların üzerine sadrazam tarafından sah çekilirken 1278 (1861-62) yılından itibaren bu işlem gereksiz sayılmış, bundan böyle sah yerine mühür kullanılmaya başlanmıştır (Lutfî, X, 56).

Sah işaretinin yazma eserlerde kullanımında da bazı farklı uygulamalar vardır. Müellif nüshası olan yazma eserlerde yazar derkenar olarak sonradan eklediği bilgilerin sıhhatini göstermek için bilginin altına sah işaretini eklerdi. Yazmalarda daha sık rastlanan şekil ise müstensihlerin çeşitli sebeplerle atladıkları metin ve ibareleri sayfanın kenarına yazdıktan sonra altına yahut yanına sah işareti koymalarıdır. Bunun yerine bazan da “minhü” (منه) ibaresinin yazıldığı görülmektedir. Bazı yazmalarda sah işaretinin yalnızca sâd harfiyle belirtildiği görülür. Vakfiye ve diğer bazı belgelerin sûretlerinde sah işareti her sayfaya konulurdu (Gökbilgin, s. 195-205). Bu işaret, yazmaya sahip olan kişinin metni gözden geçirirken gördüğü eksiklikleri daha güvenilir nüshalarla karşılaştırarak bizzat

tamamladığını da gösterir.

## BİBLİYOGRAFYA

Râşid, Târih, III, 207; Lutfî, Târih, X, 56; Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 51, 245-246, 365, 387; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 195-205; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlı Belgelerinin Dili

(Diplomatik), İstanbul 1994, s. 132, 138, 139; Abdülkerim Abdülkadiroğlu, “Edebiyatta Metodoloji Açısından Elyazmaları ve Nâdir Eserler Üzerine Notlar”, Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, III/1, Ankara 1987, s. 12; Pakalın, III, 91-92.

Mehmet İpşirli

# SAHÂBE

(الصحابة)

Hz. Peygamber'in sohbetine katılanlar anlamında bir terim.

Sözlükte "bir kişiyle birlikte bulunmak, onunla dost ve arkadaş olmak" anlamındaki sohbet kökünden türeyen sahâbe sâhibin çoğuludur. Sahâbe ile birlikte ashâb da sıkça kullanılmaktadır. Bunun tekili sahâbîdir. Sâhip ve ashap kelimeleri lugat mânalarıyla Kur'ân-ı Kerîm'de birçok âyette geçmekte, Hz. Peygamber'in hicretinden söz edilirken onun arkadaşı Hz. Ebû Bekir'e (li-sâhibihî), "Üzülme, Allah bizimle beraberdir" dediği belirtilmektedir (et-Tevbe 9/40). Hz. Mûsâ ile birlikte Mısır'dan yola çıkan İsrâiloğulları'ndan da "ashâbü Mûsâ" diye söz edilmektedir (eş-Şuarâ 26/61). Sahâbî, sahâbe ve ashap kelimeleri İslâmiyet'le birlikte, Resûl-i Ekrem'i görüp ona inanan kimseler için kullanılmaya başlanmıştır. Resûl-i Ekrem de onlardan bahsederken "Ashabımdan hiçbirini çekiştirmeyin" buyurmuş ve (Müslim, "Feżâʾilü's-ṣaḥâbe", 221, 222) "sahâbenin hayırlıları" (Müsned, I, 294) gibi ifadeler kullanmıştır. Sahâbe ve tâbiîn döneminde "sâhibü'n-nebî, ashâbü'n-nebî, ashâbü Resûlillâh, ashâbü Muhammed" gibi tamlamalara sık sık rastlanması kelimenin çok erken bir dönemde terim anlamı kazandığını göstermektedir.

İlk dönemlerden itibaren birçok âlim tarafından sahâbenin çeşitli tanımları yapılmışsa da bunların bir kısmı pek çok sahâbîyi dışarıda bırakacak kadar dar, bir kısmı sahâbî olmayanları da kapsayacak kadar geniş tutulduğu için tenkit edilmiştir. Sahâbeyi ilk tarif edenlerden Saîd b. Müseyyeb'in, "Hz. Peygamber ile bir veya iki sene arkadaşlık yapan yahut onunla bir veya iki gazveye katılan kimse sahâbî sayılır" dediği rivayet edilmişse de (Hatîb el-Bağdâdî, s. 68-69) bu rivayet zayıf görülmüş (Süyûtî, II, 211-212), ayrıca Resûl-i Ekrem ile görüşüp müslüman olduğu halde uzun zaman yanında kalmayan ve onunla birlikte savaşa katılmayan binlerce sahâbîyi kapsam dışı bıraktığı için benimsenmemiştir. Sahâbî kabul edilmek için bulûğa ermiş olmayı şart koşan Vâkıdî'nin tarifi (Hatîb el-Bağdâdî, s. 69), Resûlullah'ı bulûğ çağından önce gören ve ondan rivayette bulunan iki

torunu Hasan ve Hüseyin ile Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Zübeyr gibi genç sahâbîleri tarifin dışında bıraktığı, Hz. Peygamber'i görmek yanında ondan bir veya iki hadis rivayet etme şartı ise (Ahmed Muhammed Şâkir, s. 180), hadis rivayet etmeyen binlerce sahâbîyi kapsamadığı için reddedilmiştir. Ali b. Medînî, Ahmed b. Hanbel ve Buhârî tarafından yapılan ve iman edip çok kısa bir süre de olsa Resûl-i Ekrem'i görenlerin sahâbî sayıldığını vurgulayan tanımlar (Buhârî, "Feżâʾilü'aṣḥâbi'n-nebî", 1; İbnü'l-Cevzî, s. 101; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî, VII, 5) görmeyi şart olarak ileri sürmekle âmâları dışarıda bıraktığı, İslâm üzere ölme şartını zikretmeyerek Resûlullah ile görüştükten sonra irtidad edenleri de kapsadığı gerekçeleriyle yeterli bulunmamıştır. Usûl-i fıkıh âlimlerinin sahâbe tariflerinde ise Hz. Peygamber'le altı ay veya daha fazla birlikte bulunmak, ilim öğrenmek maksadıyla yanına çokça gidip gelmek ve kendisinden hadis rivayet etmiş olmak gibi şartlar aranmaktadır. Bir kısmı üzerinde bizzat usulcülerin ihtilâf ettiği bu şartlar hadis âlimleri tarafından eleştirilmiş ve altı aydan az bir zaman Resûlullah'ın yanında bulunanlarla ilim öğrenmek amacıyla gelmeyip sadece iman ederek geri dönenleri sahâbî olarak değerlendirme imkânı vermediği ve hadis rivayet etmeyen binlerce sahâbîyi dışarıda bıraktığı için kabul görmemiştir (usul âlimlerinin sahâbe tanımları ve eleştiriler için bk. İyâde Eyyûb el-Kübeysî, s. 62-66).

Hadis âlimlerinin sahâbe tarifi daha kapsamlıdır. İbn Hacer el-Askalânî sahâbîyi "Hz. Peygamber'e mümin olarak erişen ve müslüman olarak ölen kimse" şeklinde tarif etmiştir (el-İṣâbe, I, 6). Daha sonra cumhurun görüşü olarak benimsenen bu tarif ışığında muhaddislerin sahâbe anlayışı şöylece özetlenebilir: Sahâbî olmak için Resûl-i Ekrem'i uyanık iken bir an bile görmek yeterlidir. Kendisiyle uzun zaman beraber olmak, yolculuk etmek veya gazâya gitmek ya da kendisinden hadis rivayet etmek şart değildir. Abdullah b. Ümmü Mektûm gibi âmâ olduğu için Hz. Peygamber'i göremeyen, ancak ona mülâki olup sohbet edenlerle Mekke'nin fethi ve Vedâ haccında olduğu gibi kendisiyle doğrudan ilişki kurarak sohbet etme imkânı bulamayan, fakat Resûlullah'ın kendilerini gördüğü kimseler de sahâbîdir. Resûlullah ile görüşüp sohbet eden bir sahâbînin müslüman olarak ölmesi de şarttır. Müslüman olmadan önce Hz. Peygamber'i görmekle beraber onun vefatından sonra İslâmiyet'i kabul eden kimselerle Resûlullah'ın huzurunda müslüman olduktan sonra irtidad eden ve bu hal üzere ölen kimseler sahâbî kabul edilmez. Hanîf dinine mensup olup Resûl-

i Ekrem’i peygamberliğinden önce gören ve o dönemde vefat eden Zeyd b. Amr b. Nüfeyl gibi Câhiliye devri muvahhidleri -farklı görüşler bulunmakla birlikte-sahâbî sayılmaz. Câhiliye ve İslâm dönemini yaşayıp Hz. Peygamber hayatta iken müslüman olan, ancak onu görmeyen Selmân b. Rebîa el-Bâhilî, Ebû Osman en-Nehdî ve Ebû Recâ el-Utâridî gibi muhadramlar sahâbî değil tâbiîdir. Sahâbî sayılmak için bulûğ çağına erişmek şart olmayıp temyiz kudretine sahip olmak yeterlidir. Kendilerini Resûlullah’ın gördüğü, yüzlerini okşadığı, ağızlarına bir şey verip yedirdiği ve kendilerine hayır dua ettiği küçük çocuklar temyiz çağına erdikten sonra onu yeniden görmemişlerse Yahyâ b. Maîn, Ebû Zür‘a er-Râzî, Ebû Hâtim er-Râzî ve Ebû Dâvûd gibi muhaddislere göre sahâbî sayılmazlar. Hz. Peygamber’i rüyada görmekle de sahâbî olunmaz.

Önemi. Sahâbe nesli Resûl-i Ekrem’e gösterdiği bağlılık ve teslimiyet, ona verdiği destek, hem hayatında hem vefatından sonra İslâm’ın yayılması ve doğru anlaşılması için yaptığı olağan üstü çalışmalar sebebiyle dinde önemli bir yere sahiptir. Aslında sahâbe nesli fert olarak diğer insanlardan farklı bir üstünlüğe sahip olmadığı gibi mâsum ve günahsız da değildir. Ancak onların büyük bir kısmı, daha önce yaşadığı şirk hayatından nâzil olan âyetlerin direktifi ve Hz. Peygamber’in eğitimi sayesinde kurtularak yepyeni bir hayata kavuşmuş, bizzat Resûlullah’tan öğrendikleri İslâm’ı güzel bir şekilde yaşamak suretiyle kendilerinden sonra gelen ümmete birer örnek olmuştur. Bundan dolayı Resûl-i Ekrem ümmetin onları örnek almasını tavsiye etmiş ve sahâbe çizgisini getirdiği dinin ve kurduğu sistemin devamı olarak göstermiştir (Tirmizî, “Îmân”, 18). Ashabın İslâm’ı yayma ve Resûlullah’ı koruma uğrunda yaptığı fedakârlıklar kendilerinden sonra gelen nesilleri imrendirecek ve hayrette bırakacak niteliktedir. İslâmiyet onların bu davranışları sayesinde kök salıp yayılmış ve sonraki nesillere ulaşmıştır. Sahâbîlerin Hz. Peygamber’i kendilerinden sonra gelen nesillere tanıtmada önemli rol üstlendikleri bilinmektedir. Resûl-i Ekrem ve onun şahsiyeti hakkında bilinenler sahâbenin naklettiği

tesbitlerden ibarettir. Eğer sahâbîler olmasaydı bugün Kur’ân-ı Kerîm dışında Hz. Peygamber ve İslâm’la ilgili güvenilir bilgi bulunmayacaktı. Kur’ân-ı Kerîm’in sûre ve âyetlerinin iniş sebepleri, hadislerin vürûd sebebi, Kur’an hükümlerinin pratik hayata tatbiki ve açıklanması ile Resûl-i Ekrem’in peygamberliği süresince yaptığı icraat ashabın nakilleri sayesinde

bilinmektedir.

Fazileti. Kur'ân-ı Kerîm'in "insanlık için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmet" diye tanıttığı sahâbîler (Âl-i İmrân 3/110) ümmet içinde en değerli ve faziletli nesil kabul edilmektedir. Bu değer ve fazileti, taşıdıkları güçlü iman ve örnek davranışları sayesinde elde etmişlerdir. Onlar, İslâm'a girdikleri ilk andan itibaren güçlü bir imanla kabul ettikleri yeni dinin gereklerini tam bir teslimiyetle yerine getirmişlerdir. Bu yeni dine girmeye ve onu yaşamaya zorlanmadıkları halde onların büyük bir kısmı ömrünü Resûlullah'ın yanında geçirmiş, onunla savaşlara katılmış ve İslâm'ın yayılması için gayret göstermiştir. Bu süreçte İslâm karşıtları tarafından tehdit ve işkencelerle, hatta ölümle karşılaşan, yurtlarını, mallarını, eşlerini ve çocuklarını terkedip başka yerlere hicret etmek zorunda kalanlar olmuş, ancak inançlarından, Allah'a ve resulüne olan bağlılıklarından tâviz vermemişlerdir. Cenâb-ı Hak ashâbı Kur'an'da övmüş ve mûtedil bir ümmet olduklarını (el-Bakara 2/143), Allah ve resulüne iman edip tam teslimiyet gösterdiklerini ve büyük ecir kazandıklarını (Âl-i İmrân 3/172, 173), Allah'ın kendilerinden, kendilerinin de Allah'tan razı olduğunu ve ebedî kalacakları cennetin onlar için hazırlandığını (et-Tevbe 9/100) bildirmiş; Allah'a ve resulüne yardım eden sâdık müminler olduklarını (el-Haşr 59/8), ihtiyaç içinde bulunmalarına rağmen başkalarını kendilerine tercih ettiklerini ve kurtuluşu hak ettiklerini (el-Haşr 59/9), gerçek müminler olarak bağışlanacaklarını ve âhirette cömertçe rızıklandırılacaklarını (el-Enfâl 8/74) haber vermiştir. Hz. Peygamber de fedakârlıklarını birlikte yaşayarak gördüğü ashaptan bahsederken onları "insanlık tarihinin en hayırlı nesli" (Buhârî, "Feżâ˒ilü aṣḥâbi'n-nebî", 1; Müslim, "Feżâ˒ilü's-ṣaḥâbe", 211, 212), "ümmetin en hayırlıları" (Müsned, V, 350), "cehennem ateşinin yakmayacağı kimseler" (Tirmizî, "Menâḳıb", 57), "cennetlikler" (Müttakī el-Hindî, XI, 539) diye tanıtmış, ayrıca ümmetin onlara ikramda bulunmasını (Tayâlisî, s. 7), iyilik etmesini (Müsned, I, 26) ve kendilerini çekiştirmemesini (Buhârî, "Feżâ˒ilü aṣḥâbi'n-nebî", 4; Müslim, "Feżâ˒ilü's-ṣaḥâbe", 221, 222) istemiştir (ayrıca bk. FEZÂİLÜ's-SAHÂBE).

Tanıma Yolları. Sahâbî olmadıkları halde böyle bir iddiada bulunanları belirlemek ve sahâbîliğin suistimal edilmesini önlemek için hadis âlimleri sahâbeyi tanıma konusu üzerinde hassasiyetle durmuşlar ve belirledikleri

yollardan biriyle sahâbî olduğu anlaşılanları bu nesilden kabul etmişlerdir. 1. Tevâtür yolu. Hulefâ-yi Râşidîn ile aşere-i mübeşşerenin sahâbî olduğu bu yolla bilinmektedir. 2. Şöhret yolu. Tevâtür derecesine ulaşmamakla birlikte Ebû Hüreyre, Abdullah b. Ömer ve Ebû Saîd el-Hudrî bu yolla tanınan sahâbîlerdendir. 3. Şehâdet yolu. Bir sahâbî veya güvenilir bir tâbiînin bir kimsenin sahâbîliği hakkında şahitlik etmesidir. Bu yolla tanınan sahâbîlere örnek Humeme ed-Devsî'dir. Humeme, Hz. Ömer devrinde İsfahan fethedilirken vefat etmiş, vefatı sırasında orada bulunan Ebû Mûsâ el-Eş'arî onun şehid olarak öleceğine dair Hz. Peygamber'den duyduğu bir hadisi nakletmiş, böylece kendisinin hem sahâbî olduğu ortaya çıkmış hem de şehid olarak vefat ettiği anlaşılmıştır. 4. İkrar yolu. Adâletiyle tanınan bir kimsenin sahâbî olduğunu ikrar etmesi ve en geç 110 (728) yılında vefat etmiş olmasıdır. Zira 11 (632) yılında vefat eden Resûl-i Ekrem vefatından kısa bir süre önce, "Yüz sene sonra bugün hayatta olanlardan hiç kimse sağ kalmayacak" demiştir (Müslim, "Feżâʾilü's-ṣaḥâbe", 217). Dolayısıyla bu tarihten sonra sahâbî olduğunu iddia eden Serbâtek el-Hindî, Ca'fer b. Nestûr ve Reten b. Nasr gibi kişilerin iddiaları kabul görmemiştir. Bir kişinin sahâbî olup olmadığının belirlenmesine yarayan başka hususlar da vardır. Hz. Peygamber devrinde bir ordunun başına kumandan tayin edilmek, Hulefâ-yi Râşidîn döneminde ridde savaşları veya fetih ordularında üst seviyede görevlere getirilmek, Resûl-i Ekrem devrinde doğmuş olmak, Mekke ve Tâif'in fethiyle Vedâ haccı sırasında buralarda bulunmak, Medineli Evs ve Hazrec kabilelerinden birine mensup olmak bunlardan birkaçıdır.

Tabakaları. İlk dönemlerden itibaren hadis âlimleri sahâbîleri ayrı bir nesil olarak değerlendirmiş ve onları müstakil eserlerde ele almışlardır. Halîfe b. Hayyât, eṭ-Ṭabaḳāt'ında kişileri yerleşim esasına göre tanıtırken önce her bölgede yaşayan sahâbîleri zikreder. İbn Hibbân da eṡ-Ṡiḳāt'ında sahâbî râvileri ayrı bir tabaka kabul eder. Hz. Peygamber'e ulaşma şerefine ermekle birlikte sahâbîler fazilet yönünden aynı derecede görülmemiştir. Onların bir kısmı İslâmiyet'in ilk günlerinde iman etmiş ve hayatını Resûlullah ile geçirmiş, bir kısmı da onunla çok az görüşme imkânı bulmuştur. Aralarında inancı uğruna işkence gören, Resûl-i Ekrem ile savaşlara katılan, İslâm için malını harcayan, yerini yurdunu terketmek zorunda kalan ve hatta şehid edilenler vardır. Bu hususları göz önüne alan hadis âlimleri sahâbeyi tabakalara ayırmış, genellikle İslâm'a giriş önceliği

esas alınan bu ayırımlar arasında Hâkim en-Nîsâbûrî'nin on ikili tasnifi daha çok kabul görmüştür. 1. Mekke'de erken dönemde müslüman olanlar; bunların başında Hulefâ-yi Râşidîn gelmektedir. 2. Dârünnedve mensupları; bunlar Dârünnedve'de müslüman olan Ömer ile birlikte Hz. Peygamber'e biat edenlerdir. 3. Habeşistan'a hicret edenler. 4. Birinci Akabe Biatı'na katılanlar. 5. İkinci Akabe Biatı'na katılanlar. 6. Mekke'den Medine'ye göç eden ilk muhacirler. 7. Bedir Gazvesi'ne katılanlar. 8. Bedir Gazvesi ile Hudeybiye Antlaşması arasında hicret edenler. 9. Bey'atürrıdvân'a katılanlar. 10. Hudeybiye Antlaşması ile Mekke'nin fethi arasında hicret edenler. 11. Mekke'nin fethi günü müslüman olanlar. 12. Mekke'nin fethi ve Vedâ haccı sırasında Hz. Peygamber'i gören çocuklar (Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱, s. 22-24). Sahâbeyi beş tabakaya ayıran âlimler olduğu gibi tabaka sayısını on yediye çıkaranlar da vardır (Ahmed b. Abdullah el-Bâtilî, s. 61-64).

Sayısı. Sahâbenin sayısı hakkında kaynaklarda kesin bilgi bulunmamaktadır. Zira sahâbîler Arap yarımadasında muhtelif kabilelerin arasına dağılmış, bir kısmı yerleşik, bir kısmı göçebe olarak yaşamış, bir kısmı da yarımada dışından Medine'ye gelip Hz. Peygamber'le görüştükten sonra geri dönmüştür. Medine döneminde Resûlullah'ın emriyle bir nüfus sayımının yapıldığı bilinmekteyse de bunun ne zaman gerçekleştiği konusunda kesin bilgi bulunmadığı gibi sayım sonunda elde edilen rakamlar da 500, 600-700 arası ve 1500 gibi farklı rakamlarla nakledilmiştir. 8 (630) yılında Mekke'yi fetheden orduda 10.000 sahâbînin bulunduğu rivayet edilmektedir. İmam Şâfiî, Hz. Peygamber'i gören ve ondan rivayette bulunan sahâbe sayısının 60.000 civarında olduğunu, Ebû Zür'a er-Râzî, Resûl-i Ekrem'le birlikte Tebük Gazvesi'ne 70.000, Vedâ haccına 114.000 kişinin katıldığını, Ebû Mûsâ el-Medînî ise Hz. Peygamber vefat ettiğinde onu gören ve kendisinden hadis rivayet eden sahâbe sayısının 100.000'den çok

olduğunu belirtmektedir. Bu konuda daha gerçekçi bilgilere ulaşabilmek için sahâbîlerin biyografilerine dair eserlerdeki rakamları esas almak gerekir. Bu alandaki eserlerin en kapsamlısı İbn Hacer el-Askalânî'nin el-İṣâbe fî temyîzi'ṣ-ṣaḥâbe'si olup bir sayıma göre burada 12.304 isim yer almaktadır. Ancak eserde geçen mükerrerler, muhadramlar ve yanlışlıkla sahâbî diye zikredilenler çıkarıldığı takdirde adı bilinen sahâbe sayısı

10.000’i geçmez.

Sahâbe Grupları. İlk İman Eden Sahâbîler. Fazilet açısından önem taşıması sebebiyle hadis âlimleri Hz. Peygamber’e ilk iman eden sahâbînin kim olduğu üzerinde önemle durmuş ve bu konuda dört farklı görüş ortaya çıkmıştır. Hassân b. Sâbit, Abdullah b. Abbas, Nehaî ve Şa‘bî’ye göre ilk müslüman olan kişi Ebû Bekir; Ebû Zer el-Gıfârî, Mikdâd b. Esved, Selmân-ı Fârisî ve başkalarına göre Ali b. Ebû Tâlib; Katâde b. Diâme, İbn Şihâb ez-Zührî ve İbn İshak’tan nakledilen rivayetlere göre Hatice; Zührî’nin bir başka nakline göre ise Hz. Peygamber’in âzatlısı Zeyd b. Hârise’dir (Irâkī, s. 357-359). Hâkim en-Nîsâbûrî, ilk iman edenin Hz. Ali olduğu konusunda tarihçilerin ittifakı bulunduğunu söylemekteyse de (Maʿrifetü ʿulûmi’l-ḥadîs̱, s. 22-23) İbnü’s-Salâh bu iddianın kabul görmediğini belirtmektedir (ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 299-300). Öte yandan Hz. Hatice’nin ilk müslüman olduğuna dair ittifak bulunduğunu ileri sürenler de vardır. İbnü’s-Salâh bu konuyu çözüme kavuşturabilmek için erkeklerden Ebû Bekir’in, çocuklardan Ali b. Ebû Tâlib’in, kadınlardan Hatice’nin, âzatlılardan Zeyd b. Hârise’nin ve kölelerden Bilâl-i Habeşî’nin ilk müslüman olduğunu kabul etmenin en isabetli yol olacağını belirtmektedir (a.g.e., s. 300).

En Üstün Sahâbîler. Sahâbenin fazilet bakımından en üstünlerinin kimler olduğu da araştırılmış ve İslâm’da öncelik, hizmette üstünlük, Resûl-i Ekrem’e yakınlık gibi ölçüler göz önüne alınarak tercihler yapılmıştır. Ehl-i sünnet âlimlerine göre en faziletli sahâbî Hz. Ebû Bekir’dir. İmam Şâfiî sahâbe ve tâbiînin, Endülüslü âlim Ahmed b. Ömer el-Kurtubî ise ümmetin selef ve halefinin bu konuda icmâ ettiğini söylemiştir (Irâkī, s. 354). Hz. Ebû Bekir’den sonra en üstün sahâbînin Hz. Ömer olduğunda ihtilâf yoktur. En üstün üçüncü kişi konusunda farklı görüşler ileri sürülmüş, kimi bunun Hz. Osman, kimi de Hz. Ali olduğunu ifade etmiştir. Hilâfetteki sıralamayı esas alan görüş çoğunluk tarafından benimsenmekle birlikte Şîa, Hz. Peygamber’den sonra en üstün kişinin Hz. Ali olduğunu kabul etmiştir. Kadın sahâbîler arasında en faziletlilerin kimler olduğu konusunda Hz. Hatice, Fâtıma ve Âişe arasında farklı sıralamalar yapılmıştır (İyâde Eyyûb el-Kübeysî, s. 245-251). Abdülkâhir el-Bağdâdî, sahâbe içinde bulunan bazı grupları üstünlüklerine göre sıralarken en üstün grubun Hulefâ-yi Râşidîn ve aşere-i mübeşşerenin diğer altı şahsiyeti olduğunu belirtmiş, ardından

sırasıyla Ehl-i Bedir'i, Uhud mücahidlerini ve Bey'atürrıdvân'a katılanları zikretmiş, bu sıralamada Ehl-i sünnet âlimlerinin icmâı bulunduğunu söylemiştir (Uṣûlü'd-dîn, s. 304). Resûl-i Ekrem'in hanımlarının diğer sahâbe gruplarına göre üstün sayıldığını söyleyen İbn Hazm'ın görüşü kabul görmemiştir. Sahâbenin hepsinin faziletli olduğunu öne sürüp aralarında üstünlük sıralaması yapmayanlar da vardır.

Fetva Veren Sahâbîler. Sahâbe arasında fıkıhta derinleşen, müctehid seviyesine ulaşan ve fetva vermekle tanınan pek çok kişi mevcuttur. Bunlar sahip oldukları bilgiler ve fetvalarının sayısı bakımından aynı seviyede olmayıp Hz. Peygamber'in yanında bulunma sürelerine, ilme önem verme durumlarına ve kavrayış yeteneklerine göre farklılık gösterir. İbn Hazm, fetva verdikleri bilinen ve fetvaları kaynaklarda yer alan erkek ve kadın sahâbe sayısını 162 olarak tesbit etmiş ve 142'sinin erkek, yirmisinin kadın olduğunu belirtmiştir (Aṣḥâbü'l-fütyâ, s. 323). Bunlar arasında Hz. Ömer, Abdullah b. Mes'ûd, Hz. Ali, Zeyd b. Sâbit, Hz. Âişe, Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Ömer en çok fetva veren yedi kişi olup her birinin fetvaları kalın bir cilt oluşturacak kadar çoktur. Bu yedi kişiden sonra aralarında Hz. Ebû Bekir, Muâz b. Cebel, Ebû Hüreyre, Abdullah b. Amr b. Âs, Câbir b. Abdullah ve Enes b. Mâlik'in yer aldığı on üç kişilik bir sahâbe grubu gelir ki her birinin verdiği fetvalar ancak küçük bir cüz oluşturur. Geri kalan sahâbîler ise bir veya birkaç konuda fetva vermiş kimseler olup hepsinin fetvalarının toplamı küçük bir cüz oluşturacak kadardır.

Râvi Olan Sahâbîler. Bütün sahâbîler Hz. Peygamber'den hadis rivayet etmemiş, rivayet edenler de farklı sayıda hadis nakletmiştir. Bunun sebebi sahâbînin hâfızasının kuvvetli veya zayıf olması, Resûl-i Ekrem'in yanında az veya çok kalması, ilim yerine cihada önem vermesi, kendini idarî işlere ve ibadete hasretmesi, hata etme endişesiyle hadis rivayetinden kaçınması ve ömrünün kısa olması gibi sebeplere dayanmaktadır. Râvi olan sahâbîler ve rivayetleri konusunda farklı rakamlar verilmiştir. Hâkim en-Nîsâbûrî bunların sayısının 4000 olduğunu söylemişse de Zehebî bu rakamı çok yüksek bulmuş ve sayılarının 1500 civarında olduğunu belirtmiştir (Tecrîdü esmâʾi'ṣ-ṣaḥâbe, I, s. c). Bununla birlikte yapılan tesbit çalışmalarında bu rakama da ulaşılamadığı görülmektedir. En hacimli müsned kabul edilen Bakī b. Mahled'in el-Müsnedü'l-kebîr'inin günümüze ulaşan mukaddimesindeki sayıma göre eserde 1013 sahâbînin rivayeti yer almıştır.

İbn Hazm da Esmâʾü'ṣ-ṣaḥâbeti'r-ruvât adlı eserinde 1018 isim zikreder. İbn Asâkir'in tesbitine göre Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde 1022 sahâbînin rivayeti yer almaktadır. Rivayet ettikleri hadis sayısına göre sahâbîler "müksirûn" ve "mukıllûn" diye ikiye ayrılmış, 1000'den çok hadis rivayet edenlere müksirûn denilmiştir. Yedi kişi olan müksirûndan Ebû Hüreyre mükerrerleriyle birlikte 5374, Abdullah b. Ömer 2630, Enes b. Mâlik 2286, Hz. Âişe 2210, Abdullah b. Abbas 1660, Câbir b. Abdullah 1540, Ebû Saîd el-Hudrî 1170 hadis rivayet etmiştir. Bakī b. Mahled'e göre mukıllûndan on kişinin 200-1000, yirmi bir kişinin 100-200, doksan bir kişinin 20-100 arasında rivayeti bulunmaktadır. Rivayeti yirmiden az olanların içinde iki kişi on dokuz, altı kişi on sekiz, üç kişi on yedi, üç kişi on altı, dört kişi on beş, on bir kişi on dört, yedi kişi on üç, dokuz kişi on iki, dokuz kişi on bir, on dört kişi on, on iki kişi dokuz, on sekiz kişi sekiz, yirmi sekiz kişi yedi, yirmi yedi kişi altı, yirmi sekiz kişi beş, elli üç kişi dört, yetmiş iki kişi üç, 120 kişi iki ve 458 kişi bir hadis nakletmiştir (Ekrem Ziyâ el-Ömerî, s. 23-24).

Yerleştikleri Bölgelere Göre Sahâbîler. Hz. Peygamber'in vefatından sonra başlayan halifeler devrinde fetihlere hız verilmiş, sahâbeden oluşan veya sahâbîlerin öncülük ettiği ordularla Irak, Suriye ve Filistin İslâm topraklarına katılmıştır. 21 (642) yılında Mısır, ardından Kuzey Afrika fethedilmiş ve İslâm toprakları batıda Atlas Okyanusu'na, doğuda Hindistan'a dayanmıştır. Kısa sürede gerçekleşen bu fetihler sırasında sahâbîler önce cihad ederek, ardından ilim öğreterek İslâm'ı yaymak için çeşitli yerlere gitmiş ve bazı merkezlere yerleşmiştir. İslâm dünyasında o gün bilinen en önemli merkezler Medine, Mekke, Kûfe, Basra, Kahire, Dımaşk,

Humus ve el-Cezîre gibi şehirlerdi. Sahâbîler tarafından buralarda ilim merkezlerinin kurulması ve hadislerin bunların mârifetiyle yayılmasından dolayı muhaddisler sahâbenin yerleştiği merkezler üzerinde özellikle durmuşlardır. Sahâbenin büyük bir kısmı Medine'de yaşamış, başka yerlerde yaşayan birçok sahâbî de ilim için Medine'ye gitmiştir. Kaynaklarda Cennetü'l-bakī'a defnedilen sahâbe sayısı on binlerle ifade edilmektedir. Mekke'de ise daha çok hac aylarında pek çok sahâbî bulunuyordu. Kûfe'ye yerleşen sahâbî sayısı 1500 olarak ifade edilmekte ve bunlardan yirmi dördünün Bedir ehlinden olduğu nakledilmektedir.

Rivayetlere göre Dımaşk'a 10.000'den fazla, Humus'a 500 sahâbî yerleşmiştir. Mısır'da yaşayan sahâbîler üzerinde duran Süyûtî 300'den fazla sahâbînin buraya yerleştiğini tesbit etmiş; Tâif, Yemen, Yemâme, Bahreyn, Medâin, Merv, Nîşâbur, İsfahan ve Semerkant gibi yerlere daha az sayıda sahâbî gitmiş ve bir kısmı buralarda vefat etmiştir. Bazı sahâbîlerin Hindistan'a, Çin'e ve Endülüs'e ulaştığı belirtilmektedir. Sahâbe döneminde müslümanlar İstanbul'a kadar gitmiş ve şehri üç defa kuşatmıştır. 49 (669), 53-60 (673-680) ve 98-99 (716-717) yıllarında gerçekleşen bu kuşatmalardan ilk ikisine bazı sahâbîler de katılmış ve bir kısmı şehid düşerek buraya defnedilmiştir. İstanbul'da bugün sahâbe kabri olarak ziyaret edilen otuz civarında yer bulunmaktaysa da bunlardan sadece Ebû Eyyûb el-Ensârî ile Ebû Şeybe el-Hudrî'nin burada şehid olduğu kaynaklarca teyit edilmektedir.

En Son Vefat Eden Sahâbîler. En son vefat eden sahâbî Ebü't-Tufeyl Âmir b. Vâsile'dir. Mekke'de öldüğü konusunda ihtilâf bulunmamakla birlikte 100 (718), 102 veya 107 (725) yılında vefat ettiği nakledilmiş, ancak Zehebî bu tarihin 110 (728) olduğunu belirtmiştir (Süyûtî, II, 228-229). Bedir Gazvesi'ne katılan muhacirlerden Sa'd b. Ebû Vakkās (55/675), Bedir'e iştirak eden ensardan Mâlik b. Rebîa es-Sâidî (60/679 [?]), Bey'atürrıdvân'da bulunanlardan Abdullah b. Ebû Evfâ (86/705), Akabe Biatı'na katılanlardan Câbir b. Abdullah el-Ensârî (78/697), Resûlullah'a hizmet edenlerden Sefîne (80/699 [?]) en son vefat eden sahâbîlerdir. Şehirlere göre en son vefat edenler ise şunlardır: Mekke'de Ebü't-Tufeyl Âmir b. Vâsile, Medine'de Mahmûd b. Rebî' (99/717), Basra'da Enes b. Mâlik (93/711-12), Dımaşk'ta Abdullah b. Büsr el-Mâzinî (88/707), Kûfe'de Abdullah b. Ebû Evfâ (86/705), Mısır'da Abdullah b. Hâris b. Cez ez-Zebîdî (86/705), Horasan'da Büreyde b. Husayb el-Eslemî (63/682), Tâif'te Abdullah b. Abbas (68/687-88), Semerkant'ta Fazl b. Abbas (63/683), Afrika'da Rüveyfi' b. Sâbit el-Ensârî (56/676), İsfahan'da Nâbiga el-Ca'dî (65/685 [?]).

Sahte Sahâbîler. Resûl-i Ekrem'in kendisinden 100 yıl sonra o gün hayatta olanlardan hiç kimsenin yaşamayacağına dair sözü (Müslim, "Feżâʾilü's-ṣaḥâbe", 217) sahâbe asrının 110 (728) yılı civarında sona ereceği şeklinde anlaşılmış ve son sahâbî Ebü't-Tufeyl Âmir b. Vâsile de bu tarihte vefat etmiştir. Buna rağmen 140 (757) yılından itibaren İslâm dünyasının değişik

yerlerinde Hz. Peygamber'i gördüğünü, onunla sohbet ettiğini, savaşlara katıldığını, ondan tavsiye ve emirler aldığını, onun dualarına mazhar olduğunu, bu sebeple yüzyıllar boyu yaşadığını iddia eden sahte sahâbîler türemiştir. Tabakat kitaplarında ismi geçen bu kişilerden bir kısmının sahâbî olabileceğini söyleyenler de bulunduğu için hadis âlimleri bunların durumlarını araştırmış ve yalan söylediklerini ortaya çıkarmıştır. Sayıları onu geçen sahte sahâbîlerden meşhur olanlar Meklebe b. Melkân el-Hârizmî (ö. 140/757 yılı civarında), Serbâtek el-Hindî (ö. 336/947), Ca'fer b. Nestûr er-Rûmî (ö. 350/961 yılı civarında), Esed et-Türkî (ö. 500/1106 yılı civarında), Kays b. Temîm et-Tâî el-Eşec (ö. 517/1123 yılı civarında), Rebî' b. Mahmûd el-Mardinî (ö. 602/1205) ve Reten b. Nasr el-Hindî'dir (ö. 632/1234) (bk. Avcı, II/4 [2004], s. 221-222).

Sahâbenin Adaleti. Hadisleri nakletmeyi üstlenen râvilerin güvenilir yani adâlet sahibi olması gerekir. Sahâbe, hadisleri Resûlullah'tan duyan ve nakleden ilk râvi tabakası olarak incelendiğinde Hz. Peygamber'in davetine gönül rızasıyla icabet eden, ondan öğrendiği Kur'an ve Sünnet'i hayatında yaşayan, bunları başkalarına nakleden ve bunları korurken hiçbir şeyden çekinmeyen bir topluluk şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu özellikleri sebebiyle ashabın Kur'an'da ve hadislerde adalet sahibi olduğuna işaret edilmiştir. "Böylece sizi vasat (dengeli, adaletli) bir ümmet kıldık" âyetinde (el-Bakara 2/143) sahâbenin adaletine vurgu yapılmıştır (İbnü's-Salâh, s. 295). Nüzûlünde ilk defa ashaba okunmuş olan, "Siz insanların iyiliği için çıkarılmış en hayırlı bir ümmetsiniz" meâlindeki âyette (Âl-i İmrân 3/110), sahâbenin adaletine işaret edilmiştir. Bunların dışında birçok âyette Allah Teâlâ'nın kendilerinden razı olduğu, onların da kendisinden razı oldukları vurgulanmıştır (et-Tevbe 9/100). Sahâbenin gerçek mümin olduğunu (el-Enfâl 8/74) ve doğruluğunu (el-Haşr 59/8) ifade eden âyetler de vardır (bu konudaki diğer âyetler için bk. Muhammed el-Arabî b. et-Tebbânî, s. 9-69). Hz. Peygamber de, "Bu ümmetin en hayırlı nesli benim gönderildiğim asırda yaşayanlardır" diyerek (Müsned, V, 357) onları övmüş ve ümmet için

fitnelere ve bid'atlara karşı güven kaynağı ilân etmiştir (Müsned, IV, 399).

Kur'an ve Sünnet'teki bu naslara dayanan muhaddisler ve Ehl-i sünnet âlimleri sahâbenin tamamını âdil kabul etmiş, naklettikleri hadislerin araştırılmadan kabul edilmesi gerektiği görüşüne varmıştır. Bu görüş, dört

mezhep imamı Ebû Hanîfe, Mâlik b. Enes, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel ile Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî, Yahyâ b. Maîn, Ali b. Medînî, Ebû Zür‘a er-Râzî, Ebû Hâtim er-Râzî ve İbn Hibbân gibi muhaddislerin tamamının dahil olduğu cumhurun görüşüdür (M. Mustafa el-A‘zamî, s. 105). İbn Abdülber enNemerî, İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, Gazzâlî, Seyfeddin el-Âmidî, İbnü’s-Salâh, Muvaffakuddin İbn Kudâme, Zeynüddin el-Irâkī, İbn Hacer el-Askalânî ve Şevkânî sahâbenin hepsinin âdil olduğu konusunda ümmetin icmâı bulunduğunu söylemiştir (Ahmed b. Abdullah el-Bâtilî, s. 67).

Ancak Ehl-i sünnet dışındaki bazı fırkalar ve bazı kişiler bu konuda farklı görüş belirtmektedir. Bu fırka ve şahıslardan bir kısmı bazı sahâbîleri tekfir edecek kadar ileri gitmiş, Şîa, Havâric ve Mu‘tezile’nin bazı mensupları sahâbenin çoğunu fâsık saymıştır. Adalet konusunda sahâbe ile başkaları arasında bir fark bulunmadığını iddia ederek cerh ve ta‘dîl kurallarının onlara da uygulanması gerektiğini söyleyenler de vardır (Âşık, s. 268 vd.). Bütün sahâbenin âdil kabul edilmesine karşı çıkan bu görüş sahipleri sahâbe arasında münafıkların, fâsık sayılacak derecede büyük günah işleyenlerin ve yanlış rivayet edenlerin bulunduğunu öne sürer. Onlara göre sahâbe birbirini “hata etti”, “unuttu”, “yalan söyledi” gibi ifadelerle eleştirdiğine göre kendilerinden sonra gelenler de onları eleştirebilir. Sahâbenin adaleti konusunda delil olarak ileri sürülen âyet ve hadisler ise onların hepsini değil çoğunluğunu kapsar. Hadis âlimleri böyle düşünenlerin iddiaları üzerinde durmuştur. Buna göre sahâbe arasında münafıkların varlığı diğerlerinin adaletini iptal etmez. Zira münafık olduğu bilinenler zaten sahâbî sayılmaz, bilinmeyenlerin ise cerh ve ta‘dîl kurallarıyla münafık olduğunu tesbit etmek mümkün değildir. Çünkü cerh ve ta‘dîlde zâhire göre karar verilir. Sahâbe hakkında cerh ve ta‘dîl kapısının açılması çok daha büyük problemlere zemin hazırlar. Cerh ve ta‘dîl yapacak kişinin, hakkında karar vereceği şahsı ya yakından tanıması veya cerh ve ta‘dîl imamlarının o kimse hakkında yaptıkları değerlendirmelere vâkıf olması gerekir. Cerh ve ta‘dîl ilmi ise sahâbenin adaleti esası üzerine kurulduğu, bu faaliyetin başladığı dönemlerden itibaren sahâbe hep uygulamanın dışında tutulduğu için aradan uzun zaman geçtikten sonra onların kimin tarafından neye göre cerh veya ta‘dîl edileceğini belirlemek, dolayısıyla sağlıklı bir sonuca ulaşmak mümkün değildir. Tamamı âdil kabul edilen sahâbenin bazısında unutkanlık ve yanılma gibi zabt kusurlarının bulunması onlara bir eksiklik

getirmez. Esasen yapılan araştırmalar bu tür kusurların çok az olduğunu ortaya koymuştur.

Aralarında fâsık sayılacak derecede büyük günah işleyenlerin bulunduğu iddiasıyla da sahâbenin adaletine eleştiri yöneltmek doğru değildir. Zira sahâbenin adalet sahibi olması hiç günah işlemedikleri ve hata yapmadıkları anlamına gelmez. Buradaki adaletten maksat Resûlullah'tan yalan rivayette bulunmamak, büyük günahlardan kaçınmak, küçük günahlarda ısrar etmemek ve dinî emirleri yerine getirmede dikkatli davranmaktır. Onların arasında günah işleyenler tövbe etmiştir. Tövbe edilen hata ve günah ise âdil olmaya engel değildir. Sahâbenin birbirini tenkidi adaleti zedelemeye değil hataları düzeltmeye yöneliktir. Onlarda görülen ve aşırı olmayan hata ve küçük zabt kusurları sika olmalarına zarar vermez. Sahâbenin birbirine isnat ettiği yalan ifadelerinin kullanıldığı yerlere bakıldığında bunların "hata" anlamında olduğu görülmekte ve Arapça'da "kezebe" fiilinin bu anlamda da kullanıldığı bilinmektedir (Lisânü'l-ʿArab, "kẕb" md.).

Ehl-i sünnet âlimlerinin ve özellikle muhaddislerin bütün sahâbeye cerh kapısını kapalı tutmalarının ve tartışma konusu yapılan bazı sahâbîleri mâsum olmadıkları halde âdil kabul etmelerinin birtakım sebepleri vardır. 1. Hadis âlimleri, sahâbenin cerhine yönelik konuları ve rivayetleri dikkatle araştırmışlar, bunların ya doğruluğu ispat edilmemiş rivayetler veya sonradan tövbe edilerek dönülmüş hatalar ya da bazı meselelerde yanlış yorumlamadan kaynaklanan ictihad hataları olduğunu tesbit etmişlerdir. 2. Sahâbîler mâsum olmadıkları için zaman zaman hata işlemişlerdir. İşledikleri hatalar arasında Hz. Peygamber'in söylemediği bir sözü ona isnat etmek gibi hususlara hiçbir zaman rastlanmamıştır. 3. Muhaddisler, adaleti konusunda söz söylenmesi muhtemel sahâbîlerin rivayetlerini ancak Resûlullah'tan hadis naklettikleri kesinlik kazandıktan sonra kabul etmişler, daha sonra Kur'an ve sahih sünnetin ölçülerine veya haklarında tereddüt bulunmayan diğer sahâbîlerin rivayetlerine uygunluğunu araştırmışlar ve rivayetlerinde kendilerini zan altında

bırakacak bir şey bulamamışlardır. Aksine, rivayet ettikleri şeylerin tamamının diğer sahâbîler tarafından da rivayet edildiğini görmüşler, naklettikleri bilgilerin Kur'an'la ve Hz. Peygamber'in başka hadisleriyle desteklendiğini görmüşlerdir. Neticede hadis âlimleri, tereddüt içeren

bilgilere ve delillere dayanarak binlerce sahâbîye cerh kapısı açmanın doğru olmayacağı sonucuna varmışlardır (Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî, s. 263).

Hadis Rivayetindeki Yeri. Sahâbe Hz. Peygamber'in hayatında olduğu gibi daha sonraki dönemde hadislerin öğrenilmesi, öğretilmesi ve korunması için büyük çaba harcamış, hadisleri Resûlullah'tan duydukları şekilde rivayet etmeye özen göstermiş, hata yapma endişesiyle çok hadis rivayet etmekten kaçınmış, râvilerin durumunu araştırmak ve hadisi bizzat Resûl-i Ekrem'den duyan bir sahâbîden almak için uzun ve meşakkatli yolculuklara katlanmış, bu alandaki gayretleri kendilerinden sonra gelen nesillere örnek olmuş ve hadis ilminin kurulmasına zemin hazırlamıştır. Hadislerin Resûl-i Ekrem'den duyulduğu şekilde lafzıyla rivayet edilmesi konusundaki hassasiyetleriyle tanınan Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Ömer gibi sahâbîlerin anlam bozulmayacak da olsa hadiste kelimelerin yerini değiştirmeyi uygun görmediği bilinmektedir (Hatîb el-Bağdâdî, s. 110). Abdullah b. Mes'ûd'un hadis rivayet ederken gözlerinin yaşarması, renginin sararması ve vücudunun titremesi de bunu göstermektedir (Hâkim, el-Müstedrek, I, 194). Birçok sahâbî mecbur kalmadıkça hadis rivayetinden kaçındığı için az hadis rivayet etmiştir. Tâbiînden Abdurrahman b. Ebû Leylâ ensardan 120 kişiyle karşılaştığını, bunlardan birine bir mesele sorduğunda kendisini başkalarına havale ettiğini nakletmiş (İbn Sa'd, VI, 110), Zeyd b. Erkam da hadis rivayet etmesini isteyen birine Resûlullah'tan hadis rivayet etmenin zor bir iş olduğunu söylemiştir (İbn Mâce, "Muḳaddime", 3). Ebû Hüreyre ilmi gizleyenleri lânetleyen âyet (el-Bakara 2/159) olmasa kesinlikle hadis rivayet etmeyeceğini belirtmiş (Râmhürmüzî, s. 551), bazı sahâbîler kendileri çok hadis rivayet etmekten kaçındıkları gibi başkalarını da bundan menetmiştir. Hz. Ebû Bekir ve Ömer, hadisle meşgul olanların hataya düşmesi ve Kur'an'ın ihmal edilmesi endişesiyle hadisle daha az meşgul olmaya teşvik etmiş (Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 2-7), Hz. Osman çok hadis rivayet edenleri uyarmış, Hz. Ali ise bazı râvilere yemin ettirmiştir (Tirmizî, "Ṣalât", 298). Sahâbenin bu konudaki ihtiyatı daha sonra gelen nesilleri de dikkatli davranmaya sevketmiştir.

Sahâbîler, hadislerin muhafazası için gerekli gördüklerinde yemin ettirmekten başka rivayette şahit istemek, rivayetin kaynağını sormak gibi

tedbirlere de başvurmuştur. Hz. Ebû Bekir, ninenin mirastan altıda bir hisse alacağına dair bir hadis nakleden Mugīre b. Şu‘be’den şahit istemiş (el-Muvaṭṭâ ͗, “Ferâ ͗iż”, 4), aynı şekilde Hz. Ömer de kapıda içeri girmek için izin istenip de cevap alınamadığında geri dönülmesi gerektiğine dair hadisi rivayet eden Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’den şahit getirmesini talep etmiştir (Müslim, “Âdâb”, 34). Hz. Osman ise bir grup sahâbe arasında abdest aldıktan sonra Hz. Peygamber’in de böyle abdest aldığını gördüğünü söylemiş, onların da aynı şeyi görüp görmediklerini sorarak bilgisini teyit etmiştir (Müsned, I, 67-68). Sahâbîler, hadislerin nakli sırasında yapmaları muhtemel bir hatayı Resûl-i Ekrem’e isnat etmemek için rivayetten sonra “kemâ kāle” (Hz. Peygamber’in buyurduğu gibi), “ev kemâ kāle” (veya onun buyurduğu gibi) tabirlerini kullanmıştır (İbn Mâce, “Muḳaddime”, 3).

Fırkalar ve Sahâbe. Hz. Osman’ın 35 (656) yılında şehid edilmesinden sonra İslâm dünyasında bölünmeler başlamış ve ortaya çıkan gruplar arasında savaşlar olmuştur. Bunların en önemlileri kabul edilen Cemel ve Sıffîn’e o gün hayatta bulunan bazı sahâbîler de katılmış, karşı cephelerde yer alarak birbiriyle çarpışmış, Talha b. Ubeydullah, Zübeyr b. Avvâm ve Ammâr b. Yâsir gibi sahâbîler bu savaşlarda hayatını kaybetmiştir. Sıffîn’de Hz. Ali’ye karşı ayaklanan Hâricîler bir taraftan siyasetle uğraşırken diğer taraftan o gün için önem taşıyan bazı konularda kendilerine has görüşler ortaya atmış ve bir fırka haline gelmiştir. Onların temel görüşlerinden biri olan, Cemel ve Sıffîn savaşlarına katılan sahâbîleri ve büyük günah işleyen müminleri (mürtekib-i kebîre) tekfir etme anlayışı İslâm dünyasında büyük tartışmaların başlamasına yol açmıştır. Bu konu hakkında aynı dönemlerde ortaya çıkan Şîa ve II. (VIII.) yüzyılın başlarında şekillenen Mu‘tezile de farklı yorumlar yapmıştır. Konunun çok tartışılması ve geniş kitlelere mal olmasının temel sebebi, Cemel ve Sıffîn’de bulunan sahâbîlerin küfre girdiği ve amellerinin boşa gittiği şeklindeki iddialardır. Bu hususta görüş belirten fırkalar şunlardır: Selef-i Sâlihîn. Ehl-i sünnet’in teşekkülünden önce muhaddis, müfessir ve fakihlerin öncülüğünü yaptığı, İslâm ümmetinin çoğunluğunu teşkil eden selef-i sâlihînin sahâbe konusundaki görüşü sahâbenin fazileti ve adaleti hakkında yukarıda söylenenlerden ibaret olup bu görüş Cemel ve Sıffîn’de hayatlarını kaybeden sahâbîler hakkında da geçerlidir. Selef-i sâlihîne göre bu sahâbîleri savaşa sevkeden âmil her iki tarafta yer alanların müslümanların hayrını düşünmüş olmasıdır. Onların bu inanç ve ictihadları, rivayet ettikleri hadislerin

sıhhatinden şüphe etmeyi gerektirecek bir sonuç doğurmamış, hata etmiş olsalar bile bu hataları imanlarına zarar vermemiştir.

Hâricîler. Hz. Ali'den ayrılan ve, "Hüküm ancak Allah'a aittir" sözü etrafında birleşerek Muhakkime-i Ûlâ adını alan ilk Hâricîler, sonradan birçok konu yanında Cemel ve Sıffîn'de bulunmuş olan sahâbîlerin durumu hakkında da görüş belirtmişlerdir. Bütün Hâricî fırkaların ortak görüşüne göre serbest seçime dayanan Hz. Ebû Bekir ile Ömer'in hilâfetleri sahihtir. Osman b. Affân'ın hilâfeti sahih olmakla birlikte hilâfetinin ikinci altı yıllık döneminde kendinden önceki halifelerin yolundan ayrıldığı, dine uygun düşmeyen davranışlarda bulunduğu için büyük günah işlemiş ve bu günah üzere ölmüştür. Ali b. Ebû Tâlib'in de Sıffîn Savaşı'nda Muâviye b. Ebû Süfyân tarafından ileri sürülen tahkîm şartını kabul edinceye kadarki hilâfeti sahihtir. Ancak tahkîm fikrini kabul etmekle küfre girmiş ve tövbe etmeden ölmüştür. Muâviye ise başkasının hakkı olan hilâfeti gasp etmesinden dolayı küfre girmiştir (Şehristânî, I, 109-111). Buna göre Hz. Osman'dan uzak durmayanlarla Hz. Ali, Muâviye ve taraftarlarının hepsi küfre girmiştir (Bağdâdî, el-Farḳ, s. 73-74). Hâricîler, kendi görüşlerini ve inançlarını benimsemedikleri için sahâbîler dahil müslümanların çoğunun kâfir olduğu görüşündedir (Hâricîler'in sahâbe hakkındaki görüşlerinin reddi için bk. Gālib b. Ali Avâcî, s. 464-481).

Şîa. Hz. Osman'ın hilâfet yıllarının sonuna doğru teşekkül eden, Hz. Ali döneminde gelişen Şîa birçok kola ayrılmış ve bu kolların sahâbeye dair çok farklı görüşleri ortaya çıkmıştır. Şîa âlimleri, sahâbe hakkında hepsini âdil kabul edenler, sıradan insanlar gibi cerh ve ta'dîle tâbi tutulmaları gerektiğini söyleyenler ve büyük bir kısmını tekfir edenler olmak üzere üç görüş bulunduğunu, kendilerinin en mûtedil olan ikinci görüşü benimsediklerini söylerler. Ancak kaynaklar incelendiğinde farklı bir sonuca varılmaktadır. Zira Şîa'ya göre

sahâbe arasında oldukça kalabalık bir münafık ve fâsık grubu vardır. Resûlullah hayatta iken saf ve temiz olan birçok sahâbî sonradan adalet vasfını kaybetmiştir. Gadîr-i Hum günü Hz. Ali'ye biat ettikleri halde Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra bu akidlerine uymayanlar irtidad etmiştir. İrtidad etmeyenler çok az olup bunlar Ehl-i beyt ile Ebû Zer el-Gıfârî, Mikdâd b. Esved, Selmân-ı Fârisî, Ammâr b. Yâsir ve Huzeyfe b.

Yemân gibi sahâbîlerdir. Ehl-i sünnet âlimleri ve muhaddisler, Cenâb-ı Hakk'ın bütün ashaptan razı olduğunu belirten âyetlere dayanarak Şîa'nın bu görüşlerini reddetmiştir (M. Yûsuf en-Necrâmî, s. 120-137).

Mu'tezile. Mu'tezile'nin kurucusu kabul edilen Vâsıl b. Atâ, hocası Hasan-ı Basrî ile mürtekib-i kebîrenin durumu hakkında ihtilâfa düşerek onun ders halkasından ayrılmış, Cemel ve Sıffîn savaşlarına katılan iki taraftan birinin fâsık olduğunu iddia etmiştir. Onun bu iddiasına göre ya Hz. Ali, Hasan, Hüseyin, Abdullah b. Abbas, Ammâr b. Yâsir, Ebû Eyyûb el-Ensârî ve beraberindekiler yahut taraftarları ile birlikte Hz. Âişe, Talha ve Zübeyr fâsık olmakla birlikte fıskın hangisinde olduğunu kestirmek mümkün değildir. Buna göre Ali ve Talha ya da Ali ve Zübeyr bir konuda şahitlik yapacak olsalar ikisinden biri fâsık olduğu için şehâdetleri kabul edilmez (Bağdâdî, el-Farḳ, s. 119-120). Mu'tezile'nin ikinci adamı olarak bilinen Amr b. Ubeyd ise hangi tarafta olursa olsun Cemel Vak'ası'na katılan bütün sahâbîlerin fâsık olduğuna hükmetmiş ve hiçbirinin şehâdetini makbul saymamıştır. Vâsıl ve Amr'dan sonra Mu'tezile kelâmcıları bu konuda ihtilâfa düşmüş; Nazzâm, Muammer b. Abbâd ve Câhiz Vâsıl'ın görüşüne katılırken Havşeb ve Hâşim el-Evkas, kumandanların imanlarını kurtardığını, onlara tâbi olanların ise helâk olduğunu söylemiştir. Nazzâm, Ali b. Ebû Tâlib'in imâmeti konusunda Hz. Peygamber'den gelen bir nas bulunduğunu, ancak Ömer b. Hattâb'ın bunu gizlediğini, Benî Sâide toplantısında Ebû Bekir'e biat etmekle Ali'nin hakkını gasbettiğini, Hudeybiye'de Resûl-i Ekrem'e sorduğu sorularla şüpheye düştüğünü iddia etmiş, Ebû Hüreyre hakkında "insanların en yalancısı" ifadesini kullanarak ondan rivayette bulunan bütün hadisçileri töhmet altında bırakmıştır. Abdullah b. Abbas'ı da yalancılıkla suçlayan Nazzâm, fetvalarında re'y ile hüküm veren bütün sahâbîleri cehâlet ve nifak kaynağı diye göstermiş ve ebediyen cehennemde kalacaklarını iddia etmiştir (a.g.e., s. 147; Şehristânî, I, 50-51).

Şarkiyatçılara Göre Sahâbe. XVIII ve XIX. yüzyıllarda İslâm âlemine yönelerek dinî konuları araştırmaya başlayan şarkiyatçılar sünnet ve hadisi değişik yönlerden incelerken sahâbeyi de ele almış, XX. yüzyılda onlarla ilgili müstakil çalışmalar yapmaya başlamıştır. Şarkiyatçılar arasında sahâbe konusu üzerinde yoğunlaşan ilk isimlerden biri Aloys Sprenger'dir. 1842 yılında İngilizler tarafından Hindistan'a gönderilen Sprenger burada

çeşitli ilmî faaliyetlerde bulunduktan sonra Delhi'de kurulan Anglo-Oriental College'ın başına getirilmiş, bu dönemde Mevlevî Muhammed Vecîh ve Abdülhak Gulâm Kadîr ile birlikte İbn Hacer el-Askalânî'nin el-İṣâbe fî temyîzi'ṣ-ṣaḥâbe adlı eserini yayıma hazırlamıştır. Sprenger, bu dönemde kaleme aldığı Das Leben und die Lehre des Mohammed adlı eserinde Ebû Hüreyre, Hz. Âişe ve Abdullah b. Abbas gibi çok hadis rivayet eden sahâbîleri eleştirmiş, Ebû Hüreyre'yi dine hizmet etmek maksadıyla hadis uyduran biri olarak tanıtmış, Hz. Âişe'nin bazı rivayetlerinin kendisine ait olduğundan kuşku duyulması gerektiğini söylemiş, Abdullah b. Abbas'ı özellikle Kur'an âyetleriyle ilgili yorumları konusunda eleştirmiştir.

Sprenger'in bu sahâbîlere dair görüşleri Ignaz Goldziher ve Leone Caetani tarafından daha geniş çapta ele alınmıştır. Ebû Hüreyre'yi hadis uyduran ve pek çok uydurma hadisin kendisine isnat edildiği meçhul bir kişi olarak tanıtan Goldziher, Muhammedanische Studien adlı eserinde ve The Encyclopaedia of Islam için kaleme aldığı "Ebû Hüreyre" maddesinde iddialarını ortaya koymuştur (maddenin eleştirisi için bk. Efendioğlu, s. 160-161). Ebû Hüreyre, Hz. Âişe ve Abdullah b. Abbas'ı Sprenger'i kaynak göstererek yeniden ele alan L. Caetani, Annali dell'Islam adlı eserinde Ebû Hüreyre'nin yalancı olduğunu, hadis uydurduğunu, İncil'den alıntılar yaparak bunları Hz. Muhammed'e nisbet ettiğini söylemiş, Hz. Âişe'yi geveze ve makam düşkünü olmakla suçlamış, İbn Abbas'ı da gururlu, şöhret ve paraya düşkün, zevk için hadis uyduran, Hz. Peygamber'e olan yakınlığını menfaat için kullanan, bilgisinin kaynağı yahudi ve hıristiyan âlimleri olan bir kişi diye tanıtmıştır. Hüseyin Cahit (Yalçın) tarafından Türkçe'ye çevrilen bu esere Mustafa Âsım Köksal bir reddiye yazarak iddialara cevap vermiştir (her üç sahâbî hakkındaki iddiaların eleştirisi için bk. a.g.e., s. 161-162, 226-227, 253-265).

Sprenger, Caetani ve Goldziher'in bu konuları gündeme getirdikleri dönemde The Encyclopaedia of Islam için M. Seligsohn tarafından kaleme alınan "Âişe bint Ebû Bekr" ile F. Buhl tarafından telif edilen "Abdullah b. Abbas" maddelerinde de ciddi kaynaklara inilmeden aynı bilgilere yer verilmesi bu konuda bir ön yargının oluştuğu izlenimini vermektedir. Rahip H. Lammens aynı dönemde kaleme aldığı Le Triumvirat, Abou Bakr, Omar et Abou Obaide adlı eserinde Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Ebû Ubeyde b.

Cerrâh’ın Resûl-i Ekrem hayatta iken onun vefatından sonra yönetimi ele geçirmek, ardından hilâfete geçmek üzere bir plan hazırladıklarını söylemiş, Hz. Âişe’nin de bu işe karıştığını iddia etmiştir (eserin eleştirisi için bk. a.g.e., s. 230-238). Onun Etudes sur le règne du calife omaiyade Mo’awiya Ier adlı kitabı da benzer bir anlayışla kaleme alınmıştır.

Çağdaş Müslüman Yazarlara Göre Sahâbe. Şarkiyatçıların sahâbeyi eleştirmesi İslâm dünyasında yankı bulmuş, önemli tartışmaların başlamasına zemin hazırlamıştır. Şarkiyatçıların özellikle sünnet ve sahâbe konusundaki düşüncelerini ilk defa benimseyip yayan kişi Mirza Bakır’dır. Bu kişinin müslüman iken Hıristiyanlığa geçtiği, daha sonra yeniden İslâm’a dönerek kendini müctehid ilân ettiği ve İslâm’da sünnete yer vermediği bilinmektedir. Onun sünnet ve sahâbe konusundaki olumsuz düşünceleri daha sonra Ahmed Emîn, Tâhâ Hüseyin ve Mahmûd Ebû Reyye gibi yazarlar tarafından yaygınlaştırılmıştır.

Mahmûd Ebû Reyye’nin nakline göre Ahmed Emîn’in sahâbenin birbirini eleştirdiği, lânetlediği, tâbiîlerin onların bir kısmı hakkında olumlu düşünmediği, sonradan gelenlerin onları birer rab diye görmeye başladığı şeklinde iddiaları bulunmaktadır (Muhammedî Sünnetin Aydınlatılması, s. 87-88). Ahmed Emîn’in iddialarını Tâhâ Hüseyin tekrarlamış, ashap arasında geçen bazı olaylardan bahsederken tarihle ilgili kaynaklara dayanarak onların birbirine ağır ithamlarda bulunduklarını, birbirini tekfir ettiklerini ve fâsık olarak nitelendirdiklerini ileri sürmüştür (el-Fitnetü’l-kübrâ: ʿOs̱mân, s. 170-173). Mahmûd Ebû Reyye ise sahâbenin birbirini tenkit edip yalanladığını, birbirine güvenmediğini, Şiî Mukbilî’den yaptığı nakle dayanarak hepsini âdil kabul edenlerin gerçeği görmediğini, bir nevi mâsumiyet sayılan adaletin imandan daha önemli kabul edildiğini ve sahâbe arasında münafıklar bulunduğunu ileri sürmüştür (Mahmûd Ebû Reyye, s. 51-88).

İslâmî muhitlerde pek tanınmayan Ebû Reyye, sünneti ve sahâbeyi eleştiren kitaplarını kaleme aldıktan sonra kendisine yazılan reddiyelerle meşhur olmuş, Eḍvâʾ ʿale’s-sünneti’l-Muḥammediyye (Muhammedî Sünnetin Aydınlatılması) adlı eserinde sahâbeyle ilgili bölümü yazarken verdiği bilgiler için Şîa’dan bazı imamların görüşlerini, şarkiyatçıların eserlerindeki iddiaları, ayrıca tarih kitaplarında yer alan, doğrulukları kanıtlanmamış

rivayetleri kullanmıştır. Öte yandan ciddi bazı kaynaklardan naklettiği bilgilere konuyla ilgisi olmayacak şekilde yer vermiş, onların müelliflerini de kendi iddialarına ortak etmeye çalışmıştır. Sünnet ve sahâbe hakkında Ebû Reyye'den pek farklı düşünmeyen Tâhâ Hüseyin'in de onun eserine eleştiri yönelterek sünnet ve sahâbe konusunda kendini fazla zorladığını söylemesi ve buna dair çeşitli örnekler vermesi onun durumunu göstermesi açısından dikkat çekicidir (M. Accâc el-Hatîb, Ebû Hüreyre, s. 323-328). Bu eserin neşrinden kısa bir süre sonra yazılan reddiyeler arasında Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî'nin el-Envârü'l-kâşife, Muhammed Abdürrezzâk Hamza'nın Ẓulümâtü Ebî Reyye, Muhammed es-Semâhî'nin el-Menhecü'l-ḥadîs̱, Mustafa es-Sibâî'nin es-Sünne ve mekânetühâ fi't-teşrîʿ i'l-İslâmî ve Muhammed Ebû Şehbe'nin Difâʿ ʿani's-sünne adlı çalışmaları önemlidir (bk. EBÛ REYYE).

Literatür. Hz. Peygamber hayatta iken yapılan nüfus sayımı ve özellikle savaşlara katılanların sayısının tesbiti Hz. Ömer'in divanında büyük ölçüde şekillenmiş, bu divana dayanarak III. (IX.) yüzyılın başlarından itibaren sahâbeyle ilgili rivayetler hadis eserlerinde "fezâilü's-sahâbe, menâkıbü's-sahâbe" başlıkları altında veya "tabakātü's-sahâbe" ve "muʿcemü's-sahâbe" adlı müstakil eserlerde toplanmaya başlanmıştır. Bunların içinde sahâbe biyografisine dair eserler daha çok yaygınlık kazanmıştır. Bu türün en meşhurları Tirmizî'nin Tesmiyetü aṣḥâbi Resûlillâh (nşr. Âmir Ahmed Haydar, Beyrut 1410/1990), Ebü'l-Kāsım el-Begavî'nin Muʿcemü'ṣ-ṣaḥâbe (nşr. Ebû Abdurrahman Salâh b. Sâlim el-Musarrâtî, I-III, Medine 1418/1997), İbn Hibbân'ın Târîḫu'ṣ-ṣaḥâbe (nşr. Bûrân ed-Dannâvî, Beyrut 1408/1988), Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin Maʿrifetü'ṣ-ṣaḥâbe (nşr. Muhammed Râzî b. Hâc Osman, I-III, Medine-Riyad 1408/1988), İbn Abdülber enNemerî'nin el-İstîʿâb fî maʿrifeti'l-aṣḥâb (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî, I-IV, Kahire 1955-1960), İzzeddin İbnü'l-Esîr'in Üsdü'l-ġābe fî maʿrifeti'ṣ-ṣaḥâbe (nşr. İbrâhim el-Bennâ v.dğr., I-VII, Kahire 1390-1393/1970-1973), Zehebî'nin Tecrîdü esmâʾi'ṣ-ṣaḥâbe (I-II, Beyrut, ts. [Dârü'l-ma'rife]) ve İbn Hacer el-Askalânî'nin bir kısmı mükerrer 12.300'den fazla biyografi ihtiva eden el-İṣâbe fî temyîzi'ṣ-ṣaḥâbe (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî, I-VIII, Kahire 1390-1392/1970-1972) adlı eserleridir. Günümüzde Hâlid Muhammed Hâlid Ricâl ḥavle'r-Resûl (Beyrut 1407/1987), Abdülazîz eş-Şinnâvî Ehlü'l-cenne ṣaḥâbetü Resûlillâh (Tanta 1408/1988), Hâlid Abdurrahman el-Ak Ṣuver min ḥayâti

ṣaḥâbiyyâti’r-Resûl (Beyrut 1409/1989) ve Mevsûʿatü ʿuẓamâʾ ḥavle’r-Resûl (I-III, Beyrut 1412/1991), Muhammed Saîd Mübeyyaz Mevsûʿatü ḥayâti’ṣ-ṣaḥâbiyyât (İdlîb-Suriye 1410/1990), Abdüssabûr Şâhîn Ṣaḥâbiyyât ḥavle’r-Resûl muhâcirât ve enṣâriyyat râviyât (Kahire 1993), Abdülhamîd b. Abdurrahman es-Sühaybânî Ṣuver min siyeri’ṣ-ṣaḥâbe (Riyad 1418/1998), Abdul Wahid Hamid Companions of the Prophet (I-II, London 1995), Abdülmün‘im el-Hâşimî ʿAṣrü’ṣ-ṣaḥâbe (Dımaşk-Beyrut 1421/2000), Ahmed Halîl Cum‘a Nisâʾ min ʿaṣri’n-nübüvve (Dımaşk-Beyrut 1421/2000), Fu’ad Jabali The Companions of the Prophet (Leiden 2003) adlı eserlerini kaleme almışlardır. Sahâbenin faziletlerine dair eserler “fezâilü’s-sahâbe” adıyla anılmaktadır (bk. FEZÂİLÜ’s-SAHÂBE). Sahâbî olup olmadıkları kesin olarak bilinmeyenler hakkında Radıyyüddin es-Sâgānî Naḳʿatü’ṣ-ṣadyân fî men fî ṣoḥbetihim naẓar mine’ṣ-ṣaḥâbe ve ġayri ẕâlik (nşr. Seyyid Hasan Kisrevî , Beyrut 1410/1990), Moğultay b. Kılıç ise el-İnâbe ilâ maʿrifeti’l-muḫtelefi fîhim mine’ṣ-ṣaḥâbe (nşr. Seyyid İzzet el-Mürsî v.dğr., I-II, Riyad 1420/2000) adıyla birer eser yazmıştır.

Hadis rivayet eden sahâbîleri ve rivayet ettikleri hadis miktarlarını İbn Hazm Esmâʾü’ṣ-ṣaḥâbeti’r-ruvât adlı eserinde tanıtmakta (nşr. Seyyid Hasan Kisrevî, Beyrut 1412/1992; nşr. Mes‘ad b. Abdülhamîd es-Sa‘dânî, Bulak 1990), Kadir Paksoy da “Sahâbenin Sayısı, Hadislerin Sayısı ve Hadis Hâfızlarının Dehaları Hakkında Bazı Tespitler” başlıklı makalesinde (Harran Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, III [Şanlıurfa 1997], s. 228-248) bunun üzerinde durmaktadır. Sahâbenin vefat ettiği yerler hakkında Sâgānî’nin Derrü’s-seḥâbe fî beyâni mevâżiʿi vefeyâti’ṣ-ṣaḥâbe (nşr. Târık et-Tantâvî, Kahire 1992), Süyûtî’nin Derrü’s-seḥâbe fî men deḫale Mıṣr mine’ṣ-ṣaḥâbe (nşr. Hâlid Abdülfettâh Şibl Ebû Süleyman, Beyrut 1417/1997), Mustafa b. Muhammed er-Râfiî’nin ʿUnvânü’n-necâbe fî maʿrifeti men mâte bi’l-Medîneti’l-münevvere mine’ṣ-ṣaḥâbe (Medine 1404/1984; nşr. Abdülhafîz Fergalî v.dğr., [baskı yeri yok] 1411/1990), ismi bilinmeyen bir müellifin er-Ravżatü’l-müsteṭâbe fî men düfine bi’l-Baḳīʿ mine’ṣ-ṣaḥâbe (nşr. Âdil Abdülmün‘im Ebü’l-Abbas, Medine, ts. [Mektebetü’s-sekāfe]), Hatîb Ali b. Hüseyin el-Hâşimî’nin Târîḫu men düfine fi’l-ʿIrâḳ mine’ṣ-ṣaḥâbe

(Beyrut 1394/1974), Muhammed Riyad Hurşîd’in eṣ-Ṣaḥâbetü’l-aʿlâm mimmen düfine minhüm fi’ş-Şâm (Dımaşk 1400/1980) adlı çalışmaları

burada zikredilebilir. İstanbul'da sahâbe kabri olarak ziyaret edilen yerler hakkında A. Süheyl Ünver İstanbul'da Sahâbe Kabirleri (İstanbul 1953), İsmail Giray İstanbul'da Sahâbe Kabirleri (İstanbul 1975), Mehmet Hocaoğlu İstanbul'daki Sahâbe Kabirleri (İstanbul 1987), Hasırcızâde İstanbul'da Sahâbe ve Evliya Kabirleri (İstanbul 1987), Necdet İşli İstanbul'da Sahâbe Kabir ve Makamları (Ankara 1987), Mustafa Özdamar İstanbul'da Makam ve Mevkileri Bulunan Şehîd Sahabeler (İstanbul, ts.) ve Necdet Yılmaz - Coşkun Yılmaz İstanbullu Sahâbeler (İstanbul 2006) isimli çalışmalarını yapmışlardır. Ergun Göze'nin de Anadolu Sahâbeleri adlı bir eseri vardır (İstanbul 1968).

Sahâbenin adaleti konusunu Kureşî b. Ömer b. Ahmed Tenbîhü ẕevi'n-necâbe ilâ ʿadâleti'ṣ-ṣaḥâbe (Küveyt 1405/1985), Ebû Abdullah İbrâhim Süaydây İʿlâmü'l-ecyâl bi-iʿtiḳādi ʿadâleti aṣḥâbi'n-nebiyyi'l-aḫyâr (Riyad 1414/1993) ve Tevhit Bakan Ashâbın Adaleti (doktora tezi, 1993, Erzurum Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) adlı eserlerinde, Enbiya Yıldırım ise "Sahâbenin Tamamı Güvenilir İnsanlardır" adlı bir makalede (M. Mustafa el-Aʻzamî'nin Menhecü'n-naḳd isimli eserinden tercüme, Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, I [Sivas 1996], s. 315-332) ele almıştır. Ziyâeddin el-Makdisî'nin en-Nehy ʿan sebbi'l-aṣḥâb vemâ fîhi mine'l-is̱mi ve'l-ʿiḳāb (nşr. Muhyiddin Necîb, Küveyt-Beyrut 1413/1992; nşr. Abdurrahman b. Abdullah et-Türkî, Beyrut 1415/1994), Mahmûd Şükrî el-Âlûsî'nin Ṣabbü'l-ʿaẕâb ʿalâ men sebbe'l-aṣḥâb (nşr. Abdullah el-Buhârî, Riyad 1417/1997) ve Yahyâ b. Hamza el-Müeyyed-Billâh'ın er-Risâletü'l-vâziʿa li'l-muʿteddîn ʿan sebbi ṣaḥâbeti seyyidi'l-mürselîn (Kahire 1409) isimli eserleri sahâbeyi kötülemenin doğru olmadığı konusunu işlemektedir. Cevâd Mûsâ Muhammed Afâne el-ʿAḳīdetü'l-İslâmiyye el-aḳrab ilâ ʿaḳīdeti'ṣ-ṣaḥâbe (Amman 1418/1997), Hamd b. Abdullah İbrâhim el-Humeydî el-İbâne li-mâ li'ṣ-ṣaḥâbeti mine'l-menzile ve'l-mekâne (Riyad 1421/2000) ve Muhammed Şefîʻ Diyûbendî Maḳāmü'ṣ-ṣaḥâbe ve ʿilmü't-târîḫ (Ar. trc. Semîr Abdülhamîd İbrâhim, Cîze-Kahire 1409/1989) adlı eserlerinde ashabın dindeki yerini; Ömer Yûsuf Hamza eṣ-Ṣaḥâbe ve cühûdühüm fî ḥıfẓi's-sünne (Amman 1996) ve Seyyid Muhammed Nûh eṣ-Ṣaḥâbe ve cühûdühüm fî ḫidmeti'l-ḥadîs̱i'n-nebevî (Mansûre 1414) isimli çalışmalarında sahâbenin hadis ilmine hizmetini ele almışlardır.

Ebû Zekeriyyâ İbn Mende'nin Cüzʾ fîhi men ʿâşe miʾeten ve ʿişrîne seneten mine'ṣ-ṣaḥâbe (nşr. Meşhûr Hasan Selmân, Beyrut 1412/1992) ve Süyûtî'nin Rîḥu'n-nisrîn fî men ʿâşe mine'ṣ-ṣaḥâbeti miʾe ve ʿişrîn (nşr. Adnân Ahmed Mücevvid, Cidde 1405/1985) adlı cüzleri 120 yıl yaşayan, İbn Seyyidünnâs'ın Minaḥu'l-midaḥ (Şuʿarâʾü'ş-ṣaḥâbe mimmen medeḥa'r-Resûl ev reṣ̱âhu) ile (nşr. İffet Visâl Hamza, Dımaşk 1987) Ali Fehmî Câbiç'in Ḥüsnü'ṣ-ṣıḥâbe fî şerḥi eşʿâri'ṣ-ṣaḥâbe (İstanbul 1324 r.) adlı eserleri şair sahâbîler hakkındadır. Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir Tertîbü es-mâʾi'ṣ-ṣaḥâbe elleẕîne aḫrece ḥadîs̱ehüm Aḥmed b. Ḥanbel fi'l-Müsned'inde (nşr. Âmir Hasan Sabrî, Beyrut 1409/1989) el-Müsned'deki râvi sahâbîleri tesbit etmiş, Yahyâ b. Ebû Bekir el-Âmirî ise er-Riyâżü'l-müsteṭâbe fî maʿrifeti men revâ fi'ṣ-Ṣaḥîḥayn mine'ṣ-ṣaḥâbe'de (nşr. Muhammed Abdülkādir Atâ, Beyrut 1409/1988) Ṣaḥîḥayn'da rivayeti bulunan sahâbîleri tanıtmıştır. Meryem Yâsîn Muhammed Fetânî eṣ-Ṣaḥâbiyyât el-enṣâriyyât fî Müsnedi'l-İmâm Aḥmed isimli çalışmasında (yüksek lisans tezi, 1405, Külliyetü't-Terbiyye li'l-Benât [Riyad]) el-Müsned'deki ensar hanımlarını tanıtmaktadır.

Sahâbeyi değişik yönlerden inceleyen çalışmalar arasında şunlar dikkat çekmektedir: İbn Hazm, Risâle fi'l-Mufâḍale beyne'ṣ-ṣaḥâbe (Dımaşk 1940); Yûnus eş-Şeyh İbrâhim es-Sâmerrâî, Ḥaḳāʾiḳ ʿan âli'l-beyt ve'ṣ-ṣaḥâbe (Bağdat 1398/1978; Katar 1400); Seyyid el-Cümeylî, Ṣaḥâbetü'n-nebî es-sâbiḳūne'l-evvelûne mine'l-muhâcirîne ve'l-enṣâr (Kahire 1987; Beyrut 1987); Muhammed Emahzûn, Taḥḳīḳu mevâḳıfi'ṣ-ṣaḥâbe fi'l-fitne (I-II, Riyad 1415/1994); Hayât Amamo, Aṣḥâbü Muḥammed ve devrühüm fî neşʾeti'l-İslâm (Tunus 1996); Saîd Hârûn Âşûr, Kerâmâtü'ṣ-ṣaḥâbe (Kahire 1417/1996); Abdullah b. Süleyman eş-Şâyi', eṣ-Ṣaḥâbetü ve'l-münâfiḳūn fî ṣadri'l-İslâm (Demmâm 1428). Müslüman müellifler tarafından yabancı dillerde kaleme alınan şu makaleler de zikredilebilir: Muhammad Zubayr Siddiqi, "The Services of the Companions of the Prophet of Islam to His Traditions" (IC, XXXV/2 [1961], s. 130-135); M. S. H. al-Masumi, "Disagreement of the Sahaba and Early Jurists" (HI, II/4 [1979], s. 15-42); Muhammad Ishaq, "A Peep into the First Arab Expeditions to India under the Companions of the Prophet" (IC, XIX [1945], s. 109-114). Konu üzerinde yapılan ilmî çalışmalardan bazıları da şunlardır: Mehmet Efendioğlu, Arap Olmayan Sahâbîler (yüksek lisans tezi, 1991,

MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), Sahâbeye Yöneltilen Tenkitler (doktora tezi, 1998, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Seyit Avcı, Sahâbede Peygamber Sevgisi (yüksek lisans tezi, 1992, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Mehmet Ünal, Sahâbenin Kur'an Okuma Anlayışı (yüksek lisans tezi, 1994, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Abdülazîz b. Abdurrahman el-Aclân, Aṣḥâbü Resûlillâh ve meẕâhibü'n-nâsi fîhim (yüksek lisans tezi, 1409, Muhammed b. Suûd Üniversitesi); Eyüp Bekiryazıcı, Sahâbe ve Tebliğ Faaliyetleri (yüksek lisans tezi, 1995, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Şîa'da sahâbe ve sahâbenin adaleti anlayışıyla ilgili olarak Esed Haydar'ın eṣ-Ṣaḥâbe fî naẓari'ş-Şîʿati'l-İmâmiyye (Beyrut, ts. [Şeriketü'l-kütübî]) ve Ahmed Hüseyin Ya'kūb'un Naẓariyyetü ʿadâleti'ṣ-ṣaḥâbe ve'l-merciʿiyye es-siyâsiyye fi'l-İslâm (Beyrut 1413/1992) adlı eserleri zikredilebilir. Etan Kohlberg'in "Some Zaydī Views on the Companions of the Prophet" (BSOAS, XXXIX [1976], s. 91-98) ve "Some Imāmī Shī'ī Views on the Sahāba" (Jerusalem Studies in Arabic and Islam, V [Jerusalem 1984], s. 143-175) başlıklı makaleleriyle Cemal Sofuoğlu'nun "Şia'nın Sahabîler Hakkındaki Bazı Görüşleri" adlı makalesi (AÜİFD, XXIV [1981], s. 533-538) Zeydiyye ve İmâmiyye Şîası fırkalarının sahâbe anlayışları hakkındadır.

## BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ṣḥb" md.; Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ, "ṣḥb" md.; Tayâlisî, Müsned, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 7; Müsned, I, 26, 67-68, 294; IV, 399; V, 350, 357; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 110; Râmhürmüzî, el-Muḥaddiṡü'l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1391/1971, s. 551; Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), I, 194; a.mlf., Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîṡ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Medine 1397/1977, s. 22-25; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 73-82, 119-121, 147; a.mlf., Uṣûlü'd-dîn, Beyrut 1401/1981, s. 304; İbn Hazm, Aṣḥâbü'l-fütyâ mine'ṣ-ṣaḥâbe ve men baʿdehüm (a.mlf., Cevâmiʿu's-sîre içinde, nşr. İhsan Abbas - Nâsırüddin el-Esed), Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), s. 319-323; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye

(nşr. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1406/1986, s. 63-85, 110; Şehristânî, elMilel (nşr. Ahmed Fehmî Muhammed), Beyrut 1413/1992, I, 50-51, 106-116; İbnü'l-Cevzî, Telḳīḥu fühûmi ehli'l-es̱er (nşr. Ali Hasan), Kahire 1975, s. 100-103, 361-387; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1401/1981, s. 291-301; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 2-7; a.mlf., Tecrîdü esmâʾi'ṣ-ṣaḥâbe, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), I, s. b-c; Alâî, Taḥḳīḳu münîfi'r-rütbe li-men s̱ebete lehû şerîfü'ṣ-ṣoḥbe (nşr. M. Süleyman el-Eşkar), Beyrut 1412/1991, s. 33-102; Irâkī, Fetḥu'l-muġīs̱, s. 342-365; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), I, 6; a.mlf., Fetḥu'l-bârî (nşr. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz), Beyrut 1410/1989, VII, 3 vd.; Tecrid Tercemesi, I, 13-29; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱ (nşr. Ali Hüseyin Ali), Kahire 1424/2003, IV, 75-144; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1409/1989, II, 206-237; Müttakī el-Hindî, Kenzü'l-ʿummâl, XI, 539; Emîr es-San'ânî, Tavżîḥu'l-efkâr (nşr. Salâh b. Muhammed b. Uveyza), Beyrut 1417/1997, s. 243-276; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿis̱ü'l-ḥas̱îs̱, Kahire 1377/1958, s. 179-191; M. Tayyib Okiç, Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler, İstanbul 1959, s. 23-73; Tâhâ Hüseyin, el-Fitnetü'l-kübrâ: ʿOs̱mân, Kahire 1966, s. 170-173; M. Accâc el-Hatîb, es-Sünne ḳable't-tedvîn, [baskı yeri yok] 1401/1981 (Dârü'l-fikr), s. 387-410; a.mlf., Uṣûlü'l-ḥadîs̱, Cidde 1417/1997, s. 411-435; a.mlf., Ebû Hüreyre: Râviyetü'l-İslâm, Kahire 1987, s. 323-328; Nevzat Âşık, Sahâbe ve Hadis Rivayeti, İstanbul 1981; Esed Hayder, eṣ-Ṣaḥâbe fî naẓari'ş-Şîʿati'l-İmâmiyye, Beyrut, ts. (Şeriketü'l-kütübî); Ekrem Ziyâ el-Ömerî, Baḳī b. Maḫled el-Ḳurṭubî ve Muḳaddimetü Müsnedih, Medine 1404/1984, s. 23-24; Talat Koçyiğit, Kelamcılarla Hadisçiler Arasındaki Münakaşalar, Ankara 1984, s. 237-240; Ali Yardım, Hadîs, İzmir 1984, I, 59-85, 119-137; Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî, el-Envârü'l-kâşife, Beyrut 1405/1985, s. 258-273; Muhammed el-Arabî b. et-Tebbânî, İtḥâfü ẕevi'n-necâbe bimâ fi'l-Ḳurʾân ve's-Sünne min feżâʾili'ṣ-ṣaḥâbe, [baskı yeri yok] 1405/1985; İyâde Eyyûb el-Kübeysî, Ṣaḥâbetü Resûlillâh fi'l-Kitâb ve's-Sünne, Dımaşk 1407/1986; M. Yûsuf en-Necrâmî, eş-Şîʿa fi'l-mîzân, Cidde 1987, s. 120-137; Mahmûd Ebû Reyye, Muhammedî Sünnetin Aydınlatılması (trc. Muharrem Tan), İstanbul 1988, s. 51-88; Nûr Âlem Halîl el-Emînî, eṣ-Ṣaḥâbe ve mekânetühüm fi'l-İslâm, Kahire 1409/1989, s. 88-143; M. Mustafa el-A'zamî, Menhecü'n-naḳd ʿinde'l-muḥaddis̱în, Riyad 1410/1990, s. 103-126; Muhammed b. İbrâhim eş-Şeybânî, Muʿcemü mâ üllife ʿani'ṣ-ṣaḥâbe ve ümmehâti'l-müʾminîn, Küveyt 1414/1993; Nâsır b.

Ali Âiz Hasan eş-Şeyh, ʿAḳīdetü Ehli’s-sünne ve’l-cemâʿa fi’ṣ-ṣaḥâbeti’l-kirâm, Riyad 1413/1993, II, 757-879; III, 889-1213; Gālib b. Ali Avâcî, el-Ḫavâric târîḫuhüm ve ârâʾühümü’l-iʿtiḳādiyye, Demenhûr 1418/1997, s. 464-481; Mehmet Efendioğlu, Sahâbeye Yöneltilen Tenkitler (doktora tezi, 1988), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Emîre bint Ali b. Abdullah es-Sâidî, el-Ḳavâʿid ve’l-mesâʾili’l-ḥadîs̱iyye el-muḫtelef fîhâ beyne’l-muḥaddisîn ve baʿżi’l-uṣûliyyîn, Riyad 1421/2000, s. 425-432; Ahmed b. Abdullah el-Bâtilî, Maʿrifetü’ṣ-ṣaḥâbe ʿinde’l-muḥaddis̱în, Riyad 1425; Esmâ bint Süleyman b. Abdurrahman es-Süveylim, Mevḳıfü’ṣ-ṣaḥâbe mine’l-fürḳati ve’l-fıraḳ, Riyad 1426/2005; M. Salâh M. es-Sâvî, Menziletü’ṣ-ṣaḥâbe fi’l-Ḳurʾân, Riyad, ts. (Dâru Taybe), s. 29-52; Seyit Avcı, “Hz. Peygamber Döneminden Sonra Sahâbîlik İddiası”, İSTEM: İslâm San‘at, Tarih, Edebiyat ve Mûsıkîsi Dergisi, II/4, Konya 2004, s. 219-235; M. Muranyi, “Ṣaḥāba”, EI² (İng.), VIII, 827-829; Ethem Ruhi Fığlalı, “Hâricîler”, DİA, XVI, 169-174.

Mehmet Efendioğlu

# SAHÂBÎ

(bk. SAHÂBE).

# SAHÂBÎ KAVLİ

Sahâbînin fıkhî konularla ilgili görüşü.

Fıkıh usulünde genel kabul gören tanıma göre sahâbî, iman etmiş olarak örfen arkadaş denebilecek ölçüde Hz. Peygamber'le birlikte bulunmuş kimseyi ifade eder. Sözünün (kavl) hüccet olup olmadığı tartışılan sahâbîler daha çok fıkıh ve istinbat yönüyle tanınmış olanlardır. Sahâbî sözü için literatürde yaygın olarak kavlü's-sahâbî ve mezhebü's-sahâbî tabirleri kullanılmıştır. Fetva's-sahâbî ve hükmü's-sahâbî gibi tabirler de bu kapsamda değerlendirilebilir. Usulcüler, sahâbî sözünün -bazan Resûl-i Ekrem'den duyulmuş olma ihtimali bulunsa da-daha çok şahsî görüşten ibaret bulunduğunu söylemişler, dilin ifade biçimleri ve sözün anlamları üzerinde düşünerek görüş belirtmekten ibaret olan te'vil konusunda sahâbînin başkalarına üstünlüğü olmadığından sahâbenin yaptığı te'vili sahâbî sözü tartışmasının dışında tutmaya özen göstermişlerdir.

Sonraki nesiller açısından sahâbî sözlerini dört grupta ele almak mümkündür. 1. Sahâbenin bir konuda ittifak etmesi. Bu teknik olarak icmâa tekabül eder. Sahâbenin icmâa dönüşmüş sözlerinin hüccet olduğunda tartışma yoktur; ancak bu durumda hüccet sahâbî kavli değil icmâdır. 2. Sahâbenin bir konuda ihtilâfa düşmüş olması. Bu durumda sahâbîlerden birinin kavline uymanın vâcip olduğu söylenemez; çünkü kavillerden birine uyulduğu takdirde diğerine muhalefet edilmiş ve çelişkiye düşülmüş olur. Ancak bu da o konudaki sahâbe kavillerinin terkedileceği anlamına gelmez. Yaygın kabul gören görüşe göre ihtilâf etmeleri halinde sahâbe görüşlerinin dışına çıkılmaması vâciptir. Bu durum "ihtilâfta icmâ" diye nitelendirilmiş, fakat bir tür istidlâlle sabit olduğu için inkârının hükmü bakımından tek bir görüş üzerindeki icmâdan farklı tutulmuştur. Ebû Hanîfe'den nakledilen, "Sahâbenin ittifak ettiğine uyarız, ihtilâf ettiği hususlarda ise içlerinden birini seçer alırız, sözlerinin dışına çıkmayız" ifadesi bu anlama gelmektedir. Bu anlayışın temelinde, ümmetin tamamının bir dönemde topyekün hataya düşmesinin imkânsızlığının kabulü yatmaktadır. Böyle bir durumda görüşlerden birini tercih etmek için bir gerekçe bulunmasına gerek

olmadığını öne sürenler varsa da yaygın kabul gören yaklaşıma göre bu görüş ayrılığının delillerin çatışması (teâruz)

hükmünde sayılması ve -tıpkı iki delilin teâruz etmesi durumunda olduğu gibi-gerekçeli olarak tercihte bulunulması gerekir. Gazzâlî, bu konuda Şâfiî'den farklı görüşler nakledip onun bu görüşlerinin hepsinden vazgeçtiğini ve ona göre sahâbî kavlinin hüccet olmadığını ifade etmektedir (el-Müstaṣfâ, I, 168, 170-171). 3. Bir sahâbî görüşünün diğer sahâbîlerin muhalefetiyle karşılaşmaksızın onlar arasında yaygınlık kazanması. Bu durumda kabul edenlerin kavramlaştırmasına göre sükûtî icmâ söz konusu olup bunun hüccet sayılıp sayılmaması hakkında başlıca dört görüş tesbit edilebilir. a) Hanefîler'in ve Mâlikîler'in çoğunluğu ile Şîrâzî'nin de içlerinde bulunduğu bazı Şâfiîler'e ve Ahmed b. Hanbel'e göre bu icmâ niteliğindedir, dolayısıyla hüccettir. b) Bu söz icmâ hükmünde olmamakla birlikte hüccettir. Ebû Bekir es-Sayrafî'nin aralarında bulunduğu bir kısım Şâfiîler ile Mu'tezile'den Ebû Hâşim bu görüştedir. Şâfiî'den de bu yönde bir görüş nakledilmiş, fakat pek kabul görmediği gibi birçok Şâfiî usulcü tarafından eleştirilmiştir. Gazzâlî, Şâfiî'nin sözleri arasında, "Sahâbî sözü bir muhalefetle karşılaşmaksızın yaygınlık kazandığında hüccettir" şeklinde bir ifade bulunduğunu naklettikten sonra bu görüşün zayıf olduğunu belirtmiştir (a.g.e., I, 171). c) Şâfiî, Dâvûd ez-Zâhirî ve Gazzâlî dahil kelâmcıların çoğunluğu ile Hanefîler'in bir kısmına göre bu söz icmâ hükmünde olamayacağı gibi hüccet de olamaz. d) Bu söz bir hâkimin hükmü ise icmâ sayılmaz, fakat bir âlimin fetvası ise icmâ olur. Bu görüş Şâfiî fakihi İbn Ebû Hüreyre tarafından savunulmaktadır. 4. Bir sahâbî kavlinin, sahâbe arasında muhalefet ya da muvafakat gördüğüne dair bir iz taşımaksızın sonraki dönemlerde nakledilip yaygınlık kazanması.

Esasen sahâbî kavlinin hüccet olup olmadığı tartışması dördüncü durumla ilgilidir. Gerçi farklı ekollere mensup usulcülerin konuyu takdim tarzlarından sahâbî sözü kavramını farklı içerikte yorumladıkları ve çerçevesini bazan geniş tuttukları izlenimi edinilmekte ve bu durum konunun açık biçimde tasvirine bir ölçüde engel olmaktadır. Meselâ Gazzâlî, mevhum deliller arasında zikrettiği sahâbî kavlinin hüccet oluşu konusundaki görüşleri sayarken sadece Hz. Ebû Bekir ile Ömer'in sözünü ve ittifak ettikleri durumlarda dört halifenin sözünü hüccet kabul edenler bulunduğunu söylemekte, bazı usulcüler de muhtemelen bu gibi anlatımlara

mâkul bir izah getirme gayretiyle burada bir görüş birliğinin değil tek başına görüş açıklamaları halinde anılan sahâbîlerin sözlerinin hüccet kabul edilmesinin söz konusu olduğunu ileri sürmektedir. Ayrıca gerek sükûtî icmâın hüccet oluşu gerekse sahâbe ihtilâfının değeri konusundaki görüşlerin de bir ölçüde sahâbî sözünün hüccet oluşu tartışmasına yansıtıldığı görülmektedir. Usulcülerin çoğunluğu, sahâbî sözünün hüccet oluşu tartışmasında sözün sahâbe arasında yaygınlık kazanmamış, dolayısıyla bir muhalefet veya muvafakatla karşılaşmamış olmasını yeterli görürken bazıları buna bir kayıt daha eklemişler ve sözün alâkalı bulunduğu meselenin "umûmü'l-belvâ" türünden olup olmadığını gündeme getirmişlerdir (Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, II, 71).

Sahâbî sözünün hüccet oluşu sahâbeden sonraki nesillerin müctehidleri bakımından ele alınan bir meseledir. Usulcüler, ister devlet başkanı ister hâkim isterse müftü olsun bir sahâbînin ictihadî meselelerdeki sözünün diğer müctehid sahâbîler, hatta sıradan sahâbîler için hüccet olmadığında görüş birliği içerisindedir. Müctehid sahâbînin sözünün diğer müctehid sahâbîler için hüccet olmamasının sebebi, her birinin aynı konumda olmasıdır. Müctehid sahâbînin sözünün sıradan sahâbîler için hüccet olmaması ise -bir hücceti değerlendirip ondan hüküm çıkarma yeterlilikleri bulunmadığından-onların görevinin taklitten ibaret olmasıyla açıklanır. Burada taklit, delil üzerinde düşünmeksizin doğruluğuna inandığı birine uymak anlamında kullanılmaktadır.

Sahâbî sözünün değeri konusunda mezhep imamlarının değişken denilebilecek bir tutum ortaya koyduklarını söylemek mümkündür. Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan'ın sahâbî sözleri karşısındaki tutumlarını araştıran Hanefî usulcüleri onların bu konuda farklı tutum içerisinde oldukları sonucuna ulaşmışlardır (bazı örnekler için bk. Şemsüleimme es-Serahsî, II, 105-106). Hanefî imamları ile usulcülerin -miktarların tesbiti gibi-kıyas yoluyla bilinemeyecek meselelerde sahâbî sözünün hüccet olduğu konusunda tam bir görüş birliği içinde olduğu, ancak kıyas yoluyla bilinebilecek konularda tutumlarının değişiklik gösterdiği bilinmektedir. Hanefî imamlarının kıyasla bilinebilecek konularda sahâbî sözü karşısında farklı tutum sergilemiş olmaları, hatta aynı imamın tutumunda farklılık gözlenebilmesi, sahâbî sözüne istinat ettirilen hükümlerde bile sadece sahâbî sözünün etkili olmayıp başka mülâhazaların

devreye girdiğini düşündürmektedir. Sonraki Hanefî usulcüleri arasında sahâbî sözünün hüccet oluşu konusunda biri, Ebû Saîd el-Berdaî'nin başını çektiği ve Hanefîler'in çoğunluğu tarafından kabul gören sahâbî sözünün mutlak olarak (kıyasa uygun olan ve olmayan, ictihada açık ve kapalı bütün konularda) hüccet olduğu, diğeri Ebü'l-Hasan el-Kerhî'nin öncülük ettiği, sahâbî sözünün sadece, kıyasa aykırı olan ve ictihad yoluyla bilinmesi mümkün olmayan konularda hüccet olduğu yönünde iki eğilim ortaya çıkmıştır. Hanefîler, sahâbînin kıyasa aykırı görüş açıklamasını peygamberden duymuş olması (semâ) ihtimaline hamletmekle kalmamış, o konuda sahâbe arasında farklı görüşler varsa aynı gerekçeyle bu durumu tercih sebebi sayıp kıyasa aykırı görüş beyan eden sahâbînin görüşünü almışlardır (bazı örnekler için bk. a.g.e., II, 110-111). Buna göre Hanefîler'in kıyasa aykırı sahâbî sözüne bir bakıma haber-i vâhid muamelesi yaptıkları, dolayısıyla sahâbî sözünün haber-i vâhide uygulanan kriterlerden muaf olmadığını göz önünde bulundurmak gerekir. Hanefî usulcüleri bu tutumlarını kendilerini re'ye başvurup sünneti terketmekle eleştirenlere karşı kullanmışlardır. Meselâ Pezdevî ve Serahsî, sünnet olma ihtimali taşıyan sahâbî sözünü hüccet kabul etmek suretiyle kendilerinin sünnetle daha fazla amel etmiş ve sünnetin her türünü kıyasa takdim etmiş olduklarını, bunlarda bir hüküm bulamadıkları durumlarda kıyasa başvurduklarını vurgulamış, Şâfiî'nin ise hem sahâbî sözünü hüccet kabul etmemek hem mürsel haberle amel etmemek suretiyle sünnetin önemli bir kısmını terkettiğini öne sürmüştür (Kenzü'l-vüṣûl, III, 418; el-Uṣûl, II, 113). İmam Mâlik'ten rivayet edilen görüşler arasında onun sahâbî sözünü hüccet kabul ettiği görüşü diğerlerine göre daha kuvvetlidir. Medine amelini hüccet kabul eden Mâlik'in sahâbî sözünü de hüccet kabul etmesi yadırganmayacağı gibi bu durum Medine ehlinin amelini hüccet saymasının tamamlayıcı bir unsuru olarak da görülebilir. Şâfiî'nin başlangıçta sahâbî sözünü kıyasa öncelenmesi gereken, yani varlığı kıyasa başvurmaya gerek bırakmayan bir hüccet kabul ederken sonraları bir iki sahâbî sözüne dayanılarak kıyası terketmenin doğru olmayacağı fikrine meylettiği nakledilir (Şemsüleimme es-Serahsî, II, 106). Şâfiî kitap, sünnet, icmâ ve bunların anlamında olan bir delille (kıyas-ı celî) hüküm verme imkânı bulunmadığı veya mevcut bir kıyasın sahâbî sözü paralelinde olması durumunda sahâbî sözüne

uyacağını belirtmekte, ancak muhalefet görmemiş sahâbî sözünün son derece az olduğunu ilâve etmektedir (er-Risâle, s. 596-598). Ahmed b. Hanbel'den sahâbî sözünün hüccet oluşu konusunda iki farklı rivayet vardır. Sahâbî sözünün değeri hakkında gerek mezhep imamlarının değişken tutum sergilemeleri, gerekse konunun değişik ihtimal ve kayıtlara göre farklı değerlendirilmesinin mümkün olması bu hususta birçok görüşün ortaya çıkmasına yol açmış, hatta bazı usulcüler sahâbî sözünün hüccet oluşu hakkında on iki farklı görüş zikretmiştir (Tâceddin es-Sübkî, Menʿu'l-mevâniʿ, s. 455). Bütün bunlar yaygın kabul görme durumuna göre gruplandırıldığında üç ana yaklaşım tesbit edilmektedir. 1. Sahâbî sözü hüccettir. 2. Sahâbî sözü hüccet değildir. 3. Sahâbî sözü re'y ve ictihad yoluyla bilinemeyecek (taabbüdî) konularda hüccettir.

1. Sahâbî sözünün hüccet olduğunu kabul edenler, kıyasa uygun ve aykırı bulunması arasında fark gözetmeyerek her durumda sahâbî sözünün hüccet olacağını öne sürmüşlerdir. Mâlik, kadim görüşünde Şâfiî, bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhûye gibi müctehid imamlarla Ebû Saîd el-Berdaî, Cessâs, Serahsî ve Pezdevî'nin dahil olduğu Hanefî usulcülerinin büyük çoğunluğu ve Mu'tezile'den Ebû Ali el-Cübbâî bu görüştedir. Bu gruptaki âlimler daha çok sahâbenin faziletini dile getiren âyet ve hadisleri delil göstermekle birlikte aklî gerekçelendirmeye de başvurmuştur. "Siz insanların iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz; iyiliği emreder, kötülükten menedersiniz" (Âl-i İmrân 3/110) ve, "Muhacirler ve ensarın ilkleriyle onlara güzellikle uyanlardan (ittibâ) Allah razı olmuştur" (et-Tevbe 9/100) meâlindeki âyetler bu bağlamda en çok delil gösterilen âyetlerdir. Buna, birinci âyette bir sahâbînin değil sahâbe topluluğunun söz konusu olduğu ve ikinci âyetteki "ittibâ" sözünün farklı değerlendirmelere açık bulunduğu öne sürülerek itiraz edilmiştir. En çok atıfta bulunulan hadisler ise şunlardır: "Ashabım yıldızlar gibidir, hangisine uyarsanız hidayet bulursunuz" (İbn Adî, III, 200; hadisin isnadının çok zayıf olduğu bildirilmiştir, bk. İbn Hacer, IV, 190); "En hayırlı nesil benim aralarında bulunduğum nesildir" (Buhârî, "Feżâʾil", 1); "Benim sünnetime ve benden sonra râşid halifelerin sünnetine bağlı kalın" (Tirmizî, "ʿİlim", 16); "Benden sonraki iki kişiye, Ebû Bekir ve Ömer'e uyun" (Tirmizî, "Menâḳıb", 16). Karşı görüş sahipleri, bir yandan bu hadislerin usul meselelerinin ispatında kullanılamayacak birer haber-i vâhid olduğunu vurgulamış, diğer yandan onları çeşitli şekillerde yorumlamaya

çalışmışlardır. Bu yorumlardan birine göre âyet ve hadislerde yer alan övgüler tek tek sahâbîler için değil onlardan oluşan topluluk hakkındadır. Bunun gereği onların görüş birliği ettiği konuların sonrakiler için bağlayıcı bir hüccet olmasıdır. Sahâbeye uymayı emreden hadislere gelince bunlar avamın taklid yolunu izlemesini, müctehidlerin ise tıpkı sahâbenin yapmış olduğu gibi kendi ictihadlarıyla amel etmesini gerektirir. Bir başka yoruma göre hadiste emredilen uymanın anlamı güzel yaşantıları hususunda onların örnek alınmasıdır (yorumlar için bk. Ebü'l-Vefâ İbn Akīl, V, 214; Tâceddin es-Sübkî, Refʿu'l-ḥâcib, IV, 516).

Bu görüşün dayandığı aklî gerekçe genel hatlarıyla şöyle özetlenebilir: Sahâbî sözünün kaynağı ictihad olabileceği gibi Hz. Peygamber'den duyma da (semâ, tevkīf) olabilir. Tevkīfî sözün hüccet olduğu ve buna uymanın gerekliliği herkes tarafından kabul edilmektedir. Sahâbînin sözünün tevkīfî olmayıp ictihad olduğu var sayıldığında da onların ictihadının sonra gelen âlimlerinkinden üstün olduğunu kabul etmek gerekir. Çünkü onlar vahyin inişine şahit olmuş, karîne-i halleri öğrenmiş, te'vili tecrübe etmiş ve Hz. Peygamber'in muradına vâkıf olmuşlardır. Bütün bunlar daha sonraki nesillerin müctehidleri için söz konusu olmayan meziyetlerdir. Bu yaklaşım Resûl-i Ekrem'in, "Niceleri fıkhı kendilerinden daha fakih olan kimselere taşırlar" (Ebû Dâvûd, "ʿİlim", 10) gibi hadislerine dayanılarak eleştirilmiş ve sahâbenin ictihadına üstünlük tanınmasının doğru olmayacağı öne sürülmüştür. Tâbiîn âlimlerinin sahâbe sözlerini araştırıp o doğrultuda fetva vermeye özen göstermeleri sahâbî sözünün hüccet oluşunu savunanların ayrı bir gerekçesi olarak zikredilmektedir. Berdaî, Hanefî meşâyihinin cünüplükten temizlenmek için alınan gusülde ağzı çalkalamanın farz olduğu, yara yerini taşmamış kanın abdesti bozmayacağı, kısa süreli bayılmanın kazâ borcunu düşürmeyeceği, hastanın vâris lehine ikrarının câiz olmadığı sonucuna sahâbî sözüne dayanarak ulaştığını ifade eder (Habbâzî, II, 75).

2. Yeni görüşünde Şâfiî, bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel, Hanbelî usulcülerinden İbn Akīl ile Mu'tezile ve Eş'arîler'in çoğunluğu sahâbî sözünün hüccet olmadığı kanaatindedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Gazzâlî, İbnü'l-Hâcib ve Seyfeddin el-Âmidî'nin tercihi de bu yöndedir. Şâfiî'nin sahâbî sözünü hüccet kabul etmediğini iddia eden usulcüler, onun birkaç meselede sahâbî sözüne dayanarak kıyası terkettiğine dair zikredilen

örnekleri yorumlamak durumunda kalmışlardır. Şâfiî'nin sahâbî sözüne dayanarak kıyası terkettiği konular arasında, adam öldürme fiilinin Harem bölgesinde cereyan etmesi sebebiyle diyeti ağırlaştırma hususunda Hz. Osman'ın sözüne dayanıp kıyası terketmesi, Hz. Ali'nin sözü sebebiyle berâet şartı (satıcının satılan maldaki ayıptan sorumlu tutulmaması) hususunda hayvanla diğer mallar arasında ayırım yapması zikredilir. Gazzâlî'ye göre berâet şartı hususunda Şâfiî'nin birkaç görüşü olup bunun vazgeçtiği görüş olması muhtemeldir. Diyetin ağırlaştırılması meselesinde ise Şâfiî yaptığı kıyası sahâbe muvafakatiyle güçlendirmeyi amaçlamıştır. Gazzâlî'ye göre durum böyle olmasa bile Şâfiî'nin usuldeki mezhebi sahâbînin taklid edilmeyeceği şeklindedir (el-Müstaṣfâ, I, 171).

Bu görüşün sahipleri, hakkında nas bulunmayan konularda re'y ve ictihada başvurma yolunu açan âyetleri delil gösterirler. Bunların başında, "Basîret sahipleri ibret alın" meâlindeki âyet gelmektedir (el-Haşr 59/2). Burada geçen "ibret alın" ifadesi birçok usulcüye göre kıyas yapılmasını emretmekte ve kıyasın bir delil olduğunu göstermektedir. Sahâbî sözünü hüccet kabul edip kıyasa takdim etmek bu emre aykırı olduğu gibi sahâbî tarafından yapılmış bir istidlâli, daha doğrusu kıyas yoluyla ulaşılmış bir sonucu bir delil olarak belirlenmiş olan kıyasın önüne geçirmek anlamına gelecektir. Öte yandan sahâbînin istidlâlinin başkalarının istidlâlinden üstün olduğunu gerektirecek bir delil de yoktur. Bu görüş sahipleri, kendisi açıkça Hz. Peygamber'e nisbet etmedikçe sahâbî sözünün peygamberden duymaya hamledilmesini doğru bulmamışlardır.

Sahâbî sözünü hüccet saymayanların temel aklî gerekçelerinden biri sahâbenin günahtan korunmuş (mâsum) olmamasıdır. Bu gerekçe şöyle açıklanmıştır: Hata etmeleri mümkün olan kişilerin sözü kesinlikle hüccet olamaz. Birinin başka birine uymasının gerekli olması için uyulacak kişide uyanda bulunmayan bir meziyetin olması şarttır. Resûl-i Ekrem'e uymak vâciptir; çünkü o günahtan korunmuştur. Ümmetin icmâına uymak vâciptir; zira Hz. Peygamber ümmetin hata üzerinde birleşmeyeceğine şahitlik etmiştir. Sıradan insanın müctehide uyması gerekir; çünkü müctehid ictihad ehliyetine sahip olması ve gerçeğe ulaştıracak yolu bilmesi itibariyle

sıradan insandan üstündür. Müctehid sahâbî ile sahâbî olmayan müctehid arasında ictihad açısından birini diğerine üstün tutmayı gerektirecek bir fark

yoktur. Sahâbenin günahtan korunmuşluğuna dair delil bulunmayışı, aralarında ihtilâf vuku bulması ve kendilerine muhalefet edilebileceğini açıkça belirtmiş olmaları sahâbî sözünün hüccet olmadığına dair üç kesin delildir.

3. Kerhî, geç dönem Şâfiî usulcülerinden Tâceddin es-Sübkî ve daha birçok usulcü (Menʿu'l-mevâniʿ, s. 438) sahâbî sözünün sadece re'y ve ictihad yoluyla bilinemeyecek konularda hüccet olduğu kanaatindedir. Debûsî'nin de -Kerhî'nin görüşünü ve gerekçelerini sunuş tarzından-bu görüşe eğilimli olduğu anlaşılmaktadır (Kâkî, III, 912). Bu görüşün hareket noktası şudur: Sahâbe kıyası ve kıyas metotlarını bildiğine göre bir sahâbînin kıyasa aykırı görüş belirtmesinin bir sebebi olmalıdır ve muhtemelen bu sebep o konuda bir sünneti bilmesidir. Bu görüş, sahâbe hakkında beslenen hüsnüzanla ve sahâbeyi töhmetten uzak tutma çabasıyla temellendirilir. Hanefî mezhebinde mehrin en az miktarının 10 dirhem, hayız süresinin alt sınırının üç gün, nifasın âzami süresinin kırk gün olarak belirlenmesi gibi kıyas yoluyla bilinmesi mümkün görülmeyen konuların dayanağı sahâbî sözüdür. Îne satışının fâsid sayılmasının dayanağı bu konuda kıyasa aykırı olan bir sahâbî sözünün bulunması olarak gösterilmiştir. Bu görüş, "Kıyasa aykırı olan sahâbî sözü hüccettir" biçiminde de ifade edilir. Ancak ikisi arasında önemli farklılıklar bulunduğu açıktır. Birincisinde konunun kıyas yapmaya elverişli olmadığı vurgusu varken ikincisinde kıyas yoluyla bilinmesi mümkün olan konuda kıyasa aykırılıktan söz edilmektedir.

İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî yüksek mertebelerine rağmen sahâbenin günahtan korunmuş olmayıp hata yapabileceklerini, onlara ittibâ etmenin vâcip olduğunu gösteren bir delil bulunmadığını, dolayısıyla onların görüşlerinin diğer müctehidlerin görüşleri mesabesinde tutulmasının uygun olacağını dile getirdikten sonra sahâbe sözlerinin iki grupta ele alınabileceğini söyler. 1. Zan ve ictihada dayandıklarını vurgulayarak ve tereddüt belirterek açıkladıkları görüşe uymak vâcip değildir. 2. Tereddüt göstermeksizin kesinlik içeren bir üslûpla açıkladıkları görüş kıyasa aykırı ise bunun ictihada dayalı olmayıp semâ kaynaklı olduğu anlaşılacağından bu tür görüşlere uymak vâciptir. Cüveynî, Şâfiî'nin yeni görüşünün bu yönde olduğunu ileri sürmektedir (el-Burhân, II, 1361-1362).

Ekollerin sahâbî sözü karşısındaki genel eğilimleri bir ölçüde onların usul

eserlerinde konuyu ele alış ve tasnif tarzlarına yansımıştır. Sahâbî sözü semâ ihtimaline binaen sünnet kapsamında değerlendirildiği için Hanefî usul eserlerinde bu konu daha çok sünnet bahsinin devamında ve genellikle "mütâbaatü ashâbi'n-nebî" başlığı altında incelenir. Mâlikîler sahâbî sözünü edille-i şer'iyye kapsamına aldıklarından onların da Hanefîler'e yakın olduğu söylenebilir. Kelâmcı metoduna göre yazılmış eserlerden özellikle Şâfiî usulcülerine ait olanlarda sahâbî sözü, "mevhum deliller", "merdud deliller", bazan da "ihtilâflı deliller" başlığı altında incelenir. Gazzâlî ve onu izleyen dönemlerde daha çok icmâ bahsinin sonunda yer alır. Bazı Şâfiî usul kitaplarında ise ictihad bölümü içerisinde, bir müctehidin başka bir müctehidi taklid etmesi konusu çerçevesinde "taklîdü's-sahâbî" başlığıyla ele alınır. Hanbelîler tarafından kelâmcı metoduna göre yazılan usul eserlerinde ise Ahmed b. Hanbel'den gelen iki farklı rivayeti yansıtacak çeşitliliği izlemek mümkündür.

Sahâbî sözünün hüccet olup olmadığı tartışmasının pratik sonuçları üç noktada toplanabilir. 1. Deliller hiyerarşisinde sahâbî sözünün kıyas karşısındaki konumunun belirlenmesi. Hücciyeti kabul edildiği takdirde sahâbî sözü varken kıyasa başvurulmaması gerekir. Sahâbî sözünü hüccet kabul etmeyenler ise kitap, sünnet ve icmâda bir hüküm bulunamadığı takdirde doğrudan kıyasa başvurma yoluna giderler (Hanefîler'in kıyası terkedip sahâbî sözüyle amel ettikleri örnekler için bk. Apaydın, sy. 5 [1994], s. 381-383). 2. Sahâbî sözüyle Kitap ve Sünnet'in umumunun tahsis edilmesi. Sahâbî sözünü hüccet kabul edenler, bunun bir gereği olarak sahâbî sözüyle nasların umumi ifadelerinin tahsis edilmesini mümkün görür (Fahreddin er-Râzî, II/1, s. 630-632; Tûfî, II, 571; Tâceddin es-Sübkî, Menʿu'l-mevâniʿ, s. 436 vd.). 3. Sahâbî sözünün bir tercih gerekçesi olarak kullanılması. Sahâbî sözünün iki kıyastan birini tercih sebebi olup olamayacağı sorusuna bazı usulcüler (meselâ Bâkıllânî) olumsuz, bazıları (meselâ Gazzâlî) olumlu cevap vermişlerdir. Bazı âlimlere göre ise eğer sahâbînin görüşüne uygun olan kıyasta kendisine kıyas yapılan olay onun tarafından bizzat müşahede edilmişse bu kıyas tercih edilebilir; aksi takdirde sahâbî ile başkası arasında hiçbir fark yoktur. Bir sahâbînin mücmel bir hadise ilişkin beyanının ve bir haberin lafzını muhtemel anlamlardan birine hamletmesinin değeri gibi konuların da sahâbî kavliyle irtibatlandırıldığı görülmektedir. Bu hususlarda çoğu usulcülerin çeşitli kayıtlarla sahâbî beyanına ve hamline öncelik tanımaya meylettiği

görülmekteyse de onlara bir öncelik tanımayan Bâkıllânî gibi usulcüler de bulunmaktadır (tartışmalar için bk. Fahreddin er-Râzî, II/1, s. 631).

Sahâbî kavlinin hüccet değeriyle bağlantılı olarak sahâbeyi taklit etmenin câiz olup olmadığı da usulcüler tarafından tartışılmıştır. Müctehid olmayan sıradan insanların sahâbeyi taklit etmesi genelde kabul görürken müctehidin taklidi çeşitli tartışmalara yol açmıştır. Fıkıh usulü kitaplarında bu konu, daha çok bir müctehidin başka bir müctehidi taklit etmesinin câiz olup olmadığı tartışması bağlamında incelenmektedir. Bir müctehidin başka bir müctehidi veya kendinden daha âlim bir müctehidi taklit edebileceği görüşünde olanlara göre sahâbîyi taklit etmek câiz, müctehidin müctehidi taklit edemeyeceği görüşünde olan cumhura göre ise sahâbîyi taklit câiz değildir. Usulcülerin bir kısmı sahâbî için bir ayrıcalık getirmiş ve sonraki müctehidlerin sahâbîyi taklit etmesini câiz görmüştür.

Sahâbenin taklit edilmesi konusunda Şâfiî'den farklı görüşler nakledilmiştir. Şâfiî kadîm görüşünde, "Sahâbî bir söz söylemiş ve bu söz muhalefet görmeden yaygınlık kazanmışsa sahâbînin taklit edilmesi câizdir" derken başka bir yerde, "Yaygınlık kazanmamış olsa bile sahâbînin sözü taklit edilir" demiştir. Yeni görüşünde ise Şâfiî, bir âlimin başka bir âlimi taklit edemeyeceği gibi sahâbîyi de taklit edemeyeceğini öne sürmüştür. Müzenî, Şâfiî'den bu görüşü ve, "Sahâbe hangi delillere dayanarak fetva veriyorsa -sahâbenin sözüne göre değil-o delillere göre amel edilir" ifadesini nakletmiştir. Gazzâlî de Şâfiî'nin bu yeni görüşünü tercihe şayan bulmuştur. Gazzâlî'ye göre âlimin başka bir âlimi taklit etmesinin haramlığına delâlet eden deliller, bu hususta sahâbî ile sahâbî olmayanlar arasında bir ayırıma imkân vermemektedir. Gazzâlî, sahâbeyi öven birçok âyet ve hadise (yk.bk.) dayanarak bu konuda sahâbe olanla olmayan arasında fark gözetilebileceğini öne sürenleri eleştirir. Ona göre bu övgüler, sahâbenin ilimleri ve Allah katındaki yerleri hususunda hüsnüzan beslemeyi gerektirir; fakat onların taklit edilmesinin câiz veya vâcip olmasını gerektirmez. Nitekim Hz. Peygamber değişik hadislerinde takvâ ve ilim

yönünden Hz. Ebû Bekir, Ömer, Ali, Abdullah b. Mes'ûd, Zeyd b. Sâbit ve Muâz b. Cebel gibi sahâbîleri isim vererek övmüştür (Ebû Dâvûd, "Sünnet", 8; Tirmizî, "Menâḳıb", 17, 19, 32, 37). Fakat bunlar diğer

sahâbîlerden ayrı olarak taklit edilmelerinin câiz veya vâcip oluşu biçiminde bir ayrıcalık kazanmamışlardır. Gazzâlî, Şâfiî'nin Hz. Ali'nin bir gecede her bir rek'atında altışar secde bulunan altı rek'at namaz kıldığına dair rivayet için söylediği, "Bu nakil sabit olsaydı ben de o şekilde namaz kılınabileceğini kabul ederdim" sözünü gündeme getirerek Hz. Ali'nin bunu ancak tevkīfî bilgiye dayanarak yapabileceği görüşünde olduğu için Şâfiî'nin böyle söylemiş olabileceğini ifade eder. Ardından Şâfiî'nin bir uygulamayı tevkīfe hamletme yaklaşımını kabul edilemez bularak eleştirirken bu tür görüşlerin Şâfiî tarafından terkedildiğini belirtir (el-Müstaṣfâ, I, 170-171). Şâfiî usulcüleri, sahâbînin taklit edilmesinin câiz olup olmadığı konusunda farklı değerlendirmeler yapmışlardır. Gazzâlî'nin de içinde bulunduğu bir grup, sahâbî sözünün hüccet olmadığı gibi taklidinin de câiz olmadığı görüşünü Şâfiî'ye nisbet ederken Tâceddin es-Sübkî, sözünün hüccet olmamasının sahâbînin taklit edilmemesini gerektirmeyeceğini savunmuştur (Menʿu'l-mevâniʿ, s. 439).

## BİBLİYOGRAFYA

Şâfiî, er-Risâle (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1399/1979, s. 596-598; İbn Adî, el-Kâmil fî ḍuʿafâʾi'r-ricâl (nşr. Yahyâ Muhtâr Gazzâvî), Beyrut 1409/1988, III, 200; Cessâs, el-Fuṣûl fi'l-uṣûl (nşr. M. M. Tâmir), Beyrut 2000, II, 172-176; Debûsî, Taḳvîmü'l-edille fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1421/2001, s. 256-259; a.mlf., Teʾsîsü'n-naẓar (nşr. Mustafa Ahmed el-Kabbânî), Beyrut, ts. (Dâru İbn Zeydûn), s. 113-115; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed (nşr. Halîl el-Meys), Beyrut 1403/1983, II, 71-72, 366-370; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, el-ʿUdde fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Ahmed b. Ali el-Mübârekî), Riyad 1414/1993, IV, 1178-1197; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Burhân fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Devha 1399, II, 1358-1363; a.mlf., et-Telḫîṣ fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. M. Hasan İsmâil), Beyrut 2003, s. 415-416, 537-539; Pezdevî, Kenzü'l-vüṣûl (Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr içinde, nşr. M. Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1417/1997, III, 406-422; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372 → Beyrut 1393/1973, II, 105-113; Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî, Ḳavâṭıʿu'l-edille fi'l-uṣûl (nşr. M.

Hasan eş-Şâfiî), Beyrut 1997, II, 4-11; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ (nşr. M. Abdüsselâm Abdüşşâfî), Beyrut 1413, I, 168, 170-171; Ebü'l-Vefâ İbn Akīl, el-Vâżıḥ fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1999, V, 201-236; Lâmişî, Kitâb fi uṣûli'l-fıḳh (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1995, s. 154-157; Üsmendî, Bez̠lü'n-naẓar fi'l-uṣûl (nşr. M. Zekî Abdülber), Kahire 1412/1992, s. 573-577; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), Riyad 1399-1401/1979-81, II/1, s. 630-632; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm (nşr. Seyyid el-Cümeylî), Beyrut 1986, IV, 155-161; Hüseyin b. Reşîḳ el-Mâlikî, Lübâbü'l-maḥṣûl fî ʿilmi'l-uṣûl (nşr. Muhammed Gazâlî Ömer Câbî), Dübey 1422/2001, II, 441-447; Şehâbeddin el-Karâfî, Şerḥu Tenḳīḥi'l-fuṣûl (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire 1393/1973, s. 445-446; a.mlf., Nefâʾisü'l-uṣûl fî şerḥi'l-Maḥṣûl (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1999, IX, 4222-4230; Habbâzî, Şerḥu'l-Muġnî (nşr. M. Mazhar Bekā), Mekke 1426/2005, II, 74-79; Tûfî, Şerḥu Muḫtaṣari'r-Ravża (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1407/1987, II, 571; III, 185-189; İbn Cüzey, Taḳrîbü'l-vüṣûl (nşr. Muhammed eş-Şinkītî), Medine 2002, s. 341-342; Kâkî, Câmiʿu'l-esrâr fî şerḥi'l-Menâr (nşr. Fazlurrahman Abdülgafûr el-Efgānî), Riyad 2001, III, 911-920; Alâî, İcmâlü'l-iṣâbe fî aḳvâli'ṣ-ṣaḥâbe (nşr. M. Süleyman el-Eşkar), Küveyt 1407/1987; Tâceddin es-Sübkî, Menʿu'l-mevâniʿ ʿan Cemʿi'l-cevâmiʿ (nşr. Saîd b. Ali Muhammed el-Himyerî), Beyrut 1420/1999, s. 436-441, 450-463; a.mlf., Refʿu'l-ḥâcib ʿan Muḫtaṣarı İbni'l-Ḥâcib (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1419/1999, II, 448-449; IV, 513-519; İbn Hacer el-Askalânî, Telḫîṣü'l-ḥabîr (nşr. Abdullah Hâşim elMedenî), Medine 1384/1964, IV, 190; İbnü'n-Neccâr, Şerḥu'l-Kevkebi'l-münîr (nşr. Muhammed ez-Zühaylî - Nezîh Hammâd), Mekke 1987, IV, 422-426; Ferhat Koca, İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis, İstanbul 1996, s. 229-235; H. Yunus Apaydın, "Sahâbî Sözünün Hukuki Değeri", EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sy. 4, Kayseri 1990, s. 323-353; sy. 5 (1994), s. 379-397.

H. Yunus Apaydın

# SAHAF

(صحاف)

Kitap ticareti ile meşgul olan kişilere verilen ad.

Ortaçağ İslâm dünyasında kitap istinsahı ve satışı ile meşgul olan kimselere verrâk denilmekteyken Osmanlı döneminde sadece kitap satışını meslek edinenlere sahhâf adı verilmiştir.

Osmanlı Devleti'nin ilk döneminde siyasî ve kültür tarihi konusundaki bilgi yetersizliği sahaflık hakkında da geçerlidir. Bu dönemde bazı şehirlerde kurulan medreselerin öğrencileri derslerde okudukları kitapları büyük bir ihtimalle bizzat istinsah etmekteydi. Medreselerin kuruluşuyla birlikte kitap ticaretinin de başladığını söylemek pek mümkün görünmemektedir. Muhtemelen İznik, İzmit ve Bursa gibi şehirlerde bir alışveriş ortamı oluşturacak sayıda kitap da mevcut değildi. Eğitim kurumlarının çoğalması, diğer beyliklerle ve İslâm dünyasının önemli kültür merkezleriyle olan münasebetlerin geliştirilmesi sonucu Osmanlı Devleti'ne başlayan ulemâ sınıfının göçü beraberinde kitap akımını da başlatmış olmalıdır. Bir süre sonra medreselerin yoğunlaştığı bölgelerde kitap ticaretiyle uğraşan esnaf da oluşmaya başlamış olmalıdır. Ancak medrese öğrencileri için istinsah yolu daha yaygın olduğundan muhtemelen ilk sahaflar kitap satımından çok kâğıt, mürekkep, kalem gibi kitap yazımında kullanılan malzemeyi temin etmekteydi. Taşköprizâde, Yıldırım Bayezid dönemi ulemâsından Molla Fenârî'nin hocalığı dönemine kadar medrese talebelerinin cuma ve salı günü tatil yaptığını, Molla Fenârî'nin bu tatil günlerine pazartesiyi de ilâve ettiğini belirtir. Buna sebep olarak da medrese talebelerinin Sa'deddin et-Teftâzânî'nin eserlerini okumak istemelerine rağmen satın almak için nüshalarını bulamadıklarını ve istinsah yoluyla elde etmeye de vakitlerinin yetmemesini gösterir (eş-Şeḳāʾiḳ, s. 27-28). Daha sonraki dönemlere ait kitap fiyat listelerinde eserlerin satış fiyatlarının, medrese öğrencisinin temin edemeyeceği kadar yüksek olduğu görülür. Sahaflarda bulunan bu tür eserler genellikle zengin hayır sahiplerince satın alınarak kütüphaneler tesisi yoluna gidilmekteydi.

Osmanlı Devleti'nin ilk başşehri olan Bursa'daki sahaflarla ilgili en erken kayıtlar XVI. yüzyıla aittir. Her ne kadar Floransalı seyyah Bernardo Michelozzi 1498 yılında Bursa'yı ziyaret ettiğinde dokuz adet Grekçe el yazması satın aldığını söylemekteyse de (Lowry, s. 24) bu tür yazmaları sahaflardan satın almış olması uzak bir ihtimaldir. Şehrin uğradığı istilâ ve tahripler ilk dönemleri hakkındaki kaynaklara erişmemizi mümkün kılmamaktadır. Bursa Şer'iyye Sicilleri Arşivi'ndeki 10 Safer 920 (6 Nisan 1514) tarihli bir tereke kaydında Alâeddin b. Mehmed adlı bir sahaftan söz edildiğine göre (Bursa ŞS. A. 22, s. 123) XVI. yüzyılın başlarında bu şehirde bir sahaf esnafı oluşmuş olmalıdır. XVI. yüzyılda yaşayan Şeyh Üftâde'nin menâkıbında iki yerde sahaflardan bahsedilir (Menâkıb-ı Hazreti Üftâde, s. 85-86, 98-99). Rivayet şeklinde anlatılan olayların her ikisinde de "sahaflarda Mürekkepçi Muslihuddin", "Şeyh Mustafa Efendi hazretlerinin sahaflar içinde dükkânları var imiş" şeklindeki ifadelerden o dönemde Bursa'da bir sahaflar çarşısının mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Bu çarşının nerede olduğu belirtilmezse de kültürel ve ticarî faaliyetin yoğunlaştığı ulucami civarında olmalıdır. Bursa Şer'iyye Sicilleri Arşivi'ndeki 1116 (1704) tarihli bir kayıtta Ahmed oğlu Mehmed'in kitaplarının ölümünden sonra ulucami avlusunda satıldığı bildirilmektedir (Çetin v.dğr., I, 325). Bir sicil kaydından

öğrendiğimize göre de 950 Zilhiccesinde (Mart 1544) meydana gelen çarşı yangınında Orhan Gazi vakfına ait olup yanmış bulunan dükkânlardan yirmi üçü mücellitlere, dördü de sahaflara aitti (Bursa ŞS. A. 42, s. 153). Yirmi üç bab mücellit dükkânına karşılık dört bab sahaf dükkânı olması kitap temininde istinsahın önemli bir yeri olduğunun işareti olsa gerekir. Yirmi üç mücellit dükkânının icrâ-yı sanat edebilmesi için yine bir miktar kâğıt, mürekkep ve kalem satan dükkânlar olmalıdır. XVI. yüzyıl tezkire yazarlarından Âşık Çelebi, şair Şevki-i Sânî'den bahsederken, Bursa'da bir sahaf dükkânı açtığını ve buradan zorlukla geçindiğini söylemektedir (Meşâ'irü'ş-Şu'arâ, s. 817). Bundan Bursa'da sahaflığın o dönemde çok para kazandırmadığı veya şair Şevki'nin işlerinin iyi gitmediği anlaşılmaktadır. Bursa Şer'iyye Sicilleri Arşivi'ndeki 967 (1560) tarihli bir muhallefat kaydında Mustafa b. Hüseyin'in sahaf dükkânındaki eşyanın bir listesi verilmektedir (Bursa ŞS. A. 77/88, s. 21b-22a). Bir miktar kitap, kâğıt, kalemtıraş yanında gül suyu, saat, fener, gözlük, kıblenümâ gibi

eşyanın bulunması sahaf Mustafa'nın hayatını kazanmak için başka şeyler de satmaya çalıştığını göstermektedir. Bursa sahaflarıyla ilgili diğer bilgiler geç dönemlere aittir. Bursa Şer'iyye Sicilleri Arşivi'ne dayanan bir araştırmada XIX. yüzyılın başlarında burada kırk üç sahaf ve mücellit olduğu (Aksın, sy. 132 [2001], s. 6), ihtisap kayıtlarında ise 1830'da otuz sekiz sahafın bulunduğu görülmektedir (Aynural, sy. 129 [2000], s. 8).

Bursa'dan sonra bir süre pâyitaht olan Edirne'de II. Murad döneminde ilim hayatında büyük bir gelişme olmuştur. Medreselerin yaygınlaşmasıyla birlikte medrese öğrencilerinin kitap ihtiyacını karşılayacak bir esnaf grubunun ortaya çıkmış olması gerekirse de bu konuda kaynaklarda yeterli bilgi yoktur. XV-XVI. yüzyıllarda Edirne'nin iktisadî hayatıyla ilgili bir çalışmada tesbit edilen esnaf arasında kalemtıraşçı ve mücellidin olduğu halde, sahafın bulunmadığı görülmektedir (Keleş, s. 402-403). 907 (1501) tarihli Edirne ihtisabıyla ilgili kanunnâmede de kalemtıraşçıların uyması gereken esaslardan bahsedilirse de sahaflarla ilgili olarak herhangi bir nizamdan söz edilmemektedir (Barkan, II/9 [1942], s. 176). Muhtemelen Bursa gibi Edirne'de de ilk dönemlerde kitap üretiminde kullanılan malzemenin ticareti daha yaygın bulunmaktaydı. XVII. yüzyılın sonlarına doğru Edirne'yi birkaç kere ziyaret eden Antoine Galland'ın Ali Paşa Çarşısı ve Bedesten'den bahsederken sahaflardan bahsetmemesi, bize bu asırda dikkati çekecek derecede bir kitap ticaretinin olmadığını gösterir. Zira İstanbul Bedesteni'nden 100 civarında kitap satın alan A. Galland gibi bir kitap meraklısının bu konuda sükûtu ihtimal dışıdır.

İstanbul'un fethinden sonra önemli eğitim kurumlarının tesisiyle birlikte bu şehirde kitap ticaretinin başladığı görülmektedir. Bursa örneğinde olduğu gibi, İstanbul'da da kitap ve kitap üretiminde kullanılan malzemenin ticaretini yapan sahaf, kâğıtçı, mürekkepçi ve mücellit dükkânları medreselerin yoğun biçimde bulunduğu bölgelerdeydi. Divanyolu'ndan Edirnekapı'ya kadar uzanan çizginin üstünde ve yakınında çok sayıda eğitim kurumu mevcuttu. Sahaf dükkânları da bu çizginin iki noktasında, Kapalı Çarşı'nın bulunduğu Beyazıt'ta ve Fatih'te yoğunlaşmıştı. Fâtih Sultan Mehmed, tesis ettiği vakıflara gelir kaynağı oluşturmak ve ticarî hayatı geliştirmek gayesiyle Mahmud Paşa ile Beyazıt arasında, kaynaklarda Bezzâzistan şeklinde anılan bir çarşı kompleksi inşa ettirmiştir. Bezzâzistan'da "sandık" ve "zâviye" denilen dükkânlar bulunmaktaydı;

dört kapısı yönünde ise çeşitli esnafın faaliyet gösterdiği dükkânlardan oluşan çarşılar vardı. Bedesten'in içindeki "sandık" ve "zâviye"lerden birkaçı sahaflara tahsis edilmişti. Bugün Kapalı Çarşı denilen bu komplekste mevcut sahaf esnafıyla ilgili en eski kayıtlar 926 (1520) yılına aittir. Ayasofya evkafının gelirlerini tesbit maksadıyla düzenlenmiş bir defterde, Bezzâzistan'da 140 sandık ve yirmi zâviye mevcut olduğu, bir zâviyenin sahaf Hüsam, iki sandıktan birinin sahaf Edîbî, diğerinin sahaf Alâeddin'in tasarrufunda bulunduğu belirtilir (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, nr. O. 64, s. 3b-4a). Bu kayda göre tahririn yapıldığı tarihte Bedesten'in içinde sadece üç sahaf dükkânı vardır. Bedesten'in dışındaki dükkânlardan ise sahaflara tahsis edilmiş hiçbir dükkân mevcut değildir. Bundan dolayı Kapalı Çarşı'nın ilk dönemlerinde daima tekrarlandığı gibi burada bir sahaflar çarşısı olduğunu söylemek mübalağalı olur. Sahafların altın, gümüş ve kıymetli taşlar satan bölgeye yerleştirilmiş olmaları dikkat çekici bir husustur. Diğer taraftan Bedesten dışındaki dükkânların bir kısmının mücellitlere tahsis edildiğini, bunu bildiren bölümün başlığının da "cilt zanaatkârları" adını taşıdığını ve "bab" olarak adlandırılan kırk dört mücellit dükkânı olup bunun yedisinin boş olduğunu görüyoruz (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, nr. O. 64, s. 20a-21a). XVI. yüzyılın ilk yarısına ait diğer bazı kayıtlarda da sahafların bulundukları yer Bezzâzistan olarak belirtilmektedir. XVI. yüzyıl tezkire yazarlarından Latîfî şair Likāî'nin Bezzâzistan sahaflarından olduğunu söyler (Tezkiretü'ş-şu'arâ, s. 490). Âşık Çelebi de şair Âfitâbî'nin mahbubundan bahsederken, "İstanbul Bezzâzistanı'nda kitap sahafı idi" der (Meşâ'irü'ş-Şu'arâ, s. 148). Sinan Paşa'nın kardeşi Ahmed Paşa, padişaha şikâyet için yazdığı bir mektupta kendisi yokken Molla Lutfi'nin Sinan Paşa'nın kitaplarını sattığını, bunun üzerine kazaskerin, kitapların Bezzâzistan'da emanete alınmasını emrettiğini yazar (TSMA, Emanet Hazinesi, nr. 8101).

Sahafların bulunduğu diğer bir bölge de Fâtih Camii avlusu ve civarıydı. Fâtih medreselerinde tedrîsat başladıktan sonra özellikle de cami avlusunda kitap ticareti ortaya çıkmış olmalıdır. Ancak buradaki ticarî faaliyetin erken safhalarına dair elimizde herhangi bir belge yoktur. Fatih civarındaki Karaman Pazarı'nda şair Zeynî'nin bir sahaf dükkânı açıp zengin olduğunu Âşık Çelebi nakletmektedir (a.g.e., s. 294). XVIII. yüzyılın başlarında Şehid Ali Paşa'nın kitapları müsadere edildiğinde bir kısmı satılmıştı. III. Ahmed'in bu konudaki hatt-ı hümâyununda bu satışla ilgili olarak şu

ifadeler bulunmaktadır: “Ve değer bahalarıyla füruht eylemek üzere bir günde füruht olunacak kadar kitabı ihraç ve füruht ve ahşam oldukta Bezzâzistan’da mı olur, camide mi olur sanduğı cümlenüz mühürleyüp zinhar tebdil ve tağyirden be-gayet ihtiraz eyleyesiz.” Sahafların faaliyetini düzenleyen 25 Safer 1191 (4 Nisan 1777) tarihli bir fermanda da kitap satışının yapılacağı yerlerin Bezzâzistan yakınındaki Sahaflar Çarşısı ve Fâtih Sultan Mehmed Han Camii civarı olduğu belirtilmiştir (BA, Cevdet-Maarif, nr. 5641). Ancak A. Galland başta olmak üzere seyyahların Fâtih Camii civarında cereyan eden kitap ticaretinden söz etmemeleri, burada daha ziyade medrese öğrencilerinin ihtiyaç duyduğu ders kitaplarının satıldığını gösterir. Fâtih Camii avlusunda ve civarındaki kitap ticareti XX. yüzyıla kadar sürmüştür. 1908’de İstanbul’da bulunan İngiliz gazeteci H. G. Dwight, Feyzullah Efendi Kütüphanesi hâfız-ı kütübünden bahsederken kütüphaneyi açma yerine vaktinin çoğunu Fâtih Camii avlusundaki kitapçı dükkânında geçirdiğini söyler. Son dönemlerde ramazan aylarında Beyazıt Camii ile birlikte Fâtih Camii avlusunda da sahaflar sergi açmaktaydı.

XVI. yüzyılın sonlarına doğru İstanbul’daki kitap ticareti önemli gelişmeler göstermiş olmalıdır ki 1589-1591 yılları arasında İstanbul’da elçilik göreviyle bulunan Ebü’l-Hasan Ali b. Muhammed et-Temgrûtî hâtıralarında İstanbul’da büyük sayıda kitap bulunduğunu, kütüphanelerin ve çarşının kitaplarla dolup taştığını, dünyanın her yerinden İstanbul’a kitap geldiğini söylemektedir. Kâtib Çelebi de otobiyografisinde bu hususa, “yirmi seneden beri sahaflar akıdup getürdüği cümle kütüp” diyerek işaret etmektedir. Rönesans döneminde Arapça’ya ve İslâm dünyasına duyulmaya başlanan ilgi sonucu çok sayıda Batılı’nın kitap temini için İstanbul’a gelmesi ve bazı sefâret mensuplarının ülkelerine dönüşlerinde beraberlerinde önemli sayıda kitap götürmeleri de bunu göstermektedir. Kanûnî Sultan Süleyman devrinde elçilik göreviyle İstanbul’a gelen O. Giselijn von Busbeke Viyana’ya götürdüğü kitaplarla ilgili olarak şu bilgiyi verir: “Büyük bir kısmını efendime arzedeceğim çokça eski para getirdim. Bunun dışında gemi dolusu değilse de bir araba dolusu Grekçe yazmalar ve 240 civarında kitabı deniz yoluyla Venedik’e gönderdim. Oradan da kralımın kütüphanesine konulmak üzere Viyana’ya taşınacaklar.”

Bu dönemde İstanbul’da kurulan sultan ve vezir kütüphanelerinin bile birkaç yüz kitap ihtiva ettiği göz önüne alınırsa Busbeke’in götürdüğü

kitapların sayısının önemi daha iyi anlaşılır. 1534-1537 ve 1549-1550 tarihleri arasında İstanbul'da bulunan Fransız şarkiyatçısı Guillaume Postel'in de ülkesine önemli sayıda yazma eserle döndüğü bilinmektedir (Toomer, s. 26-27).

XVII. yüzyılın başlarından itibaren birçok Batılı sefâret mensubu İstanbul sahaflarında kitap temini için dolaşmaktaydı. Venedikli Pietro della Valle, Mario Schipano'ya yazdığı 1615 tarihli mektubunda Arapça kitaplar aradığını, Mirḳāt, Merâḥ, ʿ İzzî ve Maḳṣûd vb. gramer kitaplarını bulduğunu, İran'dan gelmiş olup Sadrazam Nasuh Paşa'nın muhallefatı arasında olan güzel bir kāmusu da Bezzâzistan'dan 25 altına satın aldığını yazar.

Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki Şark Eserleri Koleksiyonu'nun nüvesini oluşturan Jacobus Golius (ö. 1667) ve Levinus Warner'in (ö. 1665) İstanbul ve Halep'teki sahaflarla yaptıkları alışverişlerle ilgili enteresan belgeler mevcuttur. Leiden Üniversitesi'nde Doğu dilleri ve matematik profesörü olan Golius, öğrencisi Warner'le İstanbul ve Halep'e yaptıkları seyahatlerde çok sayıda yazma eser satın almışlardır. Her iki şahıs bu husustaki faaliyetlerinde çok ileri gitmiş olmalılar ki İzmir'de bulunan Hollanda tüccarlarından Michiel de Mortier, Levant Trade direktörüne yazdığı bir mektupta, diplomatik misyonda görevli Warner'in Arapça, Türkçe ve Farsça kitaplar için şimdiye kadar binlerce (lira ?) sarfettiğini, bütün enerjisini sadece kendisine ve Golius'a faydalı olacak bu işe hasrettiğini ve bu yüzden de hem ticaretin hem de kendisinin büyük sıkıntı çektiğini bildirmektedir (Schmidt, The Republic of Letters, s. 30).

Halep ve İstanbul sahaflarıyla iyi münasebetler kuran Golius ve Warner, Hoca Sâdeddin, Gazanfer Ağa, Kâtib Çelebi, Nev'îzâde Atâî ve Hasanbeyzâde gibi önemli kişilerin muhallefatlarından çıkan eserleri satın almışlardır. Muhammed el-Urdî, Halep'ten Warner'e gönderdiği bir mektupta Kâtib Çelebi'nin terekesinden altı kitabı 35 kuruş ve 300 Osmânî'ye satın aldığını belirtmekte ve istedikleri diğer iki kitabı ise dellâllara tembih etttiğini bildirmektedir. Golius, İstanbul'da ve Halep'te Derviş Ahmed ve Nicalaus Petri adlı kişiler vasıtasıyla kitap satın aldığı gibi bazı eserleri de istinsah ettirmiştir. Golius ve Warner'in çabalarıyla Avrupa'daki mevcut en zengin Şark eserlerini ihtiva eden Leiden

koleksiyonu daha sonraki yıllarda Heyman, Shultens gibi şarkiyatçıların katkılarıyla daha da zenginleşmiştir.

İstanbul sahaflarından çok sayıda eser satın alan Antoine Galland'ın 1672-1673 yıllarını kapsayan günlüğünde satın aldığı ve gördüğü kitaplarla ilgili bilgiler yanında sahaflara dair bazı notlar da bulunmaktadır. 14 Eylül 1672 tarihli günlüğünde murabba biçiminde, kubbeli ve oldukça ufak bir bina olan Bedesten'den ve burada hemen münhasıran altın çubuk tüccarlarıyla kitapçıların bulunduğundan bahsetmektedir. Bu kayıttan o dönemde sahafların bir bölümünün Bedesten'de bulunduğu anlaşılmaktadır. İngiliz şarkiyatçısı Greaves arkadaşı Pococke'e yazdığı 14 Haziran 1639 tarihli mektubunda yazma eser satın almak için pazar ve dükkânlara gitmesini öğütlediğine göre o tarihte sahafların bir kısmı Bedesten dışına taşmış bulunuyordu. Aksi takdirde Evliya Çelebi'nin bu dönem için bahsettiği altmış sahaf dükkânını ve 300 adet sahafı bu küçük binaya sığdırmak zordur. Galland, 14 Aralık 1672 Çarşamba tarihli günlüğünde de Bedesten'de bazı halk hikâyelerini 4-5 akçe karşılığı okunmak üzere ödünç veren sahafların bulunduğunu söyler. Ayrıca satın aldığı veya gördüğü 100'ün üzerinde eserden bahsetmektedir. Bunların birkaçını satın almak için Bedesten'e gitmiş, çoğu ise kendisine sahaflar tarafından getirilmiştir. XVII. yüzyıl boyunca Greaves, Pococke, Ravius, Colbert ve Erpenius gibi birçok Batılı şarkiyatçının da ülkelerindeki kütüphaneler için önemli sayıda yazma eser topladıkları ve bunları Levant Company gibi ticarî kuruluşlar vasıtasıyla ülkelerine gönderdiği bilinmektedir. Ravius 1641 Kasımında Londra'ya 300'ün üzerinde yazma eserle dönmüştür.

Ünlü bir kitap koleksiyoncusu olan Sadrazam Şehid Ali Paşa'nın XVIII. yüzyılın başlarında yabancılara kitap satışını yasaklayan bir hükmünde sahafların para hırsıyla birçok muteber kitabı yabancı memleketlere gönderdiklerini söylediğine göre (Râşid, IV, 238) sahafların Avrupalılar'la olan münasebetleri dikkat çekici ve rahatsız edici boyutlara ulaşmış olmalıdır. Ancak bu hükümle Batı'ya olan kitap akışı durmadığı gibi sonraki yıllarda artarak devam etmiştir. Zira yabancılara kitap satışı genellikle el altından yapılmakta ve bazı yazışmalardan ve hâtıralardan anlaşıldığına göre bir kısım Türkler'le bazı yabancı misyon mensupları ve bu misyonlarda çalışan azınlıklar yapılan satışlarda yardımcı olmaktaydı. L'abbé François Sevin, 1728-1729 yıllarında Fransız kralı için Ömer Efendi

isminde bir kişinin yardımıyla altmış beş Farsça yazma satın almıştı. Leipzig'de yayımlanan Neue Zeitungen gazetesinin 12 Haziran 1730 tarihli nüshasında da başrahip Sevin'in İstanbul'dan Grekçe, Arapça ve Türkçe iki sandık dolusu nâdir el yazması eserle döndüğü ve bunların Kraliyet Kütüphanesi'ne konulacağı haber verilmektedir.

İstanbul'daki sahaflığın Bezzâzistan civarındaki dükkânlara ne zaman yayıldığını kesin biçimde tesbit etmek mümkün olmamakla birlikte, Hezarfen Hüseyin Efendi'nin şehrin merkezinde inşa edilen sekizer kubbeli iki bezzâzistan etrafında bulunan sanat erbabının dükkânlarını sayarken sahafları da kaydettiğine göre XVII. yüzyılın sonlarında sahafların önemli bölümü, artık Evliya Çelebi'nin "sahaflar kapısı" diye adlandırdığı Bezzâzistan'ın kapılarından birinin karşısındaki dükkânlara yerleşmiş olmalıdır. Evliya Çelebi bu çarşıdaki sahaf dükkânı sayısını altmış, sahaflıkla uğraşanları 300 kişi olarak vermektedir. Sahafların alışverişlerinde uyması gereken esasları belirten iki belgeden anlaşıldığına göre XVIII. yüzyılın sonlarında sahafların büyük kısmı Bedesten'e bitişik

çarşıda yer almakta (BA, Cevdet-Belediye, nr. 7269) ve bu bölgeye "sahaflar sûku" (BA, Cevdet-Maarif, nr. 5641), yani sahaflar çarşısı denilmekteydi.

Sahafların ticarî faaliyetlerini ne şekilde yürüteceklerine dair en eski kayıt Fâtih Sultan Mehmed dönemine kadar gitmektedir. Kanûnî Sultan Süleyman devrinde uygulandığı başındaki bir kayıttan anlaşılan Fâtih Kanunnâmesi'nde mücellitler ve sahaflarla ilgili şu kayıt vardır: "Ve dahi mücellitlerin işi gayet iyi ola ve sahaflar sattığı kitabı onun on birden ziyadeye satmayalar" (Koç, s. 235). Kanûnî Sultan Süleyman döneminde hazırlanan kanunnâmenin I. Ahmed devrinde istinsah edilen nüshasında bu husus için şöyle denilmektedir: "Ve mücellitlerin dahi işi gözlene; cilt için alacak akçeden harçların ve emeklerin gözleyip bir miktar nafaka kendiler için konulduktan sonra ziyade tecavüz etmeyeler ve sahaflar gözlene; sattıkları kitapta onun on birden tecavüz etmeyeler; ederler ise haklarından geline" (Akgündüz, IV, 326). Her iki kanunnâmede de sahafların kâr oranları % 10 olarak tesbit edilmiştir. Ancak kitap alışverişinde bunun uygulanabilmesinin ne derecede mümkün olduğu şüphelidir.

XVIII. yüzyılın sonlarında İstanbul sahaflarının faaliyetlerinin bir düzen altına alınması doğrultusunda devletçe bazı çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Cemâziyelevvel 1178 sonlarında (Kasım 1764) İstanbul kadısına yazılan bir hükümde Bezzâzistan kurbundaki isimleri verilen bazı sahafların, şeyhleri öldüğünden "nizâm-ı kadîm üzre" işlerini düzenleyecek bir kimse bulunmadığını, bu yüzden içlerinden bazılarının şüpheli kimselerden kefilsiz kitap aldıklarını, bu kitapların sahipleri ortaya çıktığında ihtilâfa düştüklerini, bazı kimselerin kendilerine ayak sahafı diyerek öğrencilerin ve diğer bazı kişilerin kitaplarını değerinden düşük fiyata satın aldıkları gibi parasını da ödemediklerini bildirip yeni bir sahaflar şeyhinin tayin edilmesini istedikleri ve İmam Abdullah Efendi'nin sahaflar şeyhi tayin edildiği belirtilmektedir (BA, Cevdet-Belediye, nr. 7269). Ayrıca bu hükümde fermana aykırı olarak bazı kimselerin kitap satın aldıkları belirtildiğine göre daha önceki tarihlerde bu tür kitap alışverişlerini düzenleyen bir ferman çıkmış olmalıdır.

Sahafların düzenlediği müzayedelerin usulüne göre yapılması için de tedbirler alınmıştır. Rumeli Kazaskeri Seyyid İbrâhim Efendi'nin bir i'lâmından anlaşıldığına göre koltukçu esnafı ve bazı sahaflar kurallara uymayarak müzayede ile satılması gereken kitapları bazı evlerde, koltukçu dükkânlarında ve beytülmâlci odasında gizli müzayede ile değerini bulmadan birbirine satmaktadırlar. Bu ise yetimlerin, vârislerin ve diğerlerinin zararına olmaktadır. Bu suistimalin önlenmesi için i'lâmda şu düzenlemelere yer verilmiştir. Muhallefattan çıkıp satılması gereken kitaplar, Bezzâzistan yakınındaki sahaflar çarşısında sahaflar tellâlı olan on iki kişiden biri vasıtasıyla satışa sunulmalıdır. Eğer çok sayıda kitap varsa ve satış kısa sürede gerçekleştirilemezse Fâtih Camii dışında bulunan müşterilere ve sahaflara, sahaflar şeyhi ve tellâllardan bazıları vasıtasıyla müzayede yoluyla satılmalıdır. Müzayedelerde sahaflar şeyhi ve tellâllardan biri mutlaka yer almalıdır. Seyyid İbrâhim Efendi'nin bu i'lâmının başındaki 25 Safer 1191 (4 Nisan 1777) tarihli kayıt bu tedbirlerin uygun görüldüğünü ve bu konuda bir hüküm çıkarıldığını göstermektedir (BA, Cevdet-Maarif, nr. 5641). III. Selim'in cülûsu dolayısıyla bu hükmün yenilendiği ve ahkâm defterine kaydedildiği görülmektedir (BA, MAD, nr. 10221, s. 2). Sahaflar bu tedbirlere riayet etmemiş olmalı ki daha sonra bu konuda İstanbul kadısına şiddetli bir emir gönderilmiştir. 9 Safer 1212 (3 Ağustos 1797) tarihli bu yazıda, daha önce İstanbul kadısının sahaflar

şeyhini huzuruna çağırarak alınan tedbirleri bildirdiğine, onun da bunları sahaflara anlatıp bu tedbirlere uymayanların şiddetle cezalandırılacağını söylediğine, kendisinin bu konuda ihmal göstermesi halinde onun da cezaya uğrayacağına dair bir ferman sâdır olduğu, ancak sahafların halen bazı suistimallere tevessül ettiklerinin haber alındığı bildirilmekte, bundan sonra bu tür şeylere cesaret edeceklerin aynı cezalara çarptırılacakları ifade edilmektedir. Bu fermanla İstanbul kadısından ayrıca “Kur’ân-ı Kerîm, hadis kitapları ve diğer dinî eserlerin” basılması ve satılması yasak olduğundan muhallefat ve metrukâttan çıkan bu tür kitapların satışını önlemesi her kim alır-satarsa cezaya uğrayacağını sahaflar şeyhine tembih eylemesi istenmektedir. İstanbul kadılığınca gurre-i Şâban 1215’te (Aralık 1800 ortaları) düşülen bir kayıtta da “sahaflar nizamı” başlığı altında yine bu konuya değinilmekte ve sahafların alınan tedbirlere riayet edeceklerine dair taahhütte bulundukları ve birbirlerine kefil oldukları belirtilmektedir (ŞS. İstanbul Kadılığı, nr. 201, s. 77b).

İstanbul’daki sahafların büyük bir kısmı Kapalı Çarşı’da bazı yangınlara mâruz kaldıysa da 1894 depremine kadar burada faaliyetlerine devam etti. Deprem sonrası çarşıdaki sahaflara Beyazıt Camii’nin türbe tarafındaki açıklıkta kitap satışına müsaade edilmiş ve sahaflar geçici olarak burada kalmıştır (BA, İ. Hususi, nr. 188/2). Hakkâklar Çarşısı diye adlandırılan bu bölgede fes ticareti yapan esnafın Kapalı Çarşı’ya geçmesi üzerine sahaflar buraya yerleşmişti. Nitekim Zabtiye Nezâreti’nden yazılan 21 Kânunuevvel 1315 (2 Ocak 1900) tarihli bir yazıda Rusya’nın sâbık Dahiliye nâzırının, “Çarsû-yi Kebîr”deki sahaf dükkânlarını ziyaret ettiği belirtildiğine göre sahaflardan bir kısmının Kapalı Çarşı’nın tamirinden sonra eski yerlerine döndüğü anlaşılmaktadır (BA, Y. PRK. ZB, nr. 23/114).

XVIII. yüzyılın ikinci yarısına kadar sahaf tabiri sadece yazma eserlerin alım satımını yapan esnaf için kullanılırken matbu eserlerin de yavaş yavaş kitap ticaretinde yer almasıyla matbu kitap satanlara da sahaf denilmeye başlanmıştır. Matbu kitap satan sahaflar Kapalı Çarşı’daki Sahaflar Çarşısı’nda bulunan bazı dükkânlarda faaliyet gösterdikleri gibi zamanla civardaki hanlara ve Bâbıâli’ye doğru, XX. yüzyılın başlarında ise şehrin diğer bazı bölgelerine de yayılmıştı. Devrin gazetelerinde “Beyoğlu, Galata ve Üsküdar cihetlerinde bulunan bilumum sahaf ve kitapçıların sebt-i defter ettirilmelerine” dair haberlerin çıktığı görülmektedir. Galata ve Pera’daki

(Beyoğlu) kitapçı dükkânlarının hemen hemen hepsi gayri müslimler tarafından işletilmekteydi ve burası XIX. yüzyılda kurulmuştu. Bu dönemde sahaf ve kitapçı kelimeleri fark gözetilmeden birbirinin yerine kullanılmaya başlanmıştır.

Sahaflar Cumhuriyet'ten sonra da faaliyetlerini eski Hakkâklar Çarşısı'nda sürdürmüştür. 1950 yılının Ocak ayında çıkan bir yangında buradaki dükkânlardan on beşi yanınca İstanbul Belediyesi diğer ahşap dükkânları da kaldırarak Türk üslûbunda bir kitap çarşısı inşa ettirmiş ve yaptırılan yirmi üç dükkâna tekrar kitapçılar yerleştirilmiştir.

İstanbul dışında Trabzon, Kastamonu, Konya, Diyarbekir gibi Anadolu'nun eski kültür merkezlerinde kitap ticaretiyle uğraşan sahafların varlığına dair bazı kayıtlar bulunsa da bu şehirlerde önemli boyutta kitap alışverişine dair belgeler mevcut değildir. Osmanlı topraklarına XVI. yüzyılda katılan İslâm dünyasının eski kültür merkezlerinden Halep, Şam, Kahire ve

Kudüs gibi şehirler ise İstanbul'a benzer yoğunlukta kitap ticaretine sahne olmaktaydılar. Kâtib Çelebi, Halep'te ikameti esnasında bu şehirdeki sahaf dükkânlarını dolaşarak Keşfü'ẓ-ẓunûn adlı eserinin telifine başladığını söyler. Halep sahaflarında yabancıların ilgisini çekecek değerli ve önemli kitaplar olmalıdır ki XVII-XVIII. yüzyıllarda Greaves, Pococke, Golius, Warner ve Robert Huntington gibi şarkiyatçılar Halep'i sık sık ziyaret ederek sahaflardan kitap satın aldıkları gibi yerli halktan bazı kişilerle kurdukları temas neticesinde ülkelerine düzenli kitap akışını temin etmişlerdir.

Evliya Çelebi, Şam'da Câmi-i Ümeyye'nin kıble duvarındaki kapısının sahaflar ve mücellitler çarşısına baktığını nakletmektedir. Kudüs'teki mücellitlerin ve sahafların şeyhliği bulunduğuna göre şehirde kitap ticaretini yürüten önemli sayıda bir esnaf grubu mevcuttu.

Kahire, Ortaçağ İslâm dünyasının önemli kitap merkezlerinden biriydi. Kaynaklarda Memlükler döneminde Kahire'de birçok kitap çarşısının varlığından söz edilmektedir. Işknâme müellifi Mehmed, 800 (1397-98) yılında Anadolu Türkçesi'ne aktardığı eserinin orijinal nüshasını Kahire'deki sahaflardan "dellâl" vasıtasıyla nasıl satın aldığını renkli bir

şekilde hikâye eder. Âşık Paşa'nın oğlu Şeyh Ahmed Âşıkī'nin 880'de (1475-76) hacca giderken Şeyh Ebü'l-Vefâ Menâkıbı'nı Mısır'da satın alıp İstanbul'a getirdiği bu menâkıbın Türkçe tercümesinin mukaddimesinde belirtilmektedir. Âlî Mustafa Efendi'nin sahaf piyasasının ünü sebebiyle yeni bir görevle Kahire'ye dönmek istediği bilinmektedir. Ticarî kuruluşların yoğunlaştığı merkezlerde değil de Ezher civarında yer alan sahafların sayısı Evliya Çelebi'ye göre yirmi civarındaydı. 1155 (1742) tarihli bir sicil kaydı Ezher Camii yakınında Sûku'l-kütüb'deki sahaf sayısını on yedi olarak vermektedir (Hanna, s. 93). Bazı kaynaklarda bu sayı biraz daha az gösterilir (Raymond, I, 343). Cebertî'ye göre bu bölgede birçok âlim kitap istinsahı ve ticaretiyle meşguldü. Kahire, XIV-XVI. yüzyıllarda Osmanlı ulemâsı ve İslâm kültürüyle ilgilenen Avrupalı şarkiyatçılar için önemli bir kitap temin yeriydi. Her ne kadar 1638 yılında Kahire'yi ziyaret eden İngiliz şarkiyatçısı Greaves, Pococke'a gönderdiği bir mektupta şehrin çarşılarında kitap bulup satın almada pek başarılı olamadığını yazmaktaysa da Kahire zengin bir kitap pazarı olma hüviyetini bir süre daha korumuştur. 1673'te burayı ziyaret eden P. Vanslebe şehrin sahaflarından önemli sayıda değerli Farsça yazmalar satın almıştı. Kudüs'te zengin bir kütüphane kuran Hâlidî ailesine mensup çeşitli kimselerin de XVIII. yüzyılın başlarından itibaren Kahire sahaflarından çok sayıda kitap satın alıp memleketlerine gönderdikleri bilinmektedir.

Kuzey Afrika'da Fas ve Merakeş kitap alışverişlerine sahne olan önemli birer kültür merkeziydi. Endülüs'te ve Mısır'daki zengin kütüphanelerden bazılarının koleksiyonları çeşitli yollarla bu bölgedeki kitap çarşılarına ulaşmıştı. XVI-XVII. yüzyıllarda Fas'ta kitap ticareti oldukça gelişmişti. Bölgenin önemli şehirlerinde medreselerin bulunduğu bölgelerde her hafta kitap müzayedeleri yapılmaktaydı. Tunuslu Muhammed b. Saîd el-Endelüsî, Golius'a (ö. 1667) yazdığı mektuplarda bu bölgedeki kitapçılardan, kitapçılar çarşısından ve satın aldığı kitaplardan söz etmektedir (Schmidt, The Joys of Philology, II, 28).

Muhallefat kayıtlarında imparatorluğun diğer bazı şehirlerinde kitap ticaretiyle uğraşan esnafın varlığına dair nâdir de olsa bazı kayıtlara rastlanılmaktadır. Merkezden uzak bu gibi şehirlerdeki kitapçı esnafı genellikle medrese öğrencilerinin ihtiyaç duyduğu ders kitaplarının satışıyla meşgul olmakta ve istinsah için gerekli yazı malzemesini temin etmekteydi.

Osmanlılar’da sahaflar da diğer meslek grupları gibi teşkilâtlanmıştır. Evliya Çelebi sahaf esnafından bahsederken pîrlerinin bir yerde Abdullah Yetîmî, başka bir yerde “Ebâzer-i Gıfârî” olduğunu (Seyahatnâme, I, 225, 291), sahafların ulemâ sınıfıyla ilişkisinden dolayı ulemâya has kıyafet taşıyıp merasimlerde kazasker alayında tahtırevanlar üzerinde kitapları ile birlikte geçtiklerini söyler. Âlî Mustafa Efendi de saraydaki düğünlerden biri dolayısıyla yapılan şenliklerde padişaha hediye sunan esnaf gruplarını sayarken sahaflardan söz eder ve sahaf taifesinin kıymetli kitaplardan oluşan hediyelerini nasıl takdim ettiklerini anlatır (Câmi‘u’l-Buhûr, s. 156).

Sahaf esnafının ticarî faaliyetlerini düzenli biçimde yürütmelerinden sahaflar şeyhi sorumlu idi. Sahaflar aralarından seçtikleri bir kişiyi kadıya bildirir ve kadı da uygun gördüğünü bir i‘lâmla divana arzeder, çıkan karar üzerine tayin edilen kişiye berat verilirdi. Bu görevin ne zaman ortaya çıktığı bilinmemektedir. Ancak Galland’ın bu görevliden “kitapçıların başı olan sahafbaşı” diye bahsetmesi, XVII. yüzyıla ait bazı sicil kayıtlarında bu isimle anılan bir görevlinin geçmesi sahaflar şeyhinin oldukça eski bir tarihten itibaren mevcut olduğunu göstermektedir. Sahaflar şeyhinin en önemli görevi çarşıdaki alışverişi “nizâm-ı kadîm” üzere düzenlemek ve kontrol etmekti. Sahaflar şeyhliğine yapılan tayin dolayısıyla yazılan bir yazıda bu düzenin bazı prensipleri yer almaktadır (BA, Cevdet-Belediye, nr. 7269). Sahaflar şeyhinin diğer görevi de muhallefatlardan çıkan kitapların satışını tanzim etmekti. Mirasçıların zarara uğramamaları için kitapların değerinin doğru olarak tesbiti ve müzayede yoluyla satılması için gerekli düzenlemeler sahaflar şeyhi tarafından yapılırdı. Bu konuda birkaç ferman çıkarılmış, 25 Safer 1191 (4 Nisan 1777) tarihli fermanda bu satış işleminin nasıl yapılacağı belirtilmiştir (BA, Cevdet-Maarif, nr. 5641). Sahaflar şeyhinin bu görevleri yanında bazı hatırlı kişilerin aradıkları kitapları teminde yardımcı oldukları bilinmektedir. Abdülmecid’in annesine, arattığı bir kitap dolayısıyla yazılan bir mektupta, sahaflar şeyhine bir pusula gönderildiği takdirde onun kitabı çarşıdan yahut başka bir yerden bulabileceği kaydedilmektedir (TSMA, nr. E 2885/29).

Sahaflar şeyhi müzayede işlerini satıcı ile alıcı arasında alışverişi gerçekleştiren tellâllar vasıtasıyla yürütmekteydi. Bu işlemlerinden de belli bir miktarda tellâllık resmi almaktaydılar. Topkapı Sarayı Müzesi

Arşivi'nde bulunan, birkaç gün süren bir kitap müzayedesinin listesinde tellâla her gün verilen ücret yekün olarak belirtilmiştir (TSMA, nr. D 1021). Sâbık Mora valisi Şâkir Paşa'nın 1234 Cemâziyelevvelinde (Mart 1819) yapılan müzayedesinde "münâdî" olarak adlandırılan tellâlın aldığı, 2827 akçe tutan kitaplar için yapılan bir kayıtta 293 akçe tellâliye ücreti bu miktardan çıkarılarak tellâlın borcu 2534 akçe olarak belirlenmiştir (BA, DBŞM. ZMT, nr. 13978, s. 18). 25 Safer 1191 (4 Nisan 1777) tarihli fermanda bu tarihte İstanbul'daki Sahaflar Çarşısı'nda on iki tellâl bulunduğu bildirilmektedir (BA, Cevdet-Maarif, nr. 5641). Kahire Şer'iyye Sicilleri'ndeki bir kayıtta, tellâlların ulemâ ve talebe ile muamelelerini doğrulukla yürüten emin ve iyi huylu kimseler arasından kadı tarafından seçileceği belirtilmektedir. Tellâlların müzayedelerdeki görevleri yanında aranılan kitapların bulunmasında yardımcı oldukları hatta zaman zaman değerli kitapların satışında aracılık yaptıkları görülmektedir. Risâle-i Mi'mâriyye'de Mimar Mehmed Ağa'ya kitap satmaya çalışan bir sahaf tellâlından bahsedilir (Gökyay, s. 136).

Diğer esnaf teşkilâtlarında olduğu gibi sahaflar şeyhinin de muhtemelen bir kethüdâsı vardı. Ancak XVIII-XIX. yüzyıllara ait sahaflarla ilgili belgelerde kethüdâdan bahsedilmez. XX. yüzyılın başlarında, sahaflar şeyhinin yerini kethüdâ almış olmalıdır. Bu dönemde yapılan yazışmalarda sahaflar şeyhinden söz edilmezken kethüdânın ön plana çıktığı görülmektedir. Kethüdâ, sahaflar şeyhinin görevlerini yerine getirme yanında çarşıdan geçen kitapların kontrolünden de sorumluydu. Meclisi Kebîr-i Maârif'e gönderilen 21 Cemâziyelevvel 1325 (2 Temmuz 1907) tarihli bir tezkirede, Sahaflar Çarşısı'nda müzayedeye konulacak kitaplar arasında vakıf kitaplar bulunduğunda ait oldukları kütüphaneye gönderilmek üzere nezârete tesliminden çarşı polisiyle beraber kethüdânın da sorumlu olduğu belirtilmektedir (BA, MFV. KTV, Dosya 4, Evrak 67). Bu konuyla ilgili diğer belgelerde de "Sahaflar kethüdâsı Şükrü Efendi tarafından derdest edilen" (BA, MFV. KTV, Dosya 4, Evrak 67, 72), "vaktiyle her nasılsa resmî kütüphanelerden ihraç edilmiş olan bazı âsâr-ı nefîsenin ara sıra meydân-ı müzâyedede füruht olunurken sahaflar kethüdâsı tarafından derdest edilmekte bulunduğu mâlûm olmasına" (BA, MFV. KTV, Dosya 4, Evrak 79), şeklinde kayıtlar olduğuna göre kethüdânın görevlerinden biri de Sahaflar Çarşısı'nda satılan kitapların kontrolünü yaparak vakfedilmiş olanları tesbit edip Maarif Nezâreti'ne teslim etmekti. Bu görevin yerine

getirilmesi için ayrıca bir “kütüb müfettişi” veya “kütüb-i mevkufe müfettişi” olarak adlandırılan bir memuriyetin ihdas edilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Kethüdâlık ve kütüb müfettişliği aynı kişinin uhdesine verilebildiğinden birçok belgede Mehmed Şükrü Efendi’nin unvanı “kütüb veya kütüb-i mevkufe müfettişi ve sahaflar kethüdâsı” olarak da geçmektedir. 1907-1908 yıllarına ait bazı belgelerden anlaşıldığına göre Mehmed Şükrü Efendi bir kısım muhallefatı da kontrol etmiş ve tesbit ettiği vakıf kitapları müsâdere ederek Maarif Nezâreti’ne göndermiştir. Bu kitapların hemen hemen hepsi ciddi bir inceleme yapılmaksızın “cihet-i vakfı anlaşılamadığından” veya “vâkıfı nâma‘lûm” denilerek “kütüphâne-i umûmî”ye gönderilmiştir.

Sahaflar Çarşısı’nın son dönemlerinde kethüdâ yerine genellikle sahaflar kâhyasından bahsedilmektedir. Nitekim İbnülemin Mahmud Kemal, Ârif Hikmet Bey’in kitaplarının müzayedesinden söz ederken kâhya tabirini kullanmaktadır (Son Asır Türk Şâirleri, s. 643). Çarşının nizam ve intizamını temin için sahaflar şeyhinin bölükbaşı unvanlı bir yardımcısı daha vardı. XIX. yüzyılda sahaflarda yasak ve zararlı neşriyatın takibi, çalıntı kitapların tesbiti için Maarif Nezâreti bünyesinde bir kitap yoklama memurluğu ihdas edilmiştir.

Dükkân sahibi sahafların yanında bir de ayak sahafları vardı. Evliya Çelebi sahafları anlatırken bunlardan da bahseder ve “Mülteḳā ve Dürer ü Ġurer’üm iyidir ammâ Keşşâf’ımı keşf idüp Tarîkat-ı Muhammedî’den ayrılman iyi kitabdır deyü torba torba kitaplarla ubur ettiklerini” söyler. Kitap meraklılarının konaklarına kitapları bohçaya sarıp taşıdıkları için bunlara bohçacı da denilirdi.

Sahaflara muhtelif yollardan kitap gelmekteydi. Sarayın bu konuda hiç de küçüksenmeyecek bir yeri vardı. Çeşitli kişilerin müsâdere edilen malları satılıp devlet hazinesine gelir kaydedilirken mevcut kitaplar genellikle bir ayırıma tâbi tutularak değerli olanları veya gereklileri saray kütüphanesine gönderiliyor, diğerleri ise Bezzâzistan’da ve Fâtih Camii avlusunda yapılan müzayedelerle satılıyordu. III. Ahmed’in Şehid Ali Paşa’nın muhallefatıyla ilgili fermanında bu husus açık şekilde görülmektedir (Ahmed Refik, Hicrî On İkinci Asırda İstanbul Hayatı, s. 58). Bu tür müzayedelerle ilgili olarak gerek Başbakanlık Osmanlı Arşivi’nde gerekse Topkapı Sarayı Müzesi

Arşivi'nde bazı belgeler mevcuttur. Zengin koleksiyonların müzayedesi sırasında gün gün tutulmuş bu listelerde kitapların isimleri, satış fiyatları ve kitapları satın alan kişilerin isimleri bulunmaktadır. Alıcılar arasında birçok sahafın adı görülmektedir (BA, DBŞM. MHF, nr. 13293/A, ZMT, nr. 13978; TSMA, nr. D. 1021). Ayrıca hediye yoluyla da bazı kitaplar saraydan çıkabilmekteydi. Bunun yanında saraydan yasa dışı yollarla elde edilen kitapların satışı da vardı. Fazla yaygın olmamakla birlikte saraydan bazı önemli kitapların çalınarak yabancılara satıldığı bilinmektedir. İngiliz şarkiyatçısı Greaves bir mektubunda Batlamyus'un Almagest adlı eserinin çok güzel bir nüshasını satın aldığını ve bu nüshanın kendisine söylendiğine göre bir sipahi tarafından hükümdarın kütüphanesinden çalındığını belirtmektedir (Toomer, s. 137). Saray görevlilerinden silâhdarın adamlarından bir İtalyan mühtedisinin XVII. yüzyılın sonlarında saraydan çeşitli zamanlarda götürdüğü önemli sayıda Grekçe yazmanın on beşi yer yer parşömen üzerine yazılmıştı. Cizvit Besnier bunların arasından önemlilerini seçmiş ve Fransız elçisi M. Girardin için satın almıştı. Geri kalanı da Pera'da tanesi 100 liradan satılmıştı (Memoirs Relating, s. xvii).

Kitap temini için diğer bir yol muhallefatlardan çıkan kitapların müzayedesiydi. Kitap meraklıları ve ulemâ sınıfından kimseler biriktirdikleri ve okudukları kitapları sağlıklarında vakfetmemişse, bunlar ölümlerinden sonra ya mirasçılar arasında paylaşılıyor ya da müzayede yoluyla satılıyordu. XVIII. yüzyılın sonlarına doğru bu tür uygulamalarla ilgili bazı tedbirler alınmaya başlandığı ve giderek bu tedbirlerin sertleştiği görülmektedir. XX. yüzyılın başlarına doğru zengin koleksiyonların müzayedeleri belli bir düzen içinde yapılmakta, koleksiyonların katalogları hazırlanmakta ve müzayede tarihleri ve yerleri gazetelerle duyurulmaktaydı.

İslâm dünyasının eski kültür merkezleri olan Bağdat, Şam, Halep, Kudüs, Kahire ve önemli bir kitap üretim merkezi olan İran'ın muhtelif şehirlerinden zengin bir müşteri potansiyeline sahip İstanbul'daki Sahaflar Çarşısı'na azımsanmayacak sayıda kitap akışı vardı. Özellikle İran'dan sanat değeri yüksek minyatürlü ve tezhipli yazmalar gelmekteydi. İstanbul'daki İngiliz sefâreti hekimi Jacques Dallaway, Bedesten'deki sahaflarda çok güzel ve nâdir yazmaların bulunduğunu, İran'daki iç karışıklıklar sırasındaki yapılan yağmalarda değerli yazmaların gizlice

satılmak üzere İstanbul’a gönderildiğini İstanbul hakkında yazdığı eserinde belirtmektedir (Constantinople ancienne, I, 128).

Ortaçağ İslâm dünyasında verrâkların en önemli görevi kitap telif ve istinsahını düzenlemek ve bunları müşterilerine arzetmekti. Osmanlı döneminde satış amacıyla kitap istinsah ettirme işlerinde sahafların ne derecede rolü olduğuna dair yeterli bilgi yoktur. İstinsah faaliyetlerinin en yoğun yeri saraydı. “Kâtibân-ı kütüb-i hâssa”ların sayısının zaman zaman elliye ulaştığı görülmektedir. Matbaanın ülkeye girişi sırasında Osmanlı ülkesinde hayatını kitap istinsahı ile kazanan hattatların sayısı hakkında oldukça mübalağalı rakamlar verilmekteyse de bu sayıdaki bir hattat esnafının yazdıkları kitaplara bugün için kütüphanelerimizde ulaşmak mümkün gözükmemektedir. A. Galland’ın günlüğünde bir sahaflar şeyhinin tarihle ilgili bir eserin her on altı sayfasını 70 akçeye istinsah ettirdiğine dair dikkat çekici bir kayıt vardır.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, MFV. KTV, Dosya 2, Evrak 5, 6, 11, 13, 14, 15, 18, 22, 23, 24; Dosya 3, Evrak 45; BA, Y. PRK. BŞK, 5/37-2; BA, Y. PRK. ZB, 5/17; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 27-28; Meşâ’irü’ş-Şu‘arâ (haz. Filiz Kılıç, doktora tezi, 1994), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 148, 294, 817; Latîfî, Tezkiretü’ş-şu‘arâ ve tabsıratü’n-nuzamâ (haz. Rıdvan Canım), Ankara 2000, s. 490; N. Nicholay, The Nauigations, Peregrinations and Voyages, made into Turkie, London 1585, s. 62; Gelibolulu Mustafa Âlî, Câmi‘u’l-Buhûr der Mecâlis-i Sûr (haz. Ali Öztekin), Ankara 1996, s. 156; Menâkıb-ı Hazreti Üftâde (haz. Abdurrahman Yünal, Metin Okuma: Muhammed Safi), Bursa 1996, s. 85-86, 98-99; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (haz. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1996, I, 225, 291; Pietro Della Valle, Viaggi, Venedik 1667, s. 190-191; Hezârfen Hüseyin Efendi, Telhîsü’l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, s. 52-53; A. Galland, İstanbul’a Ait Günlük Hâtıralar: 1672-1673 (nşr. Ch. Scheffer, trc. Nahid Sırrı Örik), Ankara 1987, I, 186, 210; II, 54; Râşid, Târih, IV, 238; Neue Zeitungen von Gealehrten Sachen, Leipzig 12 Juni 1730; A. G. Busbequius, Travels into Turkey, London 1744, s. 290; Jacques Dallaway, Constantinople ancienne et modern et description des Côtes et Isles de l’Archipel et de la Troade (trc. André Morellet), Paris 1797, I, 128;

Memoirs Relating to European and Asiatic Turkey (ed. R. Walpole), London 1817, s. xvii; Sieur de S. Maurice, La cour ottoman ou l'interprète de la porte, Paris, ts. (Estienne Loyson); H. G. Dwight, Constantinople, Old and New, New York 1915, s. 71; Ahmed Refik [Altınay], Âlimler ve Sanatkârlar, İstanbul 1924, s. 332; a.mlf., Hicrî On İkinci Asırda İstanbul Hayatı (1100-1200), İstanbul 1930, s. 58; İbnülemin, Son Asır Türk Şâirleri, s. 643-644; Halûk Şehsuvaroğlu, Asırlar Boyunca İstanbul, İstanbul, ts., s. 90; A. Raymond, Artisans et commerçants au Caire au XVIIIe siècle, Damas 1973-74, I, 343; II, 426; İsmet Binark, Eski Kitapçılık San'atlarımız, Ankara 1975, s. 91; Orhan Şaik Gökyay, "Risale-i Mimariyye-Mimar Mehmet Ağa-Eserleri", İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan, Ankara 1988, s. 136; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1992, IV, 326; Kemal Beydilli, Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne, Mühendishâne Matbaası ve Kütüphânesi: 1776-1826, İstanbul 1995, s. 182; G. J. Toomer, Eastern Wisedome and Learning: The Study of Arabic in Seventeenth-Century England, Oxford-New York 1996, s. 26-27, 122-124, 135-136, 137, 140-145; C. H. Fleischer, Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokratı (trc. Ayla Ortaç), İstanbul 1996, s. 189; Yunus Koç, La fixation par écrit des lois ottomanes et le rôle des codes de lois. Etude accompagnée de l'édition du manuscrit de Munich (XVe-XVIe siècles) (doktora tezi, 1997), Universite de Paris I, s. 235; Jan Schmidt, Catalogue of Turkish Manuscripts, Leiden 2000, I, 440; a.mlf., "An Ostrich Egg for Golius. The Heyman Papers Preserved in the Leiden and Manchester University Libraries and Early Modern Contacts Between the Netherlands and the Middle East", The Joys of Philology, Studies in Ottoman Literature, History and Orientalism (1500-1923), Istanbul 2002, II, 28, 31-32, 33, 41, 49; a.mlf., "Franz Taeschner's Collection of Turkish Manuscripts in the Leiden University Library", a.e., II, 243; a.mlf., "Between Author and Library Shelf: The Intriguing History of Some Middle Eastern Manuscripts Acquired by Public Collections in the Netherlands Prior to 1800", The Republic of Letters and the Levant (ed. A. Hamilton), Leiden 2005, s. 30, 32, 33; a.mlf., Catalogue of Turkish Manuscripts in the Library of Leiden University and Other Collections in the Netherlands, Leiden 2006, III, 26-27; A. Cohen, Osmanlı Kudüs'ünde Loncalar (trc. Nurettin el-Hüseyni - Zekeriya Kurşun), İstanbul 2001, s. 204; S. Brentjes, "XVI-XVII. Yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğunda Batı Avrupalı Gezginler ve Bilimsel

Çalışmalar” (trc. Meltem Begüm Saatçi), Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, XI, 251-259; N. Hanna, In Praise of Books: A Cultural History of Cairo’s Middle Class, Sixteenth to the Eighteenth Century, Syracuse 2003, s. 93; Nâsır Osman, “Ṭâ˒ifetü’s-ṣaḥḥâfîn fi’l-ḳarni’s-sâbiˁ ˁaşer”, eṭ-Ṭavâ˒ifü’l-miheniyye ve’l-ictimâˁiyye fî Mıṣr fi’l-ˁaṣri’l-ˁOs̱mânî, Kahire 2003, s. 61-62; Bahattin Keleş, “XV ve XVI. Yüzyılda Edirne’nin İktisadî ve Ticarî Hayatı”, I. Edirne Kültür Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri (23-25 Ekim 2003), Edirne, ts., s. 402-403; H. W. Lowry, Seyyahların Gözüyle Bursa (trc. Serdar Alper), İstanbul 2004, s. 24; Aslan Kaynardağ, “Çeşitli Yönleriyle İstanbul Sahhaflar Çarşısı”, Tarihte Doğu-Batı Çatışması: Semavi Eyice’ye Saygı (haz. Ertan Eğribel - Ufuk Özcan), İstanbul 2005, s. 606; Osman Çetin - Mefail Hızlı - Asım Yediyıldız, “Osmanlı Kadı Sicillerinin Tıp Tarihi Araştırmalarındaki Önemi”, Osmanlılarda Sağlık (haz. Coşkun Yılmaz - Necdet Yılmaz), İstanbul 2006, I, 325; Ömer L. Barkan, “XV. Asrın Sonunda Bazı Büyük Şehirlerde Eşya ve Yiyecek Fiyatlarının Tesbit ve Teftişi Hususlarını Tanzim Eden Kanunlar III”, TV, II/9 (1942), s. 176; P. M. Holt, “The Study of Arabic Historians in Seventeenth Century England: The Background and the Work of Edward Pococke”, BSOAS, XIX/3 (1957), s. 448-449; Halil İnalcık, “The Hub of the City: The Bedestan of Istanbul”, IJTS, I/1 (1979-80), s. 4-5; R. Jones, “Piracy, War, and Acquisition of Arabic Manuscripts in Renaissance Europe”, Manuscripts of the Middle East (ed. J. J. Witkam), II, Leiden 1987, s. 96-110; A. Turgut Kut, “Terekelerde Çıkan Kitapların Matbu Satış Defterleri”, Müteferrika, sy. 2, İstanbul 1994, s. 3-24; Frédéric Hitzel, “Manuscrits, livres et culture livresque à Istanbul”, Revue des mondes musulmanes et de la Mediterranée, sy. 87-88, Aix-en-Provence 1999, s. 21; Francis Richard, “Lecteurs ottomans de manuscrits persans au XVIIIe siècle”, a.e., sy. 87-88 (1999), s. 80; Salih Aynural, “Bursa İhtisap Rüsumu”, TDA, sy. 129 (2000), s. 8; Ahmet Aksın, “19. Yüzyılın Başlarında Bursa Şehir Esnafı”, a.e., sy. 132 (2001), s. 6; Fikret Sarıcaoğlu, “Kâtib Çelebi’nin Otobiyografileri”, TD, sy. 37 (2001-2002), s. 315; J. Strauss, “Who Read What in the Ottoman Empire (19th-20th Centuries)?”, Arabic and Middle Eastern Literatures, VI/1, Abingdon 2003, s. 46-47; Fatmagül Demirel, “Osmanlı’da Bir Kitap Şirketi: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye”, Müteferrika, sy. 25 (2004), s. 89-97; Christoph K. Neumann, “Üç Tarz-ı Mütalaa. Yeniçağ Osmanlı Dünyası’nda Kitap Yazmak ve Okumak”, Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar, sy. 1,

İstanbul 2005, s. 59-61; Mehmet Ö. Alkan, “Osmanlı’nın Bütün Sahafları Birleşiniz! Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, Osmanlı Döneminde Sahaflar ve Yayınladıkları Kitaplar”, Müteferrika, sy. 29 (2006), s. 3-44; Pakalın, I, 471.

İsmail E. Erünsal

# SAHAFÎ

(bk. MUSAHHAF).

# SAHAFLAR ÇARŞISI

İstanbul'da Beyazıt Camii yakınında eski-yeni kitapların satıldığı çarşı.

Günümüzde Kapalı Çarşı'nın Fesçiler Kapısı ile Beyazıt Camii arasındaki sahada yer alan Sahaflar Çarşısı, önceleri Kapalı Çarşı'nın içinde İç Bedesten'in önünde Şark Kahvehanesi'nin karşısında halen Halıcılar sokağı (eski Sahaflar sokağı) adıyla anılan yerde bulunmaktaydı. Osmanlılar'da sahaflık Bursa'da Orhan Bey zamanında büyük camilerin çevresinde ve avlusunda başlamış, devlet merkezinin Edirne'ye taşınmasıyla burada devam ettirilmiştir (bk. SAHAF). İstanbul'da önceleri medrese avlularında, özellikle Karadeniz ve Akdeniz medreselerinin etrafına medrese talebelerinin ihtiyacını karşılamak üzere yerleşen sahaflara Kapalı Çarşı'nın yapılmasıyla birlikte çarşıda bir sokak verilmiştir. Evliya Çelebi, Kapalı Çarşı içinde elli kadar sahaf dükkânı bulunduğunu ve buralarda yaklaşık 300 kişinin çalıştığını kaydetmektedir. Hammer sahafların Kapalı Çarşı içinde dağınık halde olduğunu söylerse de bu durum son devirlere ait bir tesbit olmalıdır. Dükkânlarda minyatürlü ve nâdir yazma eserler dışında çoğu medreselerde okutulan din, felsefe ve mantık kitapları da satılmaktaydı.

İstanbul sahafları, aslında Hakkâklar Çarşısı olan günümüzdeki yerine 1894 depreminden önce geçmeye başlamış, deprem sonrası zarar gören çarşının onarımı uzayınca Kapalı Çarşı içindeki sahafların çoğu buraya yerleşmiştir. II. Meşrutiyet'in ilânı sırasında Hakkâklar Çarşısı'nda elli beş, Kapalı Çarşı'da on sekiz sahaf ve kitapçı dükkânı bulunmaktaydı. Hakkâklar Çarşısı'na sahafların yerleşmesi 1910'lu yıllara kadar devam etmiş, burası zamanla sahaf dükkânlarının çoğalmasından dolayı Sahaflar Çarşısı adını almıştır. Hakkâklar Çarşısı'nda fes ticareti yapan esnaf Kapalı Çarşı'ya geçmiş, buradaki mühürcülerin sayısı da gittikçe azalmıştır. Bunların dışında XIX. yüzyıl sonlarında Beyazıt Meydanı'nda ve cami avlusunda revak altlarında sahafların ve çeşitli esnafların barakaları vardı. 1889'da Alman İmparatoru II. Wilhelm'in ziyareti dolayısıyla kaldırılan

barakalar daha sonra tekrar yerlerine konmuştur.

Sahaflar Çarşısı, 1950'de geçirdiği yangının ardından belediye tarafından tamamen yıktırılıp betonarme olarak yeniden inşa ettirilmiştir. Yangından önce çarşıda sahafların yanı sıra saatçi, çorapçı, kolonyacı, tesbihçi ve berber dükkânları mevcuttu. Hayat Tarih Mecmuası'nda yayımlanan, ressam Münif Fehim tarafından yapılmış büyük resim Sahaflar Çarşısı'nın yangından önceki durumunu göstermektedir. Resmin ön planında fikir hayatının tanınmış isimleri mevcuttur. 1952'de yaptırılan yeni çarşıda belediye sadece kitap satılmasını şart koşmuştur. Beyazıt Camii ile imareti arasındaki alanda yer alan çarşının biri meydana, diğeri Çadırcılar sokağına açılan basık kemerli iki girişi bulunmaktadır. Ayrıca çarşıdan Beyazıt Camii'nin doğu yönündeki girişiyle güney yönündeki hazîreye bağlantı sağlayan geçişler vardır. Önceleri on ikisi çift katlı yirmi üç dükkân, kahve ocağı ile mezat ve sergi salonundan oluşan çarşıda birkaç defa yapılan sergi ve mezat sonrasında salon ve kahvehane de dükkâna dönüştürülmüştür. 1977'de belediye, Beyazıt Meydanı'nda yoğunlaşan seyyar kitapçıları önlemek için Sahaflar Çarşısı'nda onlara geçici olarak yer göstermiş, sergiciler bu yerleri zamanla kalıcı dükkânlar haline getirmiştir. 1981'de belediye, çarşının Beyazıt Meydanı tarafındaki girişine taşbaskı malzemelerin sergilendiği bir vitrin yaptırmış ve çarşının ortasında yer alan çiçekliğe ilk Türk matbaasının kurucusu İbrâhim Müteferrika'nın büstünü diktirmiştir. Çiçekliğin içinde ayrıca, yıkılan Lâleli'deki Çoban Çavuş Camii'nin hazîresinden getirilen Sahhaf Kırımlı Hasan Efendi'ye ait bir mezar taşı bulunmaktadır. Çarşıda biri meydan girişi tarafında, diğeri Çadırcılar sokağına uzanan kısmında olmak üzere iki çeşme vardır. Sahaflar Çarşısı günümüzde kültür merkezi olma özelliğini kısmen yitirmiş olsa da kitap meraklıları tarafından hâlâ ziyaret edilmektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 525; Ömer Faruk Yılmaz, Tarih Boyunca Sahhaflık ve İstanbul Sahhaflar Çarşısı, İstanbul 2005; Arslan Kaynardağ, "Çeşitli Yönleriyle İstanbul Sahhaflar Çarşısı", Tarihte Doğu-Batı

Çatışması: Semavi Eyice’ye Saygı (haz. Ertan Eğribel - Ufuk Özcan), İstanbul 2005, s. 603-608; a.mlf., “Sahaflar Çarşısı”, DBİst.A, VI, 406-408; Şevket Rado, “Yeni Sahaflar Çarşısı”, TTOK Belleteni, sy. 130 (1952), s. 14-15; Ertan Ünal, “İstanbul’daki Kapalı Çarşılar”, Hayat Tarih Mecmuası, sy. 21 (9), İstanbul 1966, s. 37-44; Hikmet Münir Ebcioğlu, “Günümüzde Sahaflar Çarşısı”, Tarih ve Edebiyat Mecmuası, sy. 10, İstanbul 1978, s. 25-30; Kâmil Şahin, “Sahhaflık”, MK, sy. 60 (1988), s. 30-33; Alpay Kabacalı, “Sahaflar Çarşısının Tarihçesi”, Milliyet Sanat Dergisi, sy. 271, İstanbul 1991, s. 7; Afif Yesari, “Sahaflar Çarşısı”, Müteferrika, sy. 1, İstanbul 1993, s. 123-125; İlhan Akbulut, “İstanbul’da Bir Kültür Merkezi, Sahaflar Çarşısı”, Tombak, sy. 32, İstanbul 2000, s. 76-79; Yahya Erdem, “Sahaflar ve Seyyahlar: Osmanlı’da Kitapçılık”, Müteferrika, sy. 20 (2001), s. 3-18.

Ü. Melda Ermiş

# SAHAFLAR ŞEYHİZÂDE MEHMED ESAD

(bk. ESAD EFENDİ, Sahaflar Şeyhizâde).

# SAHAT

(bk. GAZAP).

# SAHBÂN el-VÂİLÎ

(سحبان الوائلي)

Sahbân b. Züfer b. İyâs el-Vâilî el-Bâhilî (ö. I. yüzyıl sonları / VIII. yüzyılın başları)

Vâil kabilesinin hatip ve şairi.

Câhiliye devrinde Vâil kabilesi arasında doğdu ve bu kabile içinde yetişti. Sahbânu Vâil, Sahbânu Vâil el-Bâhilî diye tanındı. Bu dönemde ölüm sonrası dirilişe ilk inanan kimse olduğu kaydedilir (Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s. 368). Hz. Peygamber zamanında müslüman olmakla birlikte onunla görüşemediği için muhadramûndan sayılır. Hem Câhiliye devrinde hem İslâmî dönemde hitabet, fesahat ve belâgatıyla meşhur oldu. Hitabet, belâgat ve fesahatte "eblağu min Sahbânı Vâil, ahtabu min Sahbâni Vâil, efsahu min Sahbânı Vâil, ebyenü min Sahbânı Vâil, entaku min Sahbânı Vâil" gibi darbımesellerin konusunu teşkil etti. Câhiz, Haccâc'ın 84 (703) yılında katlettiği ümmî bir bedevî olan İbnü'l-Kırriyye'nin hitabette Sahbân kadar meşhur olmadığı halde halk arasında ondan daha çok tanınmasını yadırgamakta (el-Beyân ve't-tebyîn, I, 20-21), Kitâbü'l-Ḥayevân'ın üstün meziyetini, "Ebyenü min Sahbân ve a'yâ min Bâkıl" (Eğer istersen bu kitap Sahbânu Vâil'den daha açık ve fasih anlatan olur, istemezsen -Araplar'da ifade zayıflığı konusunda darbımesel olan-Bâkıl'dan daha âciz durumda hiçbir şey söylemez olur) darbımeseliyle açıklamaktadır (Kitâbü'l-Ḥayevân, I, 39). Muâviye'nin valiliği ve halifeliği zamanlarında onun katında büyük bir itibara sahip olan Sahbân'ın Dımaşk'ta ikamet ettiği anlaşılmaktadır. Muâviye'nin yanında kabile hatiplerinin bulunduğu bir sırada onun huzuruna giren Sahbân'ı gören hatipler kendisinden çekinip dışarı çıkınca Sahbân şu anlamdaki dizeyi söylemiştir: "Bu Yemenli topluluk ben 'emmâ ba'dü' diye sözlerime başlayınca onların hatibi olduğumu elbet bilecektir" (Ebû Hilâl

el-Askerî, I, 202). Kur'an'daki "faslü'l-hitâb"ın (Sâd 38/20) bir mânasının da hitabelerde dua kısmı ile hitap kısmını birbirinden ayıran ve asıl söze

başlamayı ifade eden “emmâ ba‘dü” demek olduğu, bu başlangıçla Hz. Dâvûd’a özel bir hitap kabiliyetinin verildiği ifade edilirse de (bk. FASLÜ’l-HİTÂB) Sahbân’ın bunu ilk söyleyenlerden biri sayıldığı da söylenir. Sözü edilen başlangıç Ya‘rub b. Kahtân, Kâ‘b b. Lüey, Kus b. Sâide ve Hz. Peygamber’e de nisbet edilir.

Hitap esnasında elde asâ tutma geleneğinin de ilk defa Sahbân tarafından başlatıldığı kaydedilir. Bir gün Muâviye, Sahbân’ın konuşmasını isteyince Sahbân, “Eğriliğimi düzeltecek bir asâ getirin de öyle konuşayım” der. Meclistekilerin, “Halifenin huzurunda konuşurken asâyı ne yapacaksın?” sorusuna verdiği, “Mûsâ rabbinin huzurunda konuşurken asâyı ne yaptı?” şeklindeki cevap Muâviye’nin hoşuna gitmiş, asâ getirilmiş ve öğle namazından ikindi vaktine kadar tekrara düşmeden ve dili sürçmeden konuşmuş, Muâviye’nin, “İkindi namazının vakti geldi” demesi üzerine, “Namaz önündedir; biz tahmîd, temcîd, mev‘iza, tenbîh, tezkîr, va‘d ve vaîd içinde değil miyiz?” diye cevap vermiş, Muâviye, “Sen Araplar’ın en büyük hatibisin” deyince de, “Sadece Araplar’ın mı Acem’in, cin ve insin de” karşılığını vermiştir (a.g.e., I, 202; Abdülkādir el-Bağdâdî, X, 371-372). Bu sebeple Sahbân “hatîbü’l-Arab” unvanı ile de anılır. Sahbân’ın evinde farklı hitabet konumlarında kullandığı değişik asâlarının bulunduğu kaydedilir (Ömer Ferruh, I, 391). Muâviye’nin huzurunda irat ettiği, Arap edebiyatında özel isimle anılan konuşmalardan olan bu hutbe güzelliğinden kinâye “el-hutbetü’ş-şevhâ’” (çirkin suratlı hutbe) diye anılmıştır. Bu hutbeden sonra hiçbir şairin şiir inşad edemediği ve hiçbir hatibin konuşma yapamadığı söylenir (Câhiz, el-Beyân ve’t-tebyîn, I, 348).

Muammerûndan olduğu rivayet edilen (180 yıl) Sahbân’ın kaynakların birçoğunda Muâviye’nin hilâfeti zamanında 54 (674) yılında öldüğü kaydedilirse de bu isabetli görünmemektedir. Çünkü 56’da (676) kısa bir süre Horasan valiliği yapan Saîd b. Osman b. Affân ile birlikte gelen Horasan heyetiyle Muâviye’nin huzurunda buluşması (Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, III, 156), 65 (685) yılında ölen Sicistan Valisi Talhatü’t-Talahât için şiir yazması (Abdülkādir el-Bağdâdî, X, 371), özellikle 94 (712-13) yılında Şâs ve Fergana’yı fethettikten sonra Hucend’e ulaşan Kuteybe b. Müslim ordusunun burada yaptığı savaştan söz eden bir “Lâmiyye”sinin bulunması (Taberî, VI, 484) Sahbân’ın bu tarihte hayatta olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda hakîm ve şair olan Sahbân’ın eserlerinden çok azı

zamanımıza ulaşmıştır. Hutbelerinin çok uzun olması sebebiyle ezberlenip aktarılamadığı kaydedilir. Şöhreti dolayısıyla kendisine ait olmayan birçok hutbe de ona nisbet edilmiştir (Ömer Ferruh, I, 391). Sahbân'ın şair ve hatip olan Aclûn adında bir oğlu vardır.

## BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "sḥb" md.; A. de. B. Kazimirski, Dictionnaire arabe-français, Beyrut, ts. (Mektebetü Lübnân), I, 1057; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, el-Emsâl (nşr. Abdülmecîd Katâmiş), Beyrut 1400/1980, s. 368; Câhiz, Kitâbü'l-Ḥayevân, I, 39; II, 104; a.mlf., el-Beyân ve't-tebyîn (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1395/1975, I, 20-21, 48, 348; II, 14; III, 120; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VI, 484; Ebû Hilâl el-Askerî, Cemheretü'l-emsâl (nşr. Ahmed Abdüsselâm), Beyrut 1408/1988, I, 202; II, 64, 94, 110; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XX, 143; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü'l-edeb, VIII, 17; X, 371-372; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Bulûġu'l-ereb (nşr. M. Behcet el-Eserî), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), III, 156-157; Ziriklî, el-Aʿlâm, III, 79; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, I, 391-392; Emîl Bedîʿ Yaʿkūb, Mevsûʿatü emsâli'l-ʿArab, Beyrut 1415/1995, II, 53 vd.; T. Fahd, "Saḥbān Wāʾil", EI² (İng.), VIII, 830.

İsmail Durmuş - Mustafa Öz

# SAHHAF

(bk. SAHAF).

# SÂHİB b. ABBÂD

(الصاحب بن عبّاد)

Ebü'l-Kāsım İsmâîl b. Abbâd b. el-Abbâs et-Tâlekānî (ö. 385/995)

Büveyhî veziri, âlim, edip ve şair.

Tercih edilen görüşe göre Kazvin'e bağlı Tâlekān'da veya İstahr'da 326 (938) yılında doğdu. Şeyh el-Emîn lakabıyla tanınan babası Ebü'l-Hasan Abbâd, Rüknüddevle'nin kâtipliği ve vezirliğini yapmıştı; Mu'tezile taraftarı olup Aḥkâmü'l-Ḳurʾân adlı bir eseri bulunmaktadır (Yâkūt, VI, 170-172). Sâhib b. Abbâd temel bilgileri babasından aldıktan sonra Büveyhî veziri edip ve şair Ebü'l-Fazl İbnü'l-Amîd'in derslerine devam etti. Dil ve edebiyat alanında yetişmesinde en büyük pay İbn Fâris'e aittir. İbn Fâris eṣ-Ṣâḥibî (fî fıḳhi'l-luġa) adlı eserini bu öğrencisine ithaf etmiş, ancak daha sonra araları açılmıştır (Bedevî Ahmed Tabâne, s. 47-48). Sâhib b. Abbâd

ayrıca Ebü'l-Fazl Abbas b. Muhammed en-Nahvî, Ebû Saîd es-Sîrâfî, İbn Miksem el-Attâr, Abdullah b. Ca'fer b. Fâris'ten ders aldı (Abdülhüseyin Ahmed el-Emînî, IV, 42-43). Ebû Muhammed b. Fâris, Ahmed b. Kâmil b. Şecere gibi muhaddislerden hadis rivayet etti. İbnü'l-Mukrî el-İsfahânî, Kadı Ebü't-Tayyib etTaberî, İbn Hassûl, Abdülmelik b. Ali er-Râzî gibi râviler kendisinden rivayette bulundu (Zehebî, XVI, 511). İbn Abbâd hadis rivayet edeceği zaman önce "beytü't-tevbe" adını verdiği evinde tövbe eder, sonra rivayette bulunurdu. Hadis toplamayı ve yazmayı teşvik eder ve, "Hadis yazmayan kimse İslâm'ın tadını bulamaz" derdi (Sem'ânî, IV, 30).

Sâhib b. Abbâd, küçüklüğünden itibaren Müeyyidüddevle ile arkadaş olduğu, onun kendisini "Sâhib" diye çağırdığı veya İbnü'l-Amîd'le arkadaşlık ettiği ve kendisine "Sâhibü İbni'l-Amîd" denildiği için "Sâhib" lakabıyla meşhur olmuş, ondan sonra vezirlik makamına gelenler de bu lakapla anılmaya devam etmiştir (İbn Hallikân, I, 229). Sarayla ilk teması İbnü'l-Amîd vasıtasıyla gerçekleşti. İlkin onun kâtibi oldu, ardından Müeyyidüddevle tarafından vezirliğe getirildi. Emîrin işlerini başkasına

ihtiyaç duymayacağı şekilde görmesi ve ona arkadaşlık etmesi sebebiyle "kâfi'l-küfât" (başkasına ihtiyaç hissettirmeyenlerin pîri) lakabıyla anıldı. Sâhib b. Abbâd, Müeyyidüddevle'nin vefatı üzerine Horasan'a kaçarak Sâmânoğulları'na sığınan Fahrüddevle'nin devletin başına geçmesini sağladı. Vezirlik görevinden bağışlanmasını dilemesine rağmen sultanın ısrarıyla görevini ölünceye kadar sürdürdü. Bu dönemde sarayın tam yetkilisi konumuna geldi (Yâkūt, VI, 174; İbn Tağrîberdî, IV, 143-144). On sekiz yıllık vezirlik devrinde elli kale fetheden Sâhib b. Abbâd 24 Safer 385 (30 Mart 995) tarihinde Rey'de vefat etti; cenazesi İsfahan'a nakledilerek orada defnedildi. Kādılkudât makamına getirdiği Kādî Abdülcebbâr ile aralarında dostluk bulunmasına rağmen Abdülcebbâr onun işlediği günahlardan dolayı tövbe etmeden öldüğünü iddia ederek cenaze namazını kıldırmadı. Bunun üzerine Fahrüddevle onu görevden alıp yerine Kadı Ebü'l-Hasan el-Cürcânî'yi getirdi (Yâkūt, VI, 299).

Sâhib b. Abbâd, Kādî Abdülcebbâr'ı Cürcân, Taberistan ve civarına kadı tayin ederken ona Allah'tan korkması, Allah'ın kitabını rehber, Peygamber'in sünnetini kaynak edinmesi, müslümanların icmâına uymasının yanında kıyas ve ictihaddan geri kalmaması, yetimlerin malını gözetmesi, zorda olanlara yardım etmesi, vakıfları

koruması ve şüpheli durumlarda hadleri uygulamaması şeklinde öğüt vermiştir (Bedevî Ahmed Tabâne, s. 197). Vezirler sultanlardan sonra gelmekle beraber Sâhib b. Abbâd kendini birinci sıraya koyardı. Çünkü o sadece ümerâdan biri değil aynı zamanda edip, şair ve âlimdi. Üstün yetenekleri sebebiyle Sâmânoğulları meliklerinden Nûh b. Mansûr mektup yazarak kendisini veziri olmak üzere ülkesine davet etmiş, ancak o bunca şöhreti, serveti ve makamı borçlu olduğu bir yeri terkedemeyeceğini bildirmiştir.

Genellikle Sâhib b. Abbâd'ın itikadda Mu'tezilî, amelde Şâfiî mezhebine bağlı olduğu kabul edilir, Şiî müellifleri ise onu kendi mezheplerinden göstermiştir. İbn Ebû Tay (Yahyâ b. Hamîde), Sâhib b. Abbâd'ın re'y imamlarından ve Mu'tezile mezhebinden olduğunu söyleyenlerin hata ettiğini kaydetmekte, Şeyh Müfîd de onun Mu'tezile'ye mensup bulunduğunu belirten kitapları uydurma diye nitelemektedir (İbn Hacer, I, 416; Abdülhüseyin Ahmed el-Emînî, IV, 62). Ebû Hayyân et-Tevhîdî ise

İbn Abbâd'ın Ebû Hanîfe yanlısı ve Zeydiyye'ye mensup olduğunu kaydetmektedir (el-İmtâʿ, I, 55). Bu farklı rivayetler Sâhib b. Abbâd'ın Şiî-Mu'tezilî çizgi üzerinde yoğunlaştığını göstermektedir. Onun Şiîliğini Ebû Hayyân'ın söylediği gibi Zeydî Şiîliği çerçevesinde kabul etmek gerekir. Kendisinin Zeydiyye hakkında kitap yazması, ayrıca Şeyh Müfîd'in en-Naḳż ʿalâ İbn ʿAbbâd fi'l-İmâme ve Şerîf el-Murtazâ'nın el-İnṣaf fi'r-red ʿalâ İbn ʿAbbâd adlı eserleri İmâmî olmadığına işaret eder. Sâhib b. Abbâd'ın yaşadığı dönem kelâm tartışmalarının ve itikadî münazaraların yoğun olduğu bir zamana rastlar. Kendisi, döneminde mevcut olan farklı mezheplere mensup ilim adamlarını ve şairleri saraya davet ederek münazaralar yaptırır, şiirler okutur ve bizzat ilmî tartışmalara katılırdı (Kitâbü'z-Zeydiyye, neşredenin girişi, s. 15-17). Ebû Bekir el-Hârizmî, Ebû Saîd er-Rüstemî ve Ebü'l-Kāsım ez-Za'ferânî onu metheden şairlerden bazılarıdır. O, hakkında Arapça ve Farsça birçok kaside yazıldığını, ancak Ebû Saîd er-Rüstemî el-İsfahânî'nin kasidesi kadar hiçbirinin kendisini memnun etmediğini söylemiştir (Süyûtî, I, 449-451). Sâhib b. Abbâd'ın Mu'tezilî olmanın yanında bu mezhebe davet eden "sadûk" bir kimse niteliği taşıdığını kaydeden İbn Hacer el-Askalânî onun amelde Şâfiîliği benimsediğini, felsefe ile uğraşanlara kızdığını, Buhârî'yi Haşvîlik'le itham ettiğini kaydeder. Bazılarının kendisine mektup yazarak vaîde inandığı halde birçok kebîre işlediğini, bunun Vâsıl b. Atâ, Amr b. Ubeyd gibi seleflerinin mezhebiyle bağdaşmadığını hatırlattıklarını belirtir. Ancak İbn Hacer, bu tarz iddiaların İbn Abbâd'ın Şâfiî oluşu ile örtüşmediğini söyleyerek dinî hayatı ve dinî değerleri hafife aldığı şeklindeki rivayetleri tasvip etmez (Lisânü'l-Mîzân, I, 413-416; krş. Yâkūt, VI, 299).

Sâhib b. Abbâd nazım ve nesir mecmuaları ve şiirleriyle şöhret bulmuştur. Ebû Mansûr es-Seâlibî onu fıkhü'l-lugada Halîl b. Ahmed, Sîbeveyhi, İbnü'l-Kelbî ve İbn Düreyd gibi önemli dilciler arasında sayar. Kemâleddin el-Enbârî İbn Abbâd'ı lugat âlimleri içinde zikrederek Nüzhetü'l-elibbâ'sında onun hayatına dair müstakil bir yer ayırmış, Süyûtî de Buġyetü'l-vuʿât'ta ona özel bir bölüm tahsis etmiştir. Sâhib b. Abbâd'ı diğer vezirlerden ayıran özelliklerin başında yöneticiliğin yanı sıra ilim ve şiirle meşgul olması gelir. 400 deve ile taşınabilecek bir kütüphaneye sahip olduğuna dair rivayet onun siyasetten çok ilme düşkünlüğünü gösterir. Yâkūt el-Hamevî, Sâhib b. Abbâd'ın ilim ve fesahatteki şöhretiyle siyasetteki becerisinin tasvirden müstağni olduğunu, hakkında söylenenlerin

onun bu yönlerini anlatmada yeterli sayılmayacağını, İbnü'n-Nedîm de belâgat, fesahat ve şiirde asrının yegânesi olduğunu kaydetmektedir (el-Fihrist, s. 150). Sâhib b. Abbâd'a karşı olan ve hakkında sert ifadeler kullanan Ebû Hayyân et-Tevhîdî bile onu zengin birikime sahip, hazırcevap, fasih, aruz ve kafiyeleri güzel kullanan biri diye niteler, edebî yönünün diğer vasıflarının önüne geçtiğini kaydeder (el-İmtâʿ ve'l-muʾânese, I, 53-69).

Şahsında topladığı ilim, sanat, edebiyat ve siyasî iktidar imkânlarına rağmen Sâhib b. Abbâd'ın nefsine düşkün olmaması ve büyüklük taslamaması onun en önemli özelliğidir. Bununla birlikte büyüklerin yanında vakarını koruyabilen bir kişiliğe sahipti. "Biz gündüzleri sultan, geceleri ihvanız" sözü (Yâkūt, VI, 186) bu özelliğini ortaya koymaktadır. Ulemâya saygılı, dostlarına karşı çok vefalıydı. Kādî Abdülcebbâr ile olan diyaloglarında saygı, Müeyyidüddevle ve Fahrüddevle ile münasebetlerinde vefa açıkça görülmektedir. Ebû Mansûr es-Seâlibî ilim ve edebiyatta ifadesine, cömertlik ve iyilikte seviyesine denk birinin karşısına çıkmadığını söylemektedir (Yetîmetü'd-dehr, III, 192). İbn Abbâd'a kin ve haset gibi kötü huylar nisbet eden Ebû Hayyân'ı reddeden İbn Hacer bu tür davranışların onun Şâfiî oluşu ile bağdaşmayacağını söylemekte, Yâkūt da Muʿcemü'l-üdebâʾ adlı eserinde (VI, 174-187) Ebû Hayyân et-Tevhîdî'yi onun hakkında uydurma şeyler yazdığı için kınamaktadır. Sâhib b. Abbâd'ın meşgul olduğu ilimleri kelâm, mezhepler tarihi, siyer, tarih, şiir, edebiyat ve filoloji şeklinde sıralamak mümkündür. Ali b. Zeyd el-Beyhakī, onun eserlerinin fihristini on cilt halinde gördüğünü, Gazneli Mahmud'un Rey'i fethettiğinde (420/1029) eserlerinin bulunduğu eve gittiğini ve "bunlar Râfizî kitapları" diyerek yakılmasını emrettiğini yazmaktadır (a.g.e., VI, 259).

Eserleri. A) Kelâm. 1. el-İbâne ʿan meẕhebi Ehli'l-ʿadl bi'l-ḥücec el-Ḳurʾân ve'l-ʿaḳl. Müellifin Mu'tezile'nin "adl" esasını temellendirdiği ve Dehriyye, Muattıla, Berâhime gibi akımlara karşı Allah'ın birliğini ve adaletini savunduğu bu risâle ilk dönem kaynaklarında kendisine nisbet edilmemektedir (nşr. M. Hasan Âl-i Yâsîn, Necef 1371; Bağdat 1383). 2. et-Teẕkire fi'l-uṣûli'l-ḫamse (nşr. M. Hasan Âl-i Yâsîn, Bağdat 1373). 3. Kitâbü Esmâʾillâhi sübḥânehû ve teʿâlâ ve ṣıfâtih. Sıfatlarla zâtın aynı olduğu esasına dayanan Mu'tezilî görüşünün savunulduğu eserin, müellifi

tarafından Muḫtaṣaru esmâˀillâhi ve ṣıfâtih adıyla bir özeti yapılmıştır. 4. Kitâbü'l-İmâme. Müellif bu eserinde Hz. Ali'nin imâmetini kabul edip onun faziletleri ve menkıbelerine yer vermekle beraber önceki halifelerin imâmetinin de câiz olduğunu söylemektedir. Bazı kaynaklarda adı Kitâb fî tafḍîli ˁAlî b. Ebî Ṭâlib ve taṣḥîḥi imâmeti men teḳaddemeh şeklinde geçen eserin bazı parçaları günümüze intikal etmiştir. 5. Nehcü's-sebîl fi'l-uṣûl. Hz. Ali'nin faziletini ve onunla ilgili hadisleri konu edinen bir risâle olup et-Teẕkire'nin devamında bir bölümü yer almaktadır. 6. Kitâbü'z-Zeydiyye. Eserde Zeydiyye mezhebinin esasları ve özellikle imâmet görüşü ortaya konmakta, sahâbenin en faziletlisinin Hz. Ali, ondan sonra Hasan ve Hüseyin olduğu kaydedilmekte, Hz. Ali'nin imâmetine dair deliller sıralanmakta, imamın kesin bir nasla sabit olmadığı beyan edilmekte ve peygamberler dışında hiç kimseden mûcize zuhur etmediği şeklinde görüşlere yer verilmektedir (nşr. Nâcî Hasan, Bağdat 1977; Beyrut 1986). Bazı kaynaklarda ona nisbet edilen Kitâbü'z-Zeydeyn de bu eser olmalıdır 7. Risâle fi'l-hidâye ve'ḍ-ḍalâle. İlk dönem kaynaklarında kendisine nisbet edilmeyen eser Allah'ın ve kulun iradesi, hayır ve şer gibi konuları içermektedir (nşr. Ali Mahfûz, Tahran 1374/1955). 8. el-Ḳażâˀ ve'l-ḳader. Ehl-i sünnet'in kader

anlayışının reddedilip Mu'tezile görüşünün savunulduğu bu risâle günümüze ulaşmamıştır. 9. Nuṣretü Meẕâhibi'z-Zeydiyye. Sâhib b. Abbâd'ın muhtemelen Zeydîler'e karşı yaptığı bir konuşmanın bir öğrencisi tarafından kaleme alınmış şeklidir (nşr. Nâcî Hasan, Bağdat 1977). 10. er-Risâle fî aḥvâli ˁAbdi'l-ˁaẓîm el-Ḥasenî. 11. Şerḥu Ḳaṣîdeti'ṣ-Ṣâḥib b. ˁAbbâd fî uṣûli'd-dîn (şerhi Ca'fer b. Ahmed el-Bühlûlî, nşr. M. Hasan Âl-i Yâsîn, Bağdat 1967).

B) Tarih. 1. ˁUnvânü'l-maˁârif ve ẕikrü'l-ḫalâˀif. Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgili kısa bilgilere ve halifelerin hayatındaki bazı olaylara yer verilen küçük bir risâledir (nşr. M. Hasan Âl-i Yâsîn, Necef 1371; Bağdat 1383, 1385). 2. Târîḫu'l-mülk ve'ḫ-tilâfü'd-düvel (Yâkūt, VI, 260; Abdülhüseyin Ahmed el-Emînî, IV, 45). 3. Kitâbü'l-Vüzerâˀ (Yâkūt, VI, 260; Abdülhüseyin Ahmed el-Emînî, IV, 45). 4. Kitâbü'l-Envâr. On iki imamdan bahseden bir risâle olup bir bölümü İbn Tâvûs'un el-Yaḳīn adlı kitabında mevcuttur (EI2 [İng.], III, 672).

C) Filoloji, Şiir ve Edebiyat. 1. el-Muḥîṭ fi'l-luġa. Halîl b. Ahmed'in Kitâbü'l-ʿAyn'ının mahreç ve taklîb sistemi esas alınarak yazılmış, zengin kelime hazinesine sahip, ancak şevâhidi az bir sözlüktür. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn, 1975 ve 1978 yıllarında Bağdat'ta iki cildini yayımladığı sözlüğün tamamını son cildi indeks olmak üzere neşretmiştir (I-XI, Beyrut 1414/1994). 2. el-Farḳ beyne'ḍ-ḍâd ve'ẓ-ẓâʾ (nşr. M. Hasan Âl-i Yâsîn, Bağdat 1377/1958). 3. el-İḳnâʿ fi'l-ʿarûż ve taḫrîci'l-ḳavâfî (nşr. M. Hasan Âl-i Yâsîn, Bağdat 1379; nşr. İ.M.A. el-İdkâvî, Kahire 1407/1987). Kaynaklarda ayrıca Kitâbü'l-ʿArûżi'l-Kâfî ve Kitâbü Naḳżi'l-ʿarûż adlı eserleri de geçmektedir. 4. Kitâbü'l-Keşf ʿan mesâviʾi şiʿri'l-Mütenebbî (nşr. M. Hasan Âl-i Yâsîn, Kahire 1349; Bağdat 1385/1965). Mütenebbî ile İsfahan'da yaptığı edebî konuşmalar sonunda onu reddetmek amacıyla yazdığı bu eserde müellif kendisinin Mütenebbî'den daha kabiliyetli olduğunu iddia etmektedir. Rey Kadısı Ebü'l-Hasan el-Cürcânî, el-Vesâṭa beyne'l-Mütenebbî ve ḫuṣûmih adlı eserinde Mütenebbî'nin hasımları arasında saydığı Sâhib b. Abbâd'ın eleştirilerine de karşılık vermiştir. 5. el-Ems̱âlü's-sâʾire min şiʿri'l-Mütenebbî (Zühdî Yeğen şerh ve neşri: Beyrut 1950; nşr. M. Hasan Âl-i Yâsîn, Bağdat 1958, 1965). 6. Kitâbü Dîvâni şiʿrih. Orta ve son dönem kaynaklarında zikredilen, İbn Abbâd'ın elli beş parçadan oluşan şiirlerinin toplandığı bir divandır (nşr. M. Hasan Âl-i Yâsîn, Bağdat 1384). Eserdeki ana konular Muʻtezilî düşünce ve Hz. Peygamber ile Ali evlâdının yüceltilmesine dairdir. Divanda İbn Abbâd'ın Ebü'l-Fazl İbnü'l-Amîd ve Fahrüddevle ile ilgili şiirleri de yer almaktadır. 7. Kitâbü Dîvâni resâʾilih fî ʿaşri mücelledât. Bazı bölümleri Kitâbü'l-Kâfî fi'r-resâʾil / et-teressül adıyla müstakil olarak düzenlenmiş, risâlelerden yapılan seçmeler el-Muḫtâr min resâʾili'l-Vezîr İbn ʿAbbâd adıyla basılmıştır. Abdülvehhâb Azzâm ve Şevkī Dayf bir kısım risâleleri Resâʾilü'ṣ-Ṣâḥib b. ʿAbbâd adıyla neşretmiştir (Kahire 1366/1947; bk. Abdülhüseyin Ahmed el-Emînî, IV, 45). 8. er-Rûznâmce. Sâhib b. Abbâd'ın Bağdat'ta Ebû Muhammed el-Vezîr el-Mühellebî ile karşılaşmasını konu edinmekte olup Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn tarafından el-Ems̱âlü's-sâʾire ile birlikte yayımlanmıştır (Bağdat 1965). 9. el-Aʿyâd ve feżâʾilü'n-nevrûz. Nüshasına henüz rastlanmamıştır. 10. el-Fuṣûlü'l-edebiyye (nşr. M. Hasan Âl-i Yâsîn, Dımaşk 1982). 11. Kitâbü Cevhereti'l-Cemhere. İbn Düreyd'in Cemheretü'l-luġa adlı sözlüğünün muhtasarıdır. 12. Kitâbü'l-Vaḳf ve'l-ibtidâʾ. Yazarın genç yaşta kaleme aldığı bu risâle Kur'an kıraatinde durulacak ve geçilecek yerlere dair olup Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî'ye takdim

edilmiştir. 13. Kitâbü Aḫbâri Ebi'l-Aynâ.

Tabakat müellifleri arasında Sâhib b. Abbâd'a fazlaca yer ayıranların başında Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Ebû Mansûr es-Seâlibî, İbnü'n-Neccâr ve Yâkūt el-Hamevî gelir. Câhiz ekolüne bağlı Mu'tezilî bir müellif ve bir münekkit olan Ebû Hayyân et-Tevhîdî Rey'e gitmiş, Sâhib b. Abbâd ve İbnü'l-Amîd'le görüşüp onların yanında bir müddet kaldıktan sonra Aḫlâḳu'l-vezîreyn (Mes̱âlibü'l-vezîreyn) adlı eserini yazmış, burada iki vezirin birçok yanlış davranışını zikretmiştir (nşr. Muhammed Tancî, Dımaşk 1965 [?]). Risâlenin bazı bölümleri müellifin el-İmtâʿ ve'l-muʾânese adlı eserinin I. cildi içinde yer almaktadır. İbn Abbâd'a Seâlibî Yetîmetü'd-dehr'de doksan, Yâkūt Muʿcemü'l-üdebâʾ adlı eserinde 150 sayfalık bölüm ayırmıştır. Onun hakkında yazılan eserlerin arasında şunlar da yer almaktadır. Muhammed b. Ali el-Hillî, ed-Dîvânü'l-maʿmûr fî medḥi'ṣ-Ṣâḥibi'l-mez̠kûr, Ebü'l-Kāsım Ahmed b. Muhammed el-İsfahânî, Risâletü'l-İrşâd fî aḥvâli'ṣ-Ṣâḥib b. ʿAbbâd (Tahran 1312/1933), Bedevî Ahmed Tabâne, eṣ-Ṣâḥib b. ʿAbbâd: el-Vezîr el-edîb el-ʿâlim (Kahire, ts.), Ahmed Behmenyâr, Ṣâḥib b. ʿAbbâd şerḥ-i Aḥvâl ve Âs̱âr (Tahran 1344), M. H. Âl-i Yâsîn, eṣ-Ṣâḥib b. ʿAbbâd ḥayâtühû ve edebüh, Kâmil Muhammed Uveyda, eṣ-Ṣâḥib b. ʿAbbâd el-vezîr el-edîb ve Halîl Merdem Bek, eṣ-Ṣâḥib b. ʿAbbâd (Dımaşk 1932).

## BİBLİYOGRAFYA

Sâhib b. Abbâd, Kitâbü'z-Zeydiyye (nşr. Nâcî Hasan), Beyrut 1986, neşredenin girişi, s. 15-17; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 150; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-İmtâʿ ve'l-muʾânese (nşr. Ahmed Emîn - Ahmed ez-Zeyn), Kahire 1939, I, 53-69; Ebû Mansûr es-Seâlibî, Yetîmetü'd-dehr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1377/1957, III, 192; Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), IV, 29-30; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, VI, 168-317; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, I, 201-203; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 228-233; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 511-514; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, I, 413-416; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, Kahire 1933, IV, 138, 143-144, 170-171; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 449-451; Ebü'l-Kāsım Ahmed b.

Muhammed el-Hasenî el-Hüseynî el-Kūbâî el-İsfahânî, el-İrşâd fî aḥvâli'ṣ-Ṣâḥibi'l-Kâfî İsmâʿîl b. ʿAbbâd (Mâferrûhî, Meḥâsinü İṣfahân içinde, nşr. Celâleddin el-Hüseynî et-Tahrânî), Tahran 1312/1933, s. 4-5, 43; Ahmed el-İskenderî - Mustafa İnânî, el-Vasîṭ fi'l-edebi'l-ʿArabî ve târîḫih, Kahire 1335/1916, s. 211-212; Hediyyetü'l-ʿârifîn,

I, 209; Ahmed Behmenyâr, Ṣâḥib b. ʿAbbâd Şerḥ-i Aḥvâl ve Âs̱âr, Tahran 1344 hş., s. 32-54; Hüseyin Nassâr, el-Muʿcemü'l-ʿArabî: Neşʾetühû ve teṭavvürüh, Kahire 1968, I, 260-271; M. Hasan Âl-i Yâsîn, Nefâʾisü'l-maḫṭûṭât, Necef 1372; a.mlf., "eṣ-Ṣâḥib b. ʿAbbâd ve kitâbühû el-Muḥîṭ fi'l-luġa", el-Mevrid, II/4, Bağdad 1972, s. 235-244; M. Rızâ el-Hakîmî, Târîḫu'l-ʿulemâʾ ʿabre'l-ʿuṣûri'l-muḫtelife, Beyrut 1403/1983, s. 69-79; J. L. Kraemer, Humanism in the Renaissance of Islam, Leiden 1986, s. 259-272; Abdülhüseyin Ahmed el-Emînî, el-Ġadîr fi'l-Kitâb ve's-Sünne ve'l-edeb, Tahran 1366 hş., IV, 42-81; Bedevî Ahmed Tabâne, eṣ-Ṣâḥib b. ʿAbbâd: el-Vezîr, el-edîb, el-ʿâlim, Kahire, ts. (el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-âmme), s. 15, 47-48, 115, 124, 142, 197; Ch. Pellat, "Al-Sahib Ibn Abbād", ʿAbbasid Belles-Lettres (ed. J. Ashtiany v.dğr.), Cambridge 1990, s. 96-111; a.mlf. - Cl. Cahen, "Ibn ʿAbbād", EI² (İng.), III, 671-673.

İlyas Çelebi

# SÂHİB-i ARZ

(صاحب الأرض)

Osmanlı toprak sisteminde kendilerine tahsis edilen timar arazilerinin gelirleriyle geçinenler için kullanılan tabir

(bk. TİMAR).

# SÂHİB ATA

(صاحب آتا)

(ö. 687/1288)

Anadolu Selçuklu veziri.

Konya'ya yerleşmiş köklü bir aileye mensup olan Hüseyin el-Konevî'nin oğludur. Sâhib Ata Fahreddin Ali'nin Anadolu Selçuklu Devleti'nde tesbit edilen ilk görevi emîr-i dâdlıktır. Sâhib Ata, II. Keyhusrev'in ölümünün ardından oğulları İzzeddin Keykâvus, Rükneddin Kılıcarslan ve Alâeddin Keykubad arasında başlayan mücadelede II. Keykâvus'un yanında yer aldı. II. Keykâvus'un müstakil saltanatı sırasında (1246-1249), İlhanlı kumandanlarının Anadolu'ya sık sık elçiler gönderip antlaşmalar dışında para istemelerini önlemek için Selçuklu devlet adamları tarafından elçi olarak Batu Han'a gönderilen Sâhib Ata bu görevinde başarılı oldu. Batu Han, İlhanlı kumandanlarının elçilerinin Anadolu'ya gitmesini yasaklayan bir yarlığ çıkardı. Sultan II. Keykâvus, Hülâgû'nun huzuruna gitmek için Konya'dan ayrılırken Sâhib Ata'yı nâib-i saltanat tayin etti (657/1259). Ertesi yıl vezir Mahmud Tuğrâî'nin ölümü üzerine vezir oldu. II. Keykâvus tarafından kardeşinin niyetini anlamak veya münasebetleri düzeltmek amacıyla Aksaray'a gönderildiğinde IV. Kılıcarslan'ın vezirlik teklifini kabul edip onun tarafına geçti.

Sâhib Ata, küçük yaşta tahta geçirilen III. Keyhusrev zamanında Muînüddin Süleyman Pervâne ile dayanışma içinde devlet işlerini yürüttü. Ancak II. İzzeddin Keykâvus'un Kırım'da gurbette yaşadığı sırada kendisine bir mektup yazarak düştüğü sıkıntıyı bildirmesi üzerine Muînüddin Süleyman'dan izin alıp bir miktar altın ve kıymetli hediyeyi Sultan İzzeddin'e göndermesi Sâhib Ata'nın yerine göz dikenlerin dedikodularına ve onu tasfiye etmek için fırsat kollayan Muînüddin Pervâne'nin harekete geçmesine yol açtı. Sâhib Ata görevinden azledilerek Osmancık Kalesi'n-de hapsedildi (670/1271-72). İlhanlı Sultanı Abaka Han'ın huzuruna çıkmayı başaran küçük oğlu Nusretüddin Hasan handan aldığı bir yarlığ ile babasını

kısa bir süre içinde hapisten kurtardı. Sâhib Ata kıymetli hediyelerle Abaka Han'ın yanına giderek hakkında söylenenlerin asılsız olduğunu ispat etti (671/1272-73). Konya'ya dönünce birkaç yıl sıkıntı içinde yaşadıktan sonra tekrar Abaka Han'ın huzuruna çıktı ve yeniden vezir tayin edildi (674/1275-76). Sâhib Ata ve oğulları Abaka Han'a her yıl 2000 baliş para ödeyecek, ayrıca Anadolu'dan gönderilecek vergi ve malların nakli için 700 at verecekti. Sâhib Ata vezir olunca Muînüddîn Pervâne ile birlikte çalışmaya devam etti.

Rükneddin Kılıcarslan'ın Abaka Han'ın oğlu ile evlenecek olan kızını ve çeyizini Tebriz'e götüren heyette yer alan Sâhib Ata, Beylerbeyi Hatîroğlu Şerefeddin'in Kayseri'de isyan etmesi üzerine beraberindeki heyetle ve 30.000 İlhanlı askeriyle Anadolu'ya döndü. İsyan bastırıldı ve Hatîroğlu bazı beylerle birlikte idam edildi (675/1276-77). Aynı yıl Memlük Sultanı Baybars, Elbistan ovasında Moğol askerlerini mağlûp etti. Moğollar'ın bu yenilgisinin ardından Muînüddin Pervâne, Kayseri'ye giderek burada bulunan III. Gıyâseddin Keyhusrev ile Sâhib Ata'yı yanına aldı ve Tokat'a çekildi. İlhanlılar'ın Türkler'den intikam almasından korkan III. Gıyâseddin Keyhusrev, Sâhib Ata ve Muînüddin Pervâne durumu bildirmek üzere İlhanlı hükümdarına bir haberci gönderdiler. Abaka Han intikam duygularıyla Anadolu'ya geldiğinde de ona katıldılar. Abaka Han, Anadolu'nun idaresini kardeşi Kongurtay Noyan'a bırakıp Azerbaycan'a dönerken Sâhib Ata ile Muînüddin Pervâne'yi de yanında götürdü.

Ahmed Teküder, İlhanlı tahtına çıkınca (680/1282) Selçuklu topraklarını III. Keyhusrev ile II. Mesud arasında paylaştırdı. Bu durumdan memnun olmayan Keyhusrev, Ahmed Teküder ile görüşmek için Sâhib Ata ile birlikte yola çıktı. Ancak İlhanlı hânedanı içindeki taht mücadeleleri yüzünden bir süre Erzurum'da beklemek zorunda kaldı. Argun Han tahta geçince Tebriz'de bulunan II. Mesud'u sultan ilân etti (683/1284). Sâhib Ata, Sultan Mesud devrinde de vezirlik görevini sürdürdü. Anadolu'da bulunan Moğol emîrleri ve askerlerinin ihtiyaçları Selçuklu hazinesinden karşılanmaktaydı. Bu sırada Selçuklu hazinesinde para kalmadığından Sâhib Ata, Moğollar'ın masraflarını kendi hazinesinden karşılamak zorunda kaldı. Bunun için 400.000 dirhemlik bir meblağ Erzincan'a getirildi. Böylece Sâhib Ata elli yıllık nakit birikimini Moğollar'ın ihtiyaçları için harcamış oldu.

III. Keyhusrev'in öldürülmesi üzerine annesi ülkenin onun iki oğlu ile II. Mesud arasında paylaştırılmasını istedi. Bu sırada başlayan ve Karamanoğulları ile Eşrefoğulları'nın katıldığı olaylara Sâhib Ata da karıştı. Adamlarından Has Balaban yaklaşık bir ay sonra Konya'da duruma hâkim oldu

(684/1285). Yönetim kadrosunda Sâhib Ata'nın da bulunduğu müttefik Selçuklu-Moğol ordusu Karamanoğulları'na karşı harekete geçerek Karaman bölgesini tahrip etti (686 sonu / 1288 yılı başı). İlhanlılar'ın harcamaları dolayısıyla Sâhib Ata ile İlhanlılar'ın malî işlerinden ve vergilerden sorumlu olan Mücîrüddin Emîrşah'ın arası açıldı. Argun Han her ikisini de Tebriz'e huzuruna çağırdı. İlhanlı hükümdarının ağır vergi isteklerinin devam etmesi karşısında sıkıntı çeken Sâhib Ata, Tebriz'den Konya'ya hasta olarak döndü. Kısa bir süre sonra Akşehir'e bağlı Nâdir köyünde vefat etti (25 Şevval 687 / 22 Kasım 1288) ve Konya'daki türbesine defnedildi.

Yaklaşık kırk yıl süren devlet hizmeti sırasında Moğollar ile başa çıkılamayacağını anladığından onlarla iyi geçinmeye çalışan Sâhib Ata idare ve divan işlerinde isabetli kararlarıyla tanınmıştı. Servetini hayır işleri ve halk için harcadığından "ata" unvanıyla anılmıştır. İyilik severliği sebebiyle "ebü'l-hayrât" lakabıyla da bilinen Sâhib Ata'nın Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin çevresinde yer aldığı belirtilmektedir (Eflâkî, I, 192, 195). Aksarayî, onun emri üzerine o güne kadar Arapça yazılan divan defterlerinin Farsça'ya çevrildiğini kaydeder. Kendi adıyla anılan külliyesiyle (bk. SÂHİB ATA KÜLLİYESİ) Konya'da İnce Minareli Medrese ve Türbesi, Kayseri'de Sâhibiye Medresesi ve Çeşmesi, yine Kayseri'de bir çeşme, Sivas'ta Gökmedrese ve bir çeşme, Akşehir'de Taşmedrese ve Mescidi ile İshaklı (Sâhib Ata) Kervansarayı yaptırdığı on sekiz mimari eserin en önemlileridir. Afyonkarahisar'ın eski adı Karahisarısâhib, Fahreddin Ali'nin Sâhib unvanıyla ilgili olduğu gibi oğulları ve torunları tarafından Afyonkarahisar ve çevresinde kurulan beylik de Sâhib Ataoğulları adıyla anılır.

## BİBLİYOGRAFYA

İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-Alâiyye: Selçukname (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, II, 123, 143, 156, 159, 170, 171-176, 196, 210-211, 215-216, 236-238; İzzeddin İbn Şeddâd, Baypars Tarihi (trc. M. Şerefeddin Yaltkaya), Ankara 2002, s. 23-24; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-aḫbâr (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 2000, s. 45, 47, 51, 64, 71, 72-74, 77, 103-104, 108, 115-116; Eflâkî, Âriflerin Menkıbeleri (trc. Tahsin Yazıcı), İstanbul 1973, I, 192, 195, 486; Müneccimbaşı, Câmiu'd-düvel: Selçuklular Tarihi (nşr. ve trc. Ali Öngül), İzmir 2001, II, 114-127; Târîh-i Âl-i Selçuk (nşr. ve trc. Feridun Nafiz Uzluk), Ankara 1952, tercüme: III, 44-49; M. Ferit - M. Mesut, Selçuk Veziri Sahip Ata ile Oğullarının Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1934; Nejat Kaymaz, Pervâne Muînüddîn Süleyman, Ankara 1970, s. 75-76, 80-81, 85, 132, 173; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1971, s. 476, 479, 492-493, 495, 533-535, 537-538, 541, 546, 567-569, 587, 589-591; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1973, s. 164; Mustafa Çetin Varlık, Germiyanoğulları Tarihi (1300-1429), Ankara 1974, s. 28-29; Cl. Cahen, Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1984, s. 258-259, 278, 282, 336; Orhan Cezmi Tuncer, Anadolu Selçuklu Mimarisi ve Moğollar, Ankara 1986, s. 42-43; Refik Turan, Türkiye Selçuklularında Hükümet Mekanizması, İstanbul 1995, bk. İndeks; Faruk Sümer, "Anadolu'da Moğollar", Selçuklu Araştırmaları Dergisi, I, Ankara 1970, s. 28, 35, 40, 54, 59, 61; Erdoğan Merçil, "Selçuklular'da Emîr-i Dâd Müessesesi", TTK Belleten, LIX/225 (1995), s. 335-336; Aynur Durukan, "Anadolu Selçuklu Dönemi Kaynakları Çerçevesinde Baniler", Sanat Tarihi Defterleri, sy. 5, İstanbul 2001, s. 74-75.

Erdoğan Merçil

# SÂHİB ATA KÜLLİYESİ

Konya'da XIII. yüzyılda inşa edilen Selçuklu külliyesi.

Taçkapısının iki yanında birer sebili bulunan cami, kıble duvarının arkasında yer alan türbe ve hankahla çifte hamamdan ibarettir. Hankah girişinin karşısındaki çifte hamam dışında diğer yapılar farklı tarihlerde mimari açıdan birbiriyle bağlantılı biçimde inşa edilmiştir. Külliyenin bânisi kitâbelerde ismi geçen Selçuklu vezirlerinden Sâhib Ata Fahreddin Ali'dir. Daha çok bânisinin adıyla tanınan külliye bulunduğu yerden dolayı Lârende, bitişiğindeki hankahtan dolayı Henergeh-Energe Camii ve Külliyesi olarak anılmasının yanı sıra hamam da Lârende Kapısı, Sultan ve Şifa Sultan Hamamı isimleriyle bilinir. Caminin mimarı, taçkapının sağındaki sebilin cephesinde madalyonlar içinde kitâbede ismi yazılı olan Kölük b. Abdullah'tır. Diğer yapıların mimarı tam bilinmemekle beraber Kālûyân el-Konevî ile Kölük b. Abdullah'ın isimlerinden bahsedilmektedir. 656'da (1258) başlayan külliyenin inşası türbeye yapılan ilâveler sebebiyle 682 (1283) yılına kadar sürmüştür. 1570'te cami ve hamam, 1825'te cami, 1848'de cami, türbe ve çifte hamam, 1871'de cami ve 1960-1962'de çifte hamam onarım geçirmiş, son olarak 2007 yılı içinde cami ve taçkapı esaslı bir şekilde tamir edilmiştir.

Cami. Külliyenin en erken tarihli yapısıdır. Orijinal mihrabı hariç bugünkü bina 1871'de yaptırılmıştır. Kuzeydeki avlu kapısı, mukarnaslı yaşmaklı ve iki yandaki emzikli sebillerin üzerinde tekrarlanan düğümlü kaval silmelidir. Mukarnaslı sebil pencerelerinin altında antik lahitlerden musluklu birer hazne vardır. Taçkapının sağında on altı yivli gövdeye sahip, şerefe üstü yenilenmiş bir minare yükselir. Günümüze ulaşmadığı düşünülen diğer minaresiyle birlikte taçkapının çifte minareli olduğu söylenebilir. Caminin kuzeydeki kapısının kündekârî tekniğinde kanatlarının ilk yapıdan kaldığı bilinmektedir. Tavanı on iki ahşap direkle taşınan bugünkü cami, mihrap eksenindeki daha geniş olmak üzere kıble duvarına dik beş sahından meydana gelen kare planlı bir yapıdır. Kıble duvarının ortasında kısmen zemine gömülü durumda mozaik çini tekniğinde bir mihrabı vardır. Mihrabın iki yanındaki yarım yıldız planlı iki

kâgir ayak, ortadan kalkmış bulunan diğer iki ayakla birlikte mihrap önü kubbesini taşımaktaydı. 1964'te yapılan sondaj ve kazı çalışmaları sonucu caminin doğu, batı ve kuzey yönlerinde duvar temelleri tesbit edilmiş, bundan yapının kuzeydeki taçkapıya kadar uzanan kıble duvarına dik yedi sahınlı, mihrap önü kubbeli, ahşap direkli bir yapı olduğu anlaşılmıştır (Karamağaralı, sy. 3 [1982], s. 51). Eski fotoğraflarda görülen hankahın girişindeki ahşap direkli sundurmaya ait stalaktitli başlıklar muhtemelen yangınlardan kurtarılabilmiş camiye ait son örneklerdir.

Bugünkü başlıklar düz olup bir özelliği yoktur. Kuzey yönündeki ahşap mahfille güneybatı köşesindeki minber camiye sonradan eklenmiştir.

Türbe. Taş ve tuğladan inşa edilen yapıya hankahın kubbeli avlusunun kuzeydoğu köşesindeki kapıdan geçilir. Türbe bugün çatıyla örtülü bir dehlizle bu bölüme geniş bir sivri kemerle açılan, kare planlı ve Türk üçgenleriyle geçişi sağlanan kubbeli ziyaret bölümünden oluşur. Bu bölümdeki üçü önde, diğerleri arkada altı adet çinili sanduka Sâhib Ata Fahreddin Ali'ye, büyük oğlu Tâceddin Hüseyin'e, küçük oğlu Nusretüddin Hasan'a, kızı Melike Hatun'a, muhtemelen torunu Şemseddin Mehmed'e aittir. Dehlizden kubbeli bölüme açılan kemerdeki kitâbede türbenin 682'de (1283) yenilendiği belirtilmektedir. Dehlizin kuzey duvarında camiye açılan bir kapı, doğu duvarında dört adet pencere bulunur. Kubbeli bölümden kuzeydeki camiye düz atkılı, güneydeki hankaha altta düz atkılı, üstte sivri kemerli, mozaik-çini tekniğinde ajurlu şebekeli bir pencere, batı yönüne sadece en üstteki ajurlu bir şebekeye sahip üst üste sıralı üç pencere açılır. Türbenin dikdörtgen planlı, tonoz örtülü mumyalık katına hankahın kuzey eyvanının zemininden inilmektedir. Türbe dehlizinin doğu duvarının üst tarafında kûfî yazılı "Ali"ler yer alır. Kubbeye geçişi sağlayan üçgenler ve kasnağı dolaşan çiçekli kûfî yazı kuşağı çiniler mozaik tekniğindedir. Merkezdeki kûfî yazılı madalyonun etrafını kubbe eteğine kadar balıksırtı desenli tuğla örgüler çevreler. Türbe duvarları da zeminden yaklaşık 2,5 metreye kadar fîrûze renkli altıgen çinilerle kaplıdır.

Hankah. Taçkapısındaki kitâbeye göre 678'de (1279) inşa edilmiştir. Kapının soluna iki, sağına bir olmak üzere basık kemerli, derinliği az, eyvan biçimli dükkânlar yapılmış, daha sonra onarım esnasında bunların sayısı beşe çıkarılmıştır. Basık kemerli kapıdan iki ucu beşik, ortası çapraz

tonozlu bir dehlize geçilir. Dehlizin kuzey duvarında örülmüş bir kapı, güney duvarında yüksekte kalmış dikdörtgen bir pencere bulunmaktadır. Sıva raspaları ve zemin sondajları sonucu günümüze ulaşamamış açıklıkların temel izleri seçilebilen mekânlara geçişi sağladığı anlaşılmaktadır. Dehlizin sonundaki basık kemerli kapıyla hankahın köşeleri pahlanarak sekizgene dönüşmüş kubbeli avlusuna geçilir. Avlu zemininde önceleri sekizgen bir havuz vardı. Buradan üç yönde, eyvanlı olup

pahlı köşelerdeki sivri kemerli kapılardan bugün ayakta olmayan odalara geçilmekteydi. Dikdörtgen planlı bu odalar köşe bingilerinin izlerinden anlaşıldığı kadarıyla kubbeyle örtülüydü. Eyvanların duvarları ince şeritlerle çerçevelenmiş fîrûze renkli altıgen çinilerle kaplıdır. Pahlı köşelerdeki kapıların üzerinde orijinali ajurlu, çini mozaik şebekeler yer almaktaydı. Bunlar daha sonra elden geçirilirken bazıları ahşaplarıyla değiştirilmiştir. Ayrıca kubbe kasnağı, kubbe içi ve merkeziyle pandantiflerde çini-mozaik, sırlı tuğla ve tuğla bezemeler görülür. Zeminleri avluya göre yukarıda kalan eyvanlardan güneydekine alçı bir mihrap yerleştirilmiştir.

Hamam. Hankahın karşısında yer alan kitâbesiz çifte hamam 1258-1279 yılları arasında inşa edilmiş olmalıdır. Duvarlarda moloz taş; kemer, tonoz, kubbe ve üst örtüye geçişte tuğla kullanılmıştır. Selçuklu dönemi çifte hamamlarının en büyüğü olan yapı doğu-batı doğrultulu simetrik plana sahip dikdörtgen şeklindedir. Kuzeydeki erkekler kısmı, güneydeki kadınlar kısmıdır. 1934 yılına ait bir tesbite göre hamamın bazı bölümleri değiştirilerek keçe imalâthanesi yapılmıştır. Batı yönünde yer alan soğukluklar kare planlı olup muhtemelen ahşap tavanlı iken bugün betonarme olarak yenilenmiştir. Her iki kısmın üzeri aydınlık fenerlidir. Ilıklıklar bir büyük, iki küçük kubbe ile örtülüdür. Yalnızca erkekler kısmında küçük kubbelerden biri eliptiktir. Sıcaklık bölümleri her iki kısımda dört eyvanlı ve dört köşe halvet hücrelidir. Halvetler kubbe, eyvanlar ise sivri kemerli tonoz örtülüdür. Erkekler kısmının sıcaklığında sekizgen bir göbek taşı mevcuttur. Sıcaklıkların arkasına sivri kemerli tonoz örtülü su deposu ve külhan yerleştirilmiştir.

# BİBLİYOGRAFYA

M. Ferit - M. Mesut, Selçuk Veziri Sahip Ata ile Oğullarının Hayat ve Eserleri, İstanbul 1934, s. 46-60, 76-78, rs. 1-26, 39; Konyalı, Konya Tarihi, s. 505-515, 719-727, 927-934, 1069; Yılmaz Önge, "Konya Sâhib Atâ Hankâhı", Suut Kemal Yetkin'e Armağan, Ankara 1984, s. 281-292; a.mlf., Anadolu'da XII-XIII. Yüzyıl Türk Hamamları, Ankara 1995, s. 229-236; a.mlf., Türk Mimarisinde Selçuklu ve Osmanlı Döneminde Su Yapıları, Ankara 1997, s. 67-70; Aptullah Kuran, "Anadolu'da Ahşap Sütunlu Selçuklu Mimarisi", Malazgirt Armağanı, Ankara 1993, s. 179-186; H. Örcün Barışta, "Sahip Ata Türbesi Çini Süslemeleri Üzerine", III. Millî Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri Bildirileri (20-22 Mayıs 1993), Konya 1994, s. 99-118; Ömür Bakırer, "Window Grilles at the Sahip Ata Hanikâh in Konya", 9. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi, Bildiriler, Ankara 1995, I, 251-263; Zeki Atçeken, Konya'daki Selçuklu Yapılarının Osmanlı Devrinde Bakımı ve Kullanılması, Ankara 1998, s. 99-114; a.mlf., "Konya Şer'iyye Sicil Kayıtlarına Göre Sâhib-Ata Külliyesi'nin Osmanlılar Zamanında Tamirleri ve Caminin Bazı Bilinmeyen Yönleri", SÜ Eğitim Fakültesi Dergisi, sy. 6, Konya 1992, s. 101-108; Sevgi Parlak, Merkezi Kubbe-Eyvan İlişkisinin Esas Olduğu Anadolu Selçuklu Dönemi Tarikat Yapıları (yüksek lisans tezi, 2004), İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., "Merkezi Kubbe-Eyvan İlişkisinin Esas Olduğu Anadolu Selçuklu Dönemi Tarikat Yapıları", Bilim Eşiği 2: Sanat Tarihinde Gençler 2004 Semineri-Bildiriler (haz. Nezih Başgelen), İstanbul 2005, s. 235-263; a.mlf. - Baha Tanman, "Tarikat Yapıları", Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı,

Ankara 2006, II, 391-419; Mahmut Akok, "Konya'da Sahib-Ata Hanikâh, Camiinin Röleve ve Mimarisi", Türk Arkeoloji Dergisi, XIX/2 (1970), Ankara 1972, s. 5-38; Sadi Bayram, "Sâhib Atâ Fahrü'd-din Ali'nin Konya, İmaret ve Sivas Gökmedrese Vakfiyeleri", VD, sy. 13 (1981), s. 31-69; Ömer Yörükoğlu, "Sâhip Atâ Araştırması", TTK Bildiriler, VIII (1981), II, 899-905; Haluk Karamağaralı, "Sâhib Atâ Câmii'nin Restitüsyonu Hakkında Bir Deneme", Röleve ve Restorasyon Dergisi, sy. 3, Ankara 1982, s. 49-75; Orhan Cezmi Tuncer, "Konya Sahib-Atâ Hânkahı

Tâkkapısının Geometrisi”, Lâle, sy. 2, İstanbul 1984, s. 2-6.

Sevgi Parlak

# SÂHİB ATAOĞULLARI

Anadolu Selçuklu Veziri Sâhib Ata'nın (ö. 687/1288) oğulları ve torunları tarafından Afyonkarahisar ve çevresinde kurulan beylik (1275-1341).

Sultan IV. Kılıcarslan, Anadolu Selçuklu tahtına geçince (646/1249) uç vilâyeti emirliği Vezir Sâhib Ata Fahreddin Ali'nin iki oğlu Tâceddin Hüseyin ve Nusretüddin Hasan'a bırakılmış, ayrıca Kütahya, Sandıklı, Beyşehir ve Akşehir kendilerine verilmişti (Aksarâyî, trc. Mürsel Öztürk, s. 56). Sâhib Ata tutuklandığı sırada oğlu Tâceddin Hüseyin de beylerbeyi Hatîroğlu Şerefeddin Mesud tarafından göz altına alınmış, Sâhib Ata hapisten kurtulup tekrar vezir olunca (674/1275) oğulları Lâdik (Denizli), Honas ve Karahisarıdevle (Afyon) subaşılığına tayin edilmişti.

Karamanoğlu Mehmed Bey ile Selçuklu şehzadesi Alâeddin Siyavuş'un (Cimri) Konya'ya hâkim olmaları üzerine Sâhib Ataoğulları, Germiyan Türkmenleri'ne 50.000 dirhem dağıtıp asker topladılar. Sâhib Ataoğulları'nın askerleriyle Mehmed Bey ve Alâeddin Siyavuş'un ordusu arasında Akşehir yakınlarındaki Altuntaş köyünde meydana gelen savaşta Tâceddin Hüseyin ve Nusretüddin Hasan hayatlarını kaybettiler (Zilhicce 675 / Mayıs 1277). Sultan II. Mesud, Germiyanoğulları'nı mağlûp ederek Konya'ya döndükten sonra Germiyanlılar tekrar asker topladılar. Karahisarıdevle'yi yöneten Sâhib Ata'nın torunu ve Nusretüddin Hasan'ın oğlu Şemseddin Mehmed Bey (anonim Selçuknâme'ye göre kızının oğlu) bu durumu öğrenince Germiyanlılar'a karşı gerekli tedbirleri aldı. Ancak Germiyanlılar'ın ordusu sayıca daha üstündü. Şemseddin Mehmed, Bozkuş Bahadır adlı bir Germiyan beyi ile giriştiği savaşta öldürüldü (686/1287). Haber Sâhib Ata'ya ulaştığı zaman Sultan II. Mesud, Moğol ve Selçuklu askerleriyle birleşerek Germiyanlılar'a karşı harekete geçti. Selçuklu-Moğol ordusu Germiyan illerinde büyük tahribat yaparak Karahisarıdevle'ye döndü. Sultan II. Mesud daha sonra Konya'ya geldi (8 Şevval 686 / 16 Kasım 1287). Sâhib Ata, malları ve hazineleri iktâı olan Karahisar'da bulunduğundan torununu burada kurduğu vakfın mütevellisi yapmıştı. Ancak Şemseddin Mehmed ondan önce öldü.

Öte yandan Anadolu Selçuklu Devleti'nin çöktüğü dönemde Karamanlılar'dan Halil Bahadır, Türkmenler'le birlikte Konya üzerine yürüyüp şehri yağmaladı. Karamanlılar'ın halka çok sıkıntı vermesi üzerine Konyalılar, Lâdik'ten Sâhib Ata'nın kız tarafından torununu şehre davet ettiler. Bu kişi uç askerleriyle Konya'ya geldi. Üç gün sonra Türkmenler tekrar hücuma başladılar. Sâhib Ata'nın torunu kendi askerleriyle ve Konyalılar'dan oluşan bir kuvvetle Türkmenler'in birçoğunu öldürdü, hayvanlarını ele geçirdi. Bu sırada Sultan II. Mesud'un kardeşi de Kayseri'den Konya'ya geldi. Türkmenler bu defa Beyşehir vilâyetine hücum ettiler. Sâhib Ata'nın torunu, sultanın kardeşi ve İzzeddin Has Balaban, Konya'dan çıkarak Karamanlılar'ı Armatosun Kalesi yanındaki Obrucuk mevkiine kadar sürdüler ve birçoğunu öldürdüler.

İlhanlı Hükümdarı Gāzân Han tarafından ikinci defa Selçuklu sultanı ilân edilen II. Mesud, Vezir Alâeddin Sânî ile Anadolu Valisi Abuşka Noyan'ı Anadolu'nun imarıyla görevlendirdiği sırada (702/1302) Şemseddin Mehmed'in oğlu Nusretüddevle ve'd-dîn Ahmed, Karahisarıdevle'de isyan etti. Bunun üzerine Sultan Mesud, Vezir Alâeddin ile Abuşka Noyan, Karahisarıdevle'yi muhasara altına aldılar. Şehir düşmek üzereyken Gāzân Han'ın ölüm haberi geldi ve bir netice alınamadan kuşatmaya son verildi (703/1304). Karamanoğulları ve Türkmenler'in faaliyetleri üzerine İlhanlılar düzeni sağlamak için Emîr Çoban'ı Anadolu'ya vali olarak gönderdiler (714/1314). Emîr Çoban, Erzincan'ın batı taraflarındaki Karanbük mevkiinde bir süre konakladığı sırada Anadolu'daki bazı beyler onun huzuruna gelerek itaat arzettiler. Bu beyler arasında Sâhib Ataoğulları da vardı.

Nusretüddevle ve'd-dîn Ahmed zamanında İlhanlılar'ın Anadolu valisi Timurtaş uç Türkmenler'ine karşı sefer yapmayı sürdürdü. Emîr Eretna idaresindeki İlhanlı kuvvetlerinin Karahisarıdevle'yi kuşatması üzerine Nusretüddevle Ahmed kaçarak Germiyanoğulları'ndan I. Yâkub'a sığındı. İlhanlı Devleti'ndeki iç çekişmeler yüzünden Timurtaş'ın emriyle Karahisarıdevle kuşatması kaldırıldı (727/1327). I. Yâkub'un kızıyla evlenen Nusretüddevle Ahmed bundan sonra Germiyanoğulları'na tâbi oldu. 730'lu (1330) yıllarda Nusretüddevle'nin hâkimiyet alanının Karahisar'la sınırlı olduğu, 1000 köyünün bulunduğu ve asker sayısının 4000 atlıya yaklaştığı rivayet edilir (Ahmed Tevhîd, TOEM, I/2 [1329], s.

564). 742’den (1341) sonra öldüğü tahmin edilen Nusretüddevle Ahmed’in ardından Sâhib Ataoğulları’nın toprakları Germiyanoğulları tarafından ilhak edildi. Nusretüddevle Ahmed’in Muzafferüddin ve’d-devle adındaki kardeşi muhtemelen onun sağlığında ölmüştür. Muzafferüddin’in oğulları ve kızlarının Afyonkarahisar’da Sâhibîler Türbesi denilen yerde defnedildiği bilinmektedir. Afyonkarahisar’daki Kubbeli Cami’nin 731 (1330-31) tarihli kitâbesinde bânisinin Nusretüddevle Ahmed b. Muhammed olduğu belirtilmekte, yine aynı şehirdeki ulucaminin Muharrem 742 (Haziran-Temmuz 1341) tarihli kitâbesinde Nusretüddevle ve’d-dîn Ahmed’in adı kaydedilmektedir (Ahmed Tevhîd, TTEM, XV/11 [1341], s. 357-358).

## BİBLİYOGRAFYA

İbn Bîbî, el-Evâmirü’l-ʿAlâʾiyye, s. 657, 698-699; a.e.: Selçuknâme (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, II, 176, 210-211; Aksarâyî, Müsâmeretü’l-aẖbâr, s. 74, 82, 122, 311; a.e. (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 2000, s. 56, 62, 95, 252; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik (Taeschner), s. 36; Müneccimbaşı, Câmiu’d-düvel: Selçuklular Tarihi (nşr. ve trc. Ali Öngül), İzmir 2001, II, 120, 140-141; M. Ferit - M. Mesut, Selçuk Veziri Sahip Ata ile Oğullarının Hayat ve Eserleri, İstanbul 1934, s. 139; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 150-152; Tuncer Baykara, Denizli Tarihi (İkinci Kısım: 1070-1429), İstanbul 1969, s. 33-35; Nejat Kaymaz, Pervâne Muînüddin Süleyman, Ankara 1970, s. 106, 135, 173-174; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1971, s. 604-605, 639, 648; Mustafa Çetin Varlık, Germiyanoğulları Tarihi (1300-1429), Ankara 1974, s. 29, 42; Yaşar Yücel, Çoban-oğulları, Candaroğulları Beylikleri, Ankara 1980, s. 192; Cl. Cahen, Osmanlılar’dan Önce Anadolu’da Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1984, s. 307; İbrahim Hakkı Konyalı, Abideleri ve Kitabeleriyle Beyşehir Tarihi (nşr. Ahmet Savran), Erzurum 1991, s. 36-37, 45; Hakkı Önkal, Anadolu Selçuklu Türbeleri, Ankara 1996, s. 370-372; Erdoğan Merçil, Müslüman-Türk Devletleri Tarihi, Ankara 2004, 315-316; Ahmed Tevhid, “Rum Selcukī Devleti’nin İnkırazıyla Teşekkül Eden Tavâif-i Mülûkdan Karahisar-ı Sâhib’de Sâhib Ataoğulları”, TOEM, I/2 (9) (1329), s. 563-564; a.mlf., “Sahib Ataoğulları’ndan Ahmed”, TTEM, XV/11 (88) (1341), s.

357-358; Faruk Sümer, “Anadolu’da Moğollar”, Selçuklu Araştırmaları Dergisi, I, Ankara 1970, s. 62, 81; C. Imber, “Ṣāḥib Atā Og̲h̲ullarī”, $EI^{2}$ (İng.), VIII, 831.

Erdoğan Merçil

# SÂHİB-i BERÎD

(bk. BERÎD).

# SÂHİB GİRAY

(ö. 958/1551)

Kırım hanı (1532-1551).

Vefatı sırasında elli yaşlarında olduğu belirtildiğine göre 1500 yılı civarında doğmuştur. Osmanlı himayesi altındaki ilk Kırım hanı olan Mengli Giray'ın oğludur. Adı ilk defa, kardeşi Mehmed Giray'ın han oluşunun ardından 922'de (1516) Muhammed Emin'in ölümüyle boşalan Kazan hanlığı meselesi dolayısıyla kaynaklarda zikredilir. Mehmed Giray'ın desteğiyle Kazan hanı olan Abdüllatif Han'ın 924'te (1518) Moskova'da vefatı üzerine Rus Knezi III. Vasiliy'nin çıkardığı yeni adaya karşı kardeşini aday göstermişti. Vasiliy'nin desteklediği Kasım hanları sülâlesinden Şah Ali, Kazan hanı olunca Mehmed Giray Osmanlılar'ın uyarısına rağmen Ruslar üzerindeki baskısını arttırdı. Sonunda Şah Ali'ye karşı halkın tepkisinin çoğalmasını fırsat bilerek yanına 300 asker verdiği kardeşi Sâhib Giray'ı Kazan'a gönderdi. O da 1521 ilkbaharında Kazan'a gelip tahta oturdu. Sâhib Giray'ın Kazan hanlığı sırasında kardeşiyle birlikte Moskova'ya karşı sefer açtı. Kırım ve Kazan birlikleri Kolomna'da birleşerek Moskova'ya yürüdü (Şâban 927 / Temmuz 1521). III. Vasiliy barış istedi, Sâhib Giray da birçok ganimet ve esirle Kazan'a döndü. Böylece Kazan üzerindeki Rus nüfuzu tamamen kırılmış oldu. Fakat iki yıl sonra Ruslar yeniden Kazan üzerinde ekonomik baskılarını arttırdı. Şehirde çoğalan Rus tüccarların malları yağmalandığı gibi bir kısmı tutuklanınca eski Kazan Hanı Şah Ali idaresindeki bir Rus ordusu Kazan Hanlığı topraklarına saldırdı, ancak daha ileri gidemedi. Bir süre sonra Kırım Hanı Mehmed Giray'ın Nogaylar tarafından öldürülmesi (Zilhicce 929 / Ekim 1523) Sâhib Giray'ın durumunun sarsılmasına yol açtı. Kırım tahtına geçen diğer kardeşi Saâdet Giray, Ruslar'la dostluk siyaseti izlediğinden onlara karşı zor durumda kalan Sâhib Giray, Osmanlı Padişahı Kanûnî Sultan Süleyman'a başvurdu. Muhtemelen Osmanlılar'ın himayesini sağladı, fakat bu durum III. Vasiliy'nin Kazan'a yönelik niyetlerini değiştirmedi. Ruslar'a karşı yalnız kalıp herhangi bir destek alamayınca yerini yeğeni Mehmed Giray Han'ın oğlu Safâ Giray'a bırakıp hac bahanesiyle 1524 yazına doğru İstanbul'a

gitti.

Sâhib Giray İstanbul'da iyi karşılandı. Kendisine gelir tahsis edildi. Sekiz yıl kadar kaldığı İstanbul'da Osmanlı bürokratik yapısını, idaresini ve kültürel çevreleri yakından tanıma imkânı buldu. Muhtemelen Kanûnî'nin bazı seferlerine iştirak etti. Daha sonra hizmetine girip faaliyetlerini kaleme alacak olan Remmâl Hoca (Kaysûnîzâde Mehmed Nidâî) ilk defa Kanûnî'nin yanında bir gezinti sırasında padişahla sohbet ederken gördüğü Sâhib Giray'ı otuz yaşlarında güzel yüzlü, herkesin hayranlığını çeken biri olarak tavsif eder (Târîh-i Sâhib Giray Hân, s. 20). Bu sırada Kırım'da iç karışıklıklar hüküm sürüyordu. Saâdet Giray ile ona başkaldıran I. İslâm Giray'ın mücadelesi sonucu Saâdet Giray hanlığı bırakıp İstanbul'a gelmiş ve hanlık İslâm Giray'ın eline geçmişti. Fakat onun hanlığı Osmanlılar tarafından tanınmadı. Saâdet Giray İstanbul'da hanlığı kardeşi Sâhib Giray'a devretti. 939 Rebîülevvelinde (Ekim 1532) Sâhib Giray, hanlığa getirilmesiyle ilgili padişah menşurunu alarak yanında masrafları Osmanlı hazinesinden karşılanan altmış topçu, 300 cebeci, 1000 kapıkulu, kırk müteferrika, otuz çavuş, altmış "şarhalı" denilen timarlı süvari olduğu halde Kırım'a hareket etti. Osmanlılar ayrıca İslâm Giray'a kalgaylık beratı gönderip muhtemel muhalefetini önlemek istemişti (TSMA, nr. E 1308/3). Kırım beyleri onu Özü suyu geçilirken karşılayıp itaat arzettiler. İslâm Giray da Orkapı mevkiinde bağlılık bildirdi. Ancak az sonra Moskova yanlısı bir siyaset izleyip etrafındaki beylerin tesiriyle isyan etti. Sâhib Giray, Kırım'da hanlık otoritesini bütün kesimlere kabul ettirmek amacıyla harekete geçti. Rakibi haline gelen İslâm Giray'a karşı Nogaylar'la iş birliği yaptı. Bu sıralarda İstanbul'a gönderilen bir mektupta Sâhib Giray'dan şikâyet edilerek han olduktan sonra iyi işler yapmadığı, kabile beyleri arasındaki statükoyu bozduğu, hanlığın âdet ve törelerinin hilâfına halktan, ayak takımından tüfekçi topladığı bildirilmiş ve eski geleneklere uyulur, akınlar düzenlenir ve esir elde edilirse refahın geri geleceği, huzurun sağlanacağı, fakat bunun için bütün Kırım halkı adına yeni bir hanın gönderilmesi gerektiği ifade edilmişti (TSMA, nr. E 2365; Benningsen v.dğr., s. 121-125). Sâhib Giray ile İslâm Giray'ın mücadelesi dört yıl kadar sürdü. Üç büyük çarpışmadan sonra İslâm Giray başarısızlığa uğrayarak kaçtı ve ardından Sâhib Giray'a adam yollayarak affını istedi. Ancak bir süre sonra Sâhib Giray'ın yeğeni olan ve Kırım asilzadeleri arasında cesaretiyle öne çıkan Nogay beylerinin atası Edigü Mirza'nın soyundan

gelen Bâki Bey tarafından öldürüldü. Kendisini Mangıtlar'ın beyi olarak gören Bâki Bey, Sâhib Giray için de büyük bir tehdit haline geldi.

Bu olaylar sırasında Sâhib Giray, Kanûnî Sultan Süleyman tarafından Boğdan seferine çağrılınca (1538) bozkırdaki Nogay kabilelerinin saldırısına karşı Kırım'ı koruyabilmek için Orkapı'da hendek açtırmış ve Ferah Kerman Kalesi'ni yaptırmıştı. Fakat Kara Boğdan yolunda Özü nehrini geçerken küçük bir Nogay grubunun baskınına uğradı. Boğdan seferinden döndükten sonra Çerkez Beyi Kanusavuk'un üzerine bir sefer yaptı, muhtemelen 946 (1539-40) kışında oğlu Emin Giray'ı Ruslar'a karşı akına gönderdi. Bu kuvvetler dönüş yolunda Bâki Bey tarafından baskına uğradı ve yağmalandı. Buna çok kızan Sâhib Giray onu ortadan kaldırmak için bazı tedbirlere başvurdu. Bâki Bey'i Kırım'a çağırarak yapmayı tasarladığı büyük Moskova seferine iştirakini istedi. Ona Mangıtlar'ın liderliğini ve Kırım kabile askerlerinin kumandanlığını vaad etti. Bâki Bey etrafındakilerin ısrarıyla hana bağlılık gösterip yanına gittiyse de muhtemel bir suikasta karşı hazırlıklı olduğundan Sâhib Giray onu ortadan kaldırma fırsatı bulamadı. 1541'deki Moskova seferi sırasında karşılıklı güvensizlik iyice su yüzüne çıktı. Oka suyu geçilirken meydana gelen huzursuzluk Rus kuvvetlerinin vakit kazanıp toparlanmasına yol açmıştı. Bunun üzerine Sâhib Giray geri dönmek zorunda kaldı ve Bâki Bey meselesini kökten çözümlemeye karar verdi. Bâki Bey'i âni bir baskınla yakalayıp Bahçesaray'da öldürttü (Aralık 1541). Böylece Sâhib Giray, Kırım üzerindeki kontrolünü tam anlamıyla sağlamış oldu.

Bundan sonra Çerkezistan, Kabartay ve Astarhan taraflarına akınlarda bulundu. 1542'deki Çerkez seferinde bol esir ve ganimetle dönmüş, muhtemelen 1544'te Kabartay'a bir baskın yapmış ve 1546'da Astarhan seferinde âni bir baskınla Astarhan Hanı Yağmurcu'yu şehir önlerinde bozguna uğratmıştı. Bunun hemen ardından Nogaylar hana karşı son bir direniş gösterdi. 1546 veya 1547'de Kırım tarihinde "Nogay kırgını" denilen olay sırasında Sâhib Giray topları ve tüfekçi birlikleriyle Nogaylar'ı tamamen dağıttı. Bu olaylardan sonra Remmâl Hoca'ya göre Sâhib Giray'ın Osmanlılar ile arası bozuldu. Özellikle Vezîriâzam Rüstem Paşa ile ilişkisi öteden

beri iyi değildi. Bazı kaynaklara göre Sâhib Giray'ın kendisine örnek aldığı Kanûnî Sultan Süleyman ile irtibat kurup Rüstem Paşa'yı dışlaması, gözden düşmesine yol açacak gelişmeleri beraberinde getirmişti (Abdülgaffar Kırımî, s. 110). Kendisine ve vezirlere daha önceki hanların yaptığı gibi kıymetli hediyeler yollamaması da aleyhinde yorumlanmış, hakkındaki dedikodular artmaya başlamıştı. Nitekim Remmâl Hoca, onun İran seferine yardımcı kuvvet göndermeyi reddetmesi üzerine vezirler tarafından suçlandığını dile getirir. Ona göre Sâhib Giray, Tatar askerinin silâhlarının yetersiz olduğunu, uzak seferlere tahammülü bulunmadığını, aslında Osmanlı askerinin ağır kuvvetlerden oluştuğunu, Safevîler'in ise tıpkı Tatar süvarisi gibi çabuk hareket ettiği için onlara karşı başarılı olamayacağını, bu bakımdan kendisine hazineden beşer bin akçe tahsisi halinde levazımını göreceği 10.000 kişiyle orduya katılıp hızlı Osmanlı süvarileriyle birlikte Safevîler'i dağıtabileceğini bildirmişti. Eğer böyle bir strateji uygulanmazsa yapılacak seferin hazine israfından ve "kuru zahmetten" başka bir şeye yaramayacağı uyarısında bulunmuştu (Târîh-i Sâhib Giray Hân, s. 114). Bu cevap ondan hiç hoşlanmayan vezirler tarafından sefere katılmama bahanesine yoruldu. Ayrıca onun Kırım'daki Osmanlı topraklarına göz koyduğu, eğer Nogaylar'la birleşirse çok daha büyük belâlara yol açacağı fikri hâkim oldu. Gerek bu hadise gerekse Kefe'deki Osmanlı idarecilerine karşı tavırları ve Kefe şehrinin hemen dışındaki toprakların idaresi yüzünden çıkan anlaşmazlıklar onun ihtirasına örnek olarak gösterildi. Gerçekten Kefe'ye ait tahrir defterinde, tasarrufu konusunda ihtilâf bulunan bir köyün mülkiyeti dolayısıyla yapılan soruşturmaya Sâhib Giray'ın müdahale ettiği ve Osmanlı tahrir memurlarını engellediği konusunda kayıt mevcuttur (BA, TD, nr. 214, s. 19). Bütün bu olaylar onun Kanûnî Sultan Süleyman nezdindeki itibarını sarstı ve gözden çıkarılmasına yol açtı. Remmâl Hoca, hanın daima padişaha sadık kaldığını ve hiçbir vakit böyle bir niyetinin olmadığını ifade eder. Aslında Sâhib Giray bütün ağırlığını Kazan ve Astarhan meselesine vermişti. Ayrıca bu iki yer üzerinde Osmanlı ve Rus menfaatleri de çatışıyordu. Daha 1546'da Rus yanlısı Şah Ali, Safâ Giray'ı devirmiş, Sâhib Giray buna Astarhan'ı ele geçirip Kazan hanlığına tekrar Safâ Giray'ı getirmekle karşılık vermişti. 956 Saferinde (Mart 1549) Safâ Giray ölünce Kazan halkı ona başvurarak Safâ Giray'ın Kırım'da bulunan oğlu Bukay'ın (Bölük Giray) Kazan'a gönderilmesini istedi. Buna karşılık Sâhib Giray'ın başka planları vardı, bu isteği göz ardı edip onu hapse attırdı ve İstanbul'da bulunan yeğeni Devlet Giray'ın Kazan

Hanlığı'na gönderilmesi için padişahtan ricada bulundu. Amacı kendisi için tehdit oluşturabilecek Devlet Giray'ı bir şekilde İstanbul'dan uzaklaştırmaktı. Ancak bu istek gözden çıkarılmış olan Sâhib Giray'ın bertarafı için fırsat telakki edildi. Devlet Giray görünüşte Kazan hanı tayin edilerek yola çıkarıldı ve Akkirman'a ulaştı. Bu sırada Çerkezler üzerine sefere çıkmış bulunan Sahip Giray herhangi bir duruma karşı tedbir almayı da ihmal etmemiş, Orkapı Geçidi'ne oğlu Kalgay Emin Giray ile Âdil Giray sultanı yollamıştı. Devlet Giray, Akkirman'dan hareket ederken Kırım Hanlığı'na getirildiğini ifşa etti ve yanında yeniçeriler olduğu halde gemiyle 27 Ramazan 958'de (28 Eylül 1551) Gözleve İskelesi'ne çıktı. Buradan Bahçesaray'a giderek 2 Ekim'de hanlığını resmen ilân etti. Kırım ileri gelenleri ve beyler ona bağlılık bildirip Sâhib Giray ile oğullarının yanından ayrıldılar. Sâhib Giray'ın oğulları ve torunları ortadan kaldırıldı. Sâhib Giray ise kabile askerlerinin kendisini terkettiğini görünce bir gemiyle İstanbul'a gidip padişahın itimadını kazanmak istedi. Temrük Hisarı'na vardığında içeri alınmadı, oradan Taman'a gitti. Burada iken yanındaki yeniçeriler ve topçular da onu terketti. Devlet Giray'ın zindandan çıkardığı Safâ Giray'ın oğlu Bölük Giray yanında 400-500 atlı olduğu halde Taman'a gelip Sâhib Giray ile oğlu Gazi Giray'ı öldürdü. Cenazeleri Kırım'a yollandı ve Salacık'a nakledilerek Hacı Giray Türbesi'ne defnedildi. Remmâl Hoca, Sâhib Giray'ın on yedi yerinde kılıç yarası gördüğünü yazar.

Sâhib Giray, Kırım hanları içinde ayrı bir yere sahiptir. Onun Kırım Hanlığı'nı güçlü hale getirmeye çalıştığı ve Osmanlı modeline göre hanlığı merkezîleştirme siyaseti izlediği anlaşılmaktadır. Yanındaki topçu ve tüfekçi birlikleri geleneksel Kırım askerî gücünün değişimini işaret ediyordu. Hatta tüfekçi toplaması tepkilere yol açmıştı. Kırım'daki güçlü kabile aristokrasisini tam anlamıyla kendi kontrolü altına alma çabaları, yanında bulunan Remmâl Hoca tarafından da belirtilir. Vergi veren Kırım halkını beylere karşı koruduğu, adaletsizliğin önüne geçmeye çalıştığı, Kırım ulemâsını yanına çektiği, her cuma namazdan sonra divan toplayıp halkın şikâyetlerini dinlediği belirtilmektedir. Devlet idaresinde yaptığı yenilikleri desteklemek için güçlü bir hazine oluşturmakla da uğraşmıştı. Ticareti teşvik için kervan yollarının emniyetini sağlamaya büyük itina gösteriyordu. Ancak uyguladığı merkeziyetçi siyaset ve otoriter davranışları kabile beyleri tarafından tepkiyle karşılanmıştı. Onun ölümünden sonra bunlar güçlerini yeniden tesis etmişlerdir. Kırım toprakları dışında yaşayan

Nogaylar'ı Kırım'a çekerek iskânlarını sağlama niyetinden de kaynaklarda bahsedilir. Ayrıca Sâhib Giray'ın ortadan kaldırılmasının Moskova'nın işine yaradığı ve Kazan'ın ilhakına yol açan gelişmeleri beraberinde getirdiği ileri sürülür. Hanlık dönemi ve faaliyetleri Remmâl Hoca tarafından kızının arzusu üzerine hâtırat şeklinde kaleme alınmıştır. Onun Kırım'da birçok hayratı olduğu belirtilmektedir. Ulaklı'da cami, bir medrese, Bahçesaray vadisinde Han Sarayı yanında büyük bir cami, dükkân ve divanhâneler yaptırdığı tesbit edilmektedir. Bahçesaray onun zamanında daha da gelişerek hanlığın ana merkezi olmuştur.

## BİBLİYOGRAFYA

Remmâl Hoca, Târîh-i Sâhib Giray Hân (nşr. Özalp Gökbilgin), Ankara 1973; Seyyid Mehmed Rızâ, es-Seb'u's-seyyâr fî ahbâri mülûki't-Tatar (nşr. Kâzım Bek), Kazan 1248/1832, s. 90-97; Halim Giray, Gülbün-i Hânân, İstanbul 1327, s. 37-46; Abdülgaffar Kırımî, Umdetü't-tevârîh (nşr. Necib Âsım), İstanbul 1343 (TTEM ilâvesi), s. 100-111; M. Bronevskiy, Kırım (trc. Kemal Ortaylı), Ankara 1970, s. 42; Özalp Gökbilgin, 1532-1577 Yılları Arasında Kırım Hanlığı'nın Siyasî Durumu, Ankara 1973, tür.yer.; A. Benningsen v.dğr., Le khanat de Crimée dans les archives du musée du palais de Topkapi, Paris 1978, s. 121-128; V. E. Sreockovsky, Mehmed Geray Han ve Vasalleri (trc. Kemal Ortaylı), Ankara 1978, s. 34-48; Oktay Aslanapa, Kırım ve Kuzey Azerbaycan'da Türk Eserleri, İstanbul 1979, s. 29-31; Muzaffer Ürekli, Kırım Hanlığının Kuruluşu ve Osmanlı Himayesinde Yükselişi (1441-1569), Ankara 1989, s. 30-44; Abdullah Battal, "Sahib Giray Han Yarlığı", TM, II (1928), s. 75-101; Halil İnalcık, "Han ve Kabile Aristokrasisi: I. Sahib Giray Döneminde Kırım Hanlığı", Emel, XXXIV/135, İstanbul 1983, s. 51-73; B. Kellner-Heinkele, Ṣāḥib Girāy", EI² (İng.), VIII, 832-833.

Feridun Emecen

# SÂHİB-i TERTÎB

(صاحب الترتيب)

Üzerinde altı vakitten az kazâ namazı borcu olan kimse anlamında fıkıh terimi

(bk. KAZÂ).

# SÂHİBEYN

(bk. İMÂMEYN).

# es-SÂHİBÎ

(الصاحبي)

İbn Fâris’in (ö. 395/1004) Arapça’da fıkhü’l-lugaya dair ilk çalışma olan eseri.

Tam adı eṣ-Ṣâḥibî fî fıḳhi’l-luġa ve süneni’l-ʿArab fî kelâmihâ’dır. Müellifin olgunluk döneminde yazılan eser (382/992) Büveyhî Veziri Sâhib b. Abbâd adına kaleme alındığı için bu şekilde isimlendirilmiştir. Eser kısa bir girişle irili ufaklı 132 babdan oluşur. İbn Fâris mukaddimede, fıkıh ve usûl-i fıkıh ilminden esinlenerek Arap dil biliminin pratiğini ve fer‘î meselelerini ele alan bir lugat ilmi bulunduğu gibi konunun ilkeleri ve nazariyesini (usul) inceleyen bir fıkhü’l-luga ilminin de (lengüistik) olması gerektiğini belirtir. Ona göre Arapça’nın fürûu isim ve sıfatlardan ibaretken usulü dilin konusu, tarihi, menşei, nahvi, sarfı, belâgat ve şiir bilgisi, hakikat-mecaz ile Araplar’ın hitap ve ifade tarzları gibi hususları kapsar. Fer‘î meselelerdeki bilgi eksikliği fazla önemli olmadığı halde esası ve ilkeleri ilgilendiren konuların bilinmemesi büyük hatalara yol açar. Özellikle Kur’an ve hadisle uğraşanların esasa taalluk eden şeylere vâkıf olmaması bu kaynakların doğru anlaşılmasını engeller. İbn Fâris’in bu açıklamasından ve kitapta zikrettiği âyet, hadis ve şiir kanıtlarından onun eserini Kur’an ve hadis dilinin anlaşılmasına yardımcı olmak amacıyla yazdığı anlaşılmaktadır.

Mukaddimeden sonra Arap dilinin menşeinin Allah’ın bildirmesine mi (tevkīfî), yoksa insanların kendi aralarında anlaşmasına mı (ıstılahî) dayandığı, Arap yazısı, Arapça’nın dillerin en üstünü ve en zengini olduğu, lehçe farklarının sebepleri, Kureyş dilinin en fasih lehçe kabul edilmesi, Kur’an’da yabancı kelimelerin bulunup bulunmadığı, Kur’an tefsirinde Arap dilinden şâhid getirme, ilim ve fetva ehlinin Arapça’yı bilme ihtiyacı, Arap dilinde kıyas ve iştikak, lugavî ve şer‘î mâna, önceden var olan ve İslâm’da devam eden isimler, İslâm ile doğan isimler ve lafızlar, isim yerine kullanılan lakaplar, mücâveret ve sebep ilgisiyle oluşan (mecazi) isimler, aslî / kıyasî anlam, fer‘î anlam (tek anlamlı, çok anlamlı, eş anlamlı, karşıt

anlamlı isimler), en az iki sıfatın birleşmesiyle meydana gelen isimler, isimlere mübalağa, teşvih ve takbih anlamı katmak için zâit harf ekleme gibi lengüistik ve filolojik meseleler örnekleriyle anlatılmıştır. Ardından harfler konusunu ele alan İbn Fâris, aslî-fer'î (mütevellid) harfler, Araplar'a özgü harfler ve harf-i ta'rîfin anlamlarından sonra alfabe harflerini tek tek inceleyip asıl-ziyade, ibdâl ve mahreç durumlarını ve hurûf-ı mukattaa hakkındaki görüşleri açıklamıştır. Daha sonra "Mâna Harfleri / Edatlar" başlığı altında doksan edatın anlamı alfabetik sıraya göre verilmiş; dil, edebiyat, meânî, beyân, bedî', dil bilimi, filoloji ve üslûp çeşitleriyle ilgili dağınık meseleler zengin Kur'an tanıklarıyla açıklanmıştır. "Kelâmın Mânaları"nda haber, istihbâr, istifhâm, emir ve çeşitleri, iğrâ-ḥaṣṣ, temennî, taaccüb üslûpları ele alınmış, ardından müzekker hitabın iki cinsi de kapsaması, tekil-ikil-çoğulun birbirinin yerine kullanılması; kelimelerde hareke, i'rab ve sarf kalıplarına göre anlam değişmesi; mâna, tefsir ve te'vilin etimolojileri ve farkları; mutlak-mukayyed hitap, iki vasıflı şeyin bir vasfına göre hüküm verilmesi, hakikat-mecaz, tek, çok ve yakın anlamlı lafızlar; kalb, ibdâl, istiare, hazif, umum-husus, fiilin gayri hakiki fâile izâfesi, iltifat üslûbu, mâzi, hal ve istikbalin birbiri yerine kullanılması; fiil, sülâsî masdar ve sıfat kalıplarının anlamları, hem lâzım hem müteaddî olan fiiller, vezin zaruretiyle kelimeye harf ekleme ve harf düşürme gibi konular kısaca işlenmiştir. Ayrıca "Kur'an'daki Bazı Nazım Şekilleri" başlığı altında diğer âyetlerde anlatılan hususların kısa değinmelerle hatırlatılması (iktisâs), birinin beyanı imiş gibi gelen sözün iki ayrı kāile veya muhataba ait olması zengin tanıklarla açıklanmıştır. Daha sonra bir şeyin kendine ve sıfatına izâfeti, ittisâl izâfeti, masdarın mef'ûlüne izâfeti, leff ü neşr, takdim-tehir, i'tiraz (parantez cümlesi), îmâ, cansız ve akılsıza akıllı muamelesi, cüzü anıp bütünü kastetme (mecaz), tekili olmayan ikil ve çoğullar, kelimeyi alay için zıt anlamında kullanma (istiâre-i tehekkümiyye), tafdîl kastedilmeyen ism-i tafdîl lafızları, tam gerçekleşmeyen eylem ve sıfatın yokmuş gibi ifade edilmesi, medh bi-mâ yüşbihü'z-zemm, ifrat, zımnında ispat olan nefy, iştirak, naht, işbâ' ve tekit, fiili olmayan sıfatlar, fiil yerine sıfatla ihbarın daha güçlü anlatım olduğu gibi ilginç konular ele alınmıştır. Eserine şiir konusuyla son veren İbn Fâris şiirin tanımından sonra Kur'an'ın şiir olmadığı, Hz. Peygamber'e şairliğin yakışmama sebepleri, şiirin Arap'ın divanı (bilgi ve kültür arşivi) sayıldığı gibi meselelere değinmiştir.

eş-Ṣâḥibî'nin geniş yelpazesi, İbn Fâris'in fıkhü'l-luga tabiriyle günümüzde bu ilim dalının sahasına giren meselelerin tamamını kapsam içine aldığını göstermektedir. Eserde konuların çok ve dağınık olması, babların diziminde çok defa mantıkî bir bağın görülmemesinin sebebi söz konusu ilmin henüz teşekkül devresinde bulunmasıdır. Gramer ve belâgata, özellikle Kur'an ve hadisin anlaşılmasına dair verilen bilgiler son derece sağlam ve dil mantığına uygun olmakla birlikte dillerin menşei, en zengin dilin hangisi olduğu, Arapça'nın diğer dillerle mukayesesi gibi hususlarla ilgili bilgiler sübjektif olup dönemin zihniyetini yansıtmaktadır. İbn Fâris, kitabını önceki âlimlerin eserlerinde dağınık haldeki bilgileri bir araya getirmek, tafsilâtlı olanı ihtisar etmek, muhtasarı açıklamak, müşkil olanı izah etmek suretiyle meydana getirdiğini belirtmiş, hiçbir eser adı zikretmeden sadece eski müelliflerin isimlerine atıfta bulunarak zengin rivayet ve alıntılara yer vermiş, naklettiği görüşlerin çok defa tartışmasını da yapmıştır.

Ebû Mansûr es-Seâlibî, Fıḳhü'l-luġa adlı kitabında isim ve içerik olarak eş-Ṣâḥibî'den yararlanmış, daha sonra gelen âlimler de filoloji ve lengüistiğe dair teliflerinde genellikle "fıkhü'l-luga" başlığını kullanmışlardır. Kitap ayrıca İbn Cinnî'nin el-Ḫaṣâʾiṣ'i ve Süyûtî'nin el-Müzhir fî ʿulûmi'l-luġa'sı gibi klasik dönem eserlerinin temel kaynaklarından biri olmuştur. Süyûtî, kitabına eş-Ṣâḥibî'nin mukaddimesini aktardığı gibi bölümlerinden birçoğunu da aynen nakletmiştir. Eser günümüzde de modern filoloji ve lengüistik çalışmalarında başvurulan kaynakların başında gelmektedir. Ferîd Muhammed Bedevî en-Niklâvî, el-Mesâʾilü'l-belâġıyye fî Kitâbi'ş-Ṣâḥibî li'bn Fâris adıyla bir monografi yazmış (Kahire 1987), Münîre Fâûr da "el-İstifhâmü'l-mecâzî fî Kitâbi'ş-Ṣâḥibî li'bn Fâris" başlıklı bir makale yayımlamıştır (et-Türâs̱ü'l-ʿArabî, XXVI/101 [Dımaşk 1427/2006], s. 75-95).

Beyazıt (Veliyyüddin Efendi, nr. 3129, müellif nüshası), Süleymaniye (Ayasofya, nr. 4715) ve Sivas Rızâ Bey (nr. 206, 851) kütüphanelerinde yazma nüshaları bulunan eser ilk defa Muhibbüddin el-Hatîb ve Abdülfettâh el-Katlân tarafından yayımlanmış (Kahire 1328/1910), daha sonra Mustafa eş-Şüveymî, Süleymaniye ve Beyazıt kütüphanelerindeki nüshalara dayanarak eserin ilmî neşrini gerçekleştirmiştir (Beyrut 1382/1963). Kitap ayrıca Seyyid Ahmed Sakr (Kahire 1977), Ömer Fârûk et-Tabbâʿ (Beyrut 1414/1993) ve Ahmed Hasan Besec (Beyrut 1418/1997)

tarafından neşredilmiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

İbn Fâris, eṣ-Ṣâḥibî (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb - Abdülfettâh el-Katlân), Kahire 1328/1910, neşredenlerin girişi, s. a-k; a.e. (nşr. Mustafa eş-Şüveymî), Beyrut 1382/1963, neşredenin girişi, s. 17-20; a.e. (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1977, yayınevinin girişi, s. c-h; a.e. (nşr. Ahmed Hasan Besec), Beyrut 1418/1997, neşredenin girişi, s. 8-9; Zekî Mübârek, en-Nes̱rü’l-fennî fi’l-ḳarni’r-râbiʿ, Beyrut, ts., II, 44-57; Sezgin, GAS, VIII, 211; a.e. (Ar.), VIII, 384; Brockelmann, GAL (Ar.), II, 266; Abdüh er-Râcihî, Fıḳhü’l-luġa fî kütübi’l-ʿArabiyye, Beyrut, ts. (Dârü’n-nehdati’l-Arabiyye), s. 42-47; M. Ahmed Ebü’l-Ferec, Muḳaddime li-dirâseti fıḳhi’l-luġa, Beyrut, ts., s. 36-49; Emîl Bedî‘ Ya‘kūb, Fıḳhü’l-luġati’l-ʿArabiyye ve ḫaṣâʾiṣuhâ, Beyrut 1986, s. 40-43; Ramazan Abdüttevvâb, Fuṣûl fî fıḳhi’l-luġati’l-ʿArabiyye, Kahire 1420/1999, s. 13-15; M. Es‘ad en-Nâdirî, Fıḳhü’l-luġa menâhilühû ve mesâʾilüh, Beyrut 1425/2005, s. 41-50; A. Roman, “L’origine et l’organisation de langue arabe d’après le Ṣāḥibī d’ibn Fāris”, Arabica, XXXV/1, Leiden 1988, s. 1-17; Abdülazîz Abdülkerîm et-Tüveycirî, “eṣ-Ṣâḥibî fî fıḳhi’l-luġa ve süneni’l-ʿArab fî kelâmihâ li-Aḥmed b. Fâris”, ed-Dirʿiyye, sy. 29, Riyad 1426/2005, s. 189-242.

Hulûsi Kılıç

# SÂHİBÜ'l-BÂB

(صاحب الباب)

Fâtımî Devleti sarayında vezire vekâlet eden görevli ve protokol sorumlusu.

Vezirden sonra geldiği için görevine küçük vezâret de denilen sâhibü'l-bâb kılıç ehlinden (askerî) ve yakalı (mutavvakīn) emîrlerdendi. Kaynaklarda adına rastlanan ilk sâhibü'l-bâb Hüsâmülmülk Eftegin'dir (XII. yüzyıl başları). Yânis er-Rûmî, Emîr Rıdvân b. Velahşî ve Ebü'l-Eşbâl Dırgām'da görüldüğü gibi bu makam daha çok vezârete yükselmede bir basamak olarak kullanılmıştır. Vezir kılıç ehlinden değilse sâhibü'l-bâb, mezâlim duruşmalarında ona vekâlet eder, vezir kılıç ehlinden ise onun ön tarafında dururdu. Halife Hâfız-Lidînillâh döneminde (1131-1149) kendisine "el-Muazzam" unvanıyla hitap edilen Sâhibülbâb Humârtâş el-Hâfızî'ye vekâlet eden şahsın işgal ettiği makama "niyâbetü'ş-şerîfe" denilirdi. Nâibe de "adiyyü'l-mülk" lakabının verildiği görülmektedir. İbnü't-Tuveyr, geç Fâtımî dönemindeki resmî merasimlerin ve halifenin kabullerinin hazırlanmasında sâhibü'l-bâbın önemli bir yeri olduğunu belirtir. Onun verdiği bilgiye göre sâhibü'l-bâb mevlid törenlerinde, mübarek gecelerde ve aşure gününde, halifelerin cülûs merasiminde bulunur, ramazan bayramı törenine diğer devlet erkânı ile birlikte katılırdı. Gadîr-i Hum bayramında yapılan resmî merasimde vezir ve oğlu ile maiyetindekilerden sonra onun ve yakınlarının kıyafetleri de teşhir edilirdi. Elçileri karşılayıp ağırlamak da sâhibü'l-bâbın görevleri arasındaydı ve bazan nâibi bu görevi yerine getirirdi.

## BİBLİYOGRAFYA

İbnü't-Tuveyr, Nüzhetü'l-muḳleteyn fî aḫbâri'd-devleteyn (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), Stuttgart 1412/1992, s. 44, 122-123, 179, 187, 189, 208-209, 212, 218-219, 221, 224; İbnü'l-Furât, Târîḫ (nşr. Hasan Muhammed eş-

Şemmâʻ), Basra 1386/1967, IV/1, s. 136, 147; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, III, 479, 484; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 402-403, 461; a.mlf., İttiʿâẓü'l-ḥunefâ (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl - M. Hilmî M. Ahmed), Kahire 1416/1996, III, 336, 342; P. Sanders, Ritual, Politics, and the City in Fatimid Cairo, Albany 1994, s. 18-20, 33-34, 72, 132; Ayman F. Sayyid, "Ṣāḥib al-Bāb", EI² (İng.), VIII, 831-832.

Sadi S. Kucur

# SÂHİBÜ'l-CEYŞ

(صاحب الجيش)

İslâm devletlerinde ordunun başkumandanı hakkında kullanılan bir tabir

(bk. SİPEHSÂLÂR).

# SÂHİBÜ'l-HARES

(bk. EMÎR-i HARES).

# SÂHİBÜ’l-MEDÎNE

(صاحب المدينة)

Endülüs’te şehirlerin güvenlik ve asayişinden sorumlu kimse

(bk. ŞURTA).

# SÂHİBÜ’l-MEZÂLİM

(bk. MEZÂLİM).

# SÂHİBÜ’s-SÛK

(صاحب السوق)

Hisbe teşkilâtında çarşı ve pazarların denetimiyle görevli kimse

(bk. HİSBE).

# SÂHİBÜ’ş-ŞURTA

(bk. ŞURTA).

# SÂHİBÜZZAMÂN

(صاحب الزمان)

İmâmiyye Şîası’nca beklenen mehdî olarak kabul edilen on ikinci imam Muhammed Mehdî el-Muntazar için kullanılan bir unvan

(bk. MEHDÎ el-MUNTAZAR).

# SÂHİBÜZZENC

(bk. ALİ b. MUHAMMED ez-ZENCÎ).

# SAHÎFE

(الصحيفة)

İlk dönemlerde üzerine âyet veya hadis yazılan malzeme, sonraları bu malzemede yazılı olanları kapsayan kitapçık.

Sözlükte “yayılmış, döşenmiş” mânasına gelen sahîfe (çoğulu suhuf), hadis terimi olarak ilk dönemlerde üzerine âyet veya hadis yazılmış muhtelif en ve boyda yazı malzemesi (deri veya kâğıt parçası), sonraları ise bu malzemede yazılı olanları

kapsayan kitapçık için kullanılmıştır. Kelime Kur’ân-ı Kerîm’de çoğul şekliyle çeşitli anlamlarda yer almaktadır (bk. SUHUF). Kaynaklarda Hz. Ömer’in müslüman oluşundan bahsedilirken bazı Kur’an âyetlerinin bir sahîfeye yazılı olduğu belirtilmekte, Medine’de müslümanlar, müşrikler ve yahudiler arasındaki ilişkileri düzenlemek üzere yazılan belgenin sekiz yerinde bundan sahîfe diye söz edilmektedir.

Sahâbeden Hz. Ali, Abdullah b. Amr b. Âs, Ebû Hüreyre, Abdullah b. Ömer, Câbir b. Abdullah ve Nübeyt b. Şerît’in bazı hadisleri yazdıkları sahîfelerinin bulunduğu bildirilmektedir. Abdullah b. Amr’ın en çok hadis ihtiva ettiği anlaşılan sahîfesi eṣ-Ṣaḥîfetü’ṣ-ṣâdıḳa, Ebû Hüreyre’ninki eṣ-Ṣaḥîfetü’ṣ-ṣaḥîḥa diye adlandırılmıştır. Bu sahîfelerin muhtevaları sonraki hadis eserleri içinde bir bütün halinde veya farklı yerlerde alıntılar şeklinde kaydedilmiş, bunlardan Abdullah b. Amr’ın sahîfesi Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’inde yer almıştır (II, 158-226). Ebû Hüreyre’nin, talebesi Hemmâm b. Münebbih’e yazdırdığı 138 hadisten oluşan ve Ṣaḥîfetü Hemmâm (eṣ-Ṣaḥîfetü’ṣ-ṣaḥîḥa) adıyla anılan eserin Ebû Hüreyre’nin eṣ-Ṣaḥîfetü’ṣ-ṣaḥîḥa’sı olduğu tahmin edilmektedir. Bu sahîfe günümüze kadar gelmiş, tahkikli neşirleri yapılmış, Türkçe’ye üç defa çevrilmiş ve diğer bazı dillere tercüme edilmiştir (DİA, XVII, 189).

Bir sahîfeye sahip olduğu bildirilen sahâbîlerin büyük çoğunluğunun yaşça küçük olması, hadislerin kayda geçirilmesi işleminde Müslümanlığın

kazandırdığı anlayışın etkili olduğunu göstermektedir. Sözü edilen sahîfelerin hiçbiri özgün biçimiyle günümüze ulaşmadığı için mahiyetleri hakkında farklı tahminler yapılmakta olup bazılarının geniş muhtevasından hareketle bunların bugünkü anlamda defter / kitap şeklinde olduğu söylenmekteyse de bu kesin değildir. Muhtevası geniş sahîfelerin tabi olarak veya enine yahut boyuna birbirine eklenmek suretiyle oluşturulan ve dürülerek yahut katlanarak muhafaza edilen enli veya uzun sayfalar şeklinde olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim bir haberde Hz. Ali'nin kılıcına asılı olan Ṣaḥîfe'sini "neşretmesinden" bahsedilir (Buhârî, "İʿtişâm", 5). Kitabın neşredilmesi, dürülmenin zıddı olarak yayılması demektir (Meḳāyîsü'l-luġa, "nşr" md.). Bu belgelerin içerdiği hadisler daha sonra bir kitap / defter içinde toplandığında bunlara aynı adın verildiği ve sahîfe kelimesinin zamanla "az sayıda hadis ihtiva eden kitap" veya "bir kişinin rivayet ettiği bir kısım hadisleri ihtiva eden kitap" mânasını kazandığı anlaşılmaktadır.

Günümüze kadar gelen sahîfeler ve bunlarla ilgili çalışmalar şöylece sıralanabilir: ʿAbdullah b. ʿAmr b. el-ʿÂṣ ve Ṣaḥîfetühü'ṣ-ṣâdıḳa (nşr. Muhammed Seyfeddin Uleyş, Kahire 1986); Abdürrezzak b. Hemmâm ve İki Sahifesi (Ali Akyüz, yüksek lisans tezi, 1986, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Cüveyriyye b. Esmâ'nın Hadis Sahifesi (Selahattin Yıldırım, yüksek lisans tezi, 1985, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Gülsüm b. Muhammed ve Sahifesi (Casim Avcı, yüksek lisans tezi, 1990, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Humeyd et-Tavil ve Sahifesi (Mahmut Kırkpınar, yüksek lisans tezi, 1987, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Ṣaḥîfetü ʿAmr b. Şuʿayb ve Behz b. Ḥakîm ʿinde'l-muḥaddiṣîn ve'l-fuḳahâʾ (nşr. Muhammed Ali İbnü's-Sıddîk, Rabat 1412/1992); Ṣaḥîfetü ʿAlî b. Ebî Ṭâlib ʿan Resûlillâh (s.a.s.) (nşr. Rifʿat Fevzî Abdülmuttalib, Kahire 1406/1986).

## BİBLİYOGRAFYA

Meḳāyîsü'l-luġa, "ṣḥf" md.; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ṣḥf" md.; Kāmus Tercümesi, III, 639; Halen Elde Mevcut En Eski Hadis Eseri Hemmâm ibn Munebbih'in Sahîfe'si (nşr. Muhammed Hamîdullah, trc.

Talât Koçyiğit), Ankara 1967, s. 33, 49; Hatîb el-Bağdâdî, Taḳyîdü'l-ʿilm (nşr. Yûsuf el-Iş), Dımaşk 1974, s. 84, 89; Muhammed Hamîdullah, Mecmûʿatü'l-ves̱âʾiḳı's-siyâsiyye, Beyrut 1389/1969, s. 39-47; M. Mustafa el-A'zamî, Dirâsât fi'l-ḥadîs̱i'n-nebevî, Beyrut 1400/1980, II, 375; Ekrem Ziyâ el-Ömerî, Buḥûs̱ fî târîḫi's-sünneti'l-müşerrefe, Medine 1405/1984, s. 226-229; İmtiyâz Ahmed, Delâʾilü't-tevs̱îḳı'l-mübekkir li's-sünne ve'l-ḥadîs̱ (nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî), Kahire 1410/1990, s. 247, 248, 250-252, 256, 261-263, 268; Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, Maʿrifetü'n-nüsaḫ ve'ṣ-ṣuḥufü'l-ḥadîs̱iyye, Riyad 1412/1992; Kemal Sandıkçı, "Hemmâm b. Münebbih", DİA, XVII, 189.

Abdullah Aydınlı

# SAHİH

(bk. SIHHAT).

# SAHİH

(الصحيح)

Sağlam kabul edilmesi için gerekli şartları taşıyan ve dinî konulardadelil olarak kullanılan hadis, bu hadisleri toplayan kitap türü.

Sözlükte “sıhhatli ve sağlam” anlamına gelen sahîh kelimesi, terim olarak adâlet ve zabt sahibi râvilerin kendileri gibi adâlet ve zabt sahibi râvilerden muttasıl bir senedle rivayet ettikleri şâz ve muallel olmayan hadisi ifade eder. Sahih kelimesi ceyyid, müstakim, sâbit, nebîl, sâlih ve mahfuz ile birlikte hadis çeşitleri arasında en üstün derecede bulunan hadisin adı olmuştur. Terim “sahîhun” (sahihtir) şeklinde kullanıldığı gibi zaman içinde sahih olmamaya işaret etmek üzere “lâ yesıhhu, lem yesıhha, leyse bi-sahîhin” (sahih değildir) şeklinde de kullanılmıştır.

I. yüzyılın ortalarında (623 başları) hadis uydurma faaliyetlerinin başlamasından sonra muhaddisler, hadislerin sahihlerini sahih olmayanlarından ayırmak için bir yandan sened tetkiki yaparken diğer yandan sağlam hadislere sahih kelimesi veya bu anlama gelen çeşitli ifadelerle işaret etmişlerdir. Tâbiîlerden Rebî‘ b. Heysem’in hadislerin bir kısmının gün ışığı gibi aydınlık olup sıhhatlerinin hemen anlaşıldığını, bir kısmının ise gece karanlığına benzediğini söylemesi (Fesevî, II, 564), İbrâhim en-Nehaî’nin hadisi dinledikten sonra amel edilecek kısmını (sahihini) alıp geri kalanını terkedeceğini belirtmesi (a.g.e., II, 607), sahih hadisi araştırma faaliyetinin I. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başladığını göstermektedir. Süfyân es-Sevrî’nin hadisi amel etmek, araştırmak veya uydurma olup olmadığını anlamak için aldığını söylemesi, Mâlik b. Enes’in hadisin sahihi ile sakīmini iyi bildiğini ve sadece sahih olanını rivayet ettiğini bildirmesi (Zehebî, VIII, 73, 95), Abdullah b. Mübârek’in hadisin sahihini sakīminden ayırmak amacıyla çalışmak gerektiğini ifade etmesi (a.g.e., VIII, 403), Abdurrahman b. Mehdî’ye hadislerin sahihini sakīminden nasıl ayırdığının sorulması (İbn Receb, I, 199) gibi hususlar, sahih teriminin II. (VIII.) yüzyıl boyunca kullanıldığını ve sahih hadisleri araştırmaya önem verildiğini ortaya koymaktadır. Ancak sahih hadiste

bulunması gereken şartlardan ilk defa İmam Şâfiî söz etmiş, hadisi rivayet eden kişinin dindar ve güvenilir olması, doğrulukla tanınması, rivayet ettiğini iyi bilmesi, hadisin lafızlarında yapılacak değişikliğin sebep olacağı anlam kaymalarını farkedebilmesi, bunun farkına varacak seviyede değilse hadisi lafızla rivayet etmesi gerektiğini söylemiştir. Ayrıca râvi ezberden rivayet ediyorsa hâfızası sağlam, kitaptan rivayet ediyorsa yazdığını iyi muhafaza eden biri olmalı, güvenilir râvilerin Hz. Peygamber'den rivayet ettiklerine muhalefet etmemeli, işitmediği hadisleri naklederek tedlîs yapmamalı, kendisinden önceki râviler de aynı şekilde rivayet ederek hadis Resûl-i Ekrem'e veya ondan sonraki tabakalara

kesintisiz biçimde ulaşmalıdır (er-Risâle, s. 369-372). Haber-i vâhidin delil sayılabilmesi için gerekli görülen bu şartların lafızları farklı olsa da hadisi sahih kılan şartlarla aynı olduğu yapılan araştırmalarla ortaya konmuştur. III. (IX.) yüzyılda Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî, Zühlî ve Hattâbî hadisin sahih kabul edilebilmesi için senedinin muttasıl, râvilerinin güvenilir olması gerektiğini söylemişler (Hattâbî, I, 6; Hatîb el-Bağdâdî, I, 93, 103), Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel ve Tirmizî de sahih terimini sıkça kullanmışlardır.

Farklı dönemlerde yaşayan âlimler sahih hadiste şu beş şartın bulunması gerektiğini ifade etmiştir: 1. Râviler adâlet sahibi yani müslüman, akıl-bâliğ, takvâ ve mürüvvet sahibi olmalıdır. Mürüvvet, râvinin saygın bir kişiliği bulunması ve kişiliğine zarar verecek davranışlardan uzak durması demektir. Hali ve kimliği bilinmediği için adâleti hakkında söz söylenemeyen kimselerin rivayetleri böylece sahih hadisin dışında tutulmuş olacaktır. 2. Râviler zabt sahibi olmalıdır. Râvinin dalgın olmaması, ezberden rivayet ediyorsa hadisi kusursuz bir şekilde ezberlemesi, kitaptan rivayet ediyorsa kitabını dikkatle yazması ve kontrol edip koruması, mâna ile rivayet ediyorsa hadis metninde değiştirdiği kelimelerin mânalarını iyi bilmesi ve bunları kullanırken hadisin mânasında herhangi bir değişikliğe yol açmaması gerekir. Böylece çok hata yapan, unutkan ve dalgın olan kimselerin rivayetleri sahihin dışında kalır. 3. Sened muttasıl olmalıdır. Senedin ilk râvisinden son râvisine kadar herhangi bir yerinde kopukluk bulunmamalıdır. Her râvi kendinden önceki râvi ile buluşup görüşmüş ve hadisi ondan almış olmalıdır. Bu şart ile senedi muttasıl olmayan muallak, münkatı‘, mu‘dal ve müdelles gibi hadis çeşitleri sahih hadisin dışında

kalmış olmaktadır. 4. Hadis şâz olmamalıdır. Güvenilir râvinin kendisinden daha güvenilir râviye muhalif olarak rivayet ettiği hadis şâz olacağı için bu durumda daha güvenilir olan râvinin rivayeti sahih kabul edilir. 5. Hadis muallel olmamalıdır. Muallel, ilk bakışta sahih görünmekle birlikte konunun uzmanları tarafından incelendiğinde gizli bir kusuru ve illeti bulunan hadistir. Böyle bir hadis bu kusurun ortaya çıkmasıyla sahih olma vasfını kaybeder. Bu beş şartın bir hadiste bulunup bulunmadığı hususunda ortaya çıkan görüş ayrılıkları o hadisin sıhhati konusunda da farklı kanaatlere sebep olmaktadır. Zira bazı muhaddislerin âdil kabul ettiği bir râvi başka bir muhaddis tarafından cerhedilmişse o râvi üzerindeki görüş ayrılığı rivayet ettiği hadisin sahih veya zayıf kabul edilmesine yol açmaktadır.

Hadislerin sıhhati konusundaki görüş ayrılıklarının bir sebebi de sıhhat için aranan beş şartın bazı âlimler tarafından yeterli bulunmayıp ilâve şartlar ileri sürülmesi veya beş şarttan bir kısmının gereksiz görülmesidir. Nitekim Ebû Hanîfe'nin hadisin kıyasla çelişmesi halinde râvisinin fakih olmasını şart koştuğu nakledilir. Mu'tezile'den Ebû Ali el-Cübbâî ile Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve Mu'tezile'ye meylettiği söylenen İbrâhim b. İsmâil b. Uleyye, rivayetle şehâdetin aynı şey olduğunu ileri sürerek hadisin adâlet ve zabt sahibi en az iki râvisinin bulunması gerektiğini söylemişler, rivayetinde tek kalan sika râvinin hadisinin kabul edilemeyeceğini belirtmişlerdir (Tâhir el-Cezâirî, s. 69-70). Hâkim en-Nîsâbûrî'den de bu yolda bir görüş nakledilir (Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱, s. 62). Buhârî, hadisin sahih olabilmesi için râvilerin mutlaka görüşmüş olmaları gerektiğini şart koşarken Müslim aynı dönemde yaşamış olmalarını yeterli bulmaktadır. Sahih hadisi "senedi muttasıl, râvileri âdil olan hadis" diye tanımlayan Hattâbî bu iki şartı yeterli görmektedir (Meʿâlimü's-Sünen, I, 6). Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî hadisin sahih olması için sika râvilerden rivayet edilmesini yeterli bulmaz, bunun yanında râvisinin hadis peşinde koşan, ilim meclislerinde çokça hadis dinleyen ve hadis müzakeresiyle tanınan biri olması gerektiğini söyler. Bunların dışında mâna ile rivayet eden râvinin hadisin anlamını iyi bilmesi, hadisi rivayet ettikten sonra ona aykırı şekilde amel etmemiş olması gerektiği de ileri sürülmüştür (Tecrid Tercemesi, I, 203-206). Ancak bu şartları eleştiren hadis âlimleri de vardır.

Hâkim en-Nîsâbûrî sahih hadisleri on sınıfa ayırmakta, bunlardan beşinin

müttefekun aleyh, beşinin de muhtelefün fîh sahih olduğunu belirtmektedir. Ona göre müttefekun aleyh sahih olanların en üstünü, senedinde yer alan râvilerin her tabakasında güvenilir en az iki râvi tarafından rivayet edilen hadistir. Daha sonra sırasıyla sahâbî râvisi tek olan, güvenilir tâbiî râvisi tek olan, tâbiîden sonraki tabakalarda sika râvisi bire düşen ve râvinin babası ve dedesi yoluyla kendisine ulaşıp sadece bu yolla bilinen hadisler gelir. Muhtelefün fîh sahih olanlar ise mürsel hadisler, güvenilir müdellis râvilerin, "Falandan işittim" demek suretiyle hadisi duyarak aldığını açıkça belirtmeden rivayet ettikleri hadisler, birçok güvenilir râvi tarafından müsned olarak nakledildikleri halde bir sikanın mürsel olarak rivayet ettiği hadisler, hâfız olmayan ve hadis konusunda uzman sayılmayan güvenilir kimselerin rivayet ettikleri hadisler ve sözüne güvenilir bid'at ehlinin rivayet ettikleri hadislerdir (a.g.e., I, 206-208; ayrıca bk. İbnü's-Salâh, s. 14).

Bir başka açıdan sahih hadis "sahîh li-zâtihî" ve "sahîh li-gayrihî" olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Sıhhat için gerekli bütün şartların kendisinde toplandığı hadise sahîh li-zâtihî denir. Adâlet vasfına sahip olduğu halde zabt açısından bazı eksiklikleri bulunan râvinin rivayet ettiği hadis, zabtı tam olan bir başka râvi tarafından rivayet edilip desteklenmek suretiyle sahih derecesine yükselirse buna sahîh li-gayrihî denir ki bu tür hadisin kaynaklarda pek çok örneği bulunmaktadır. Meselâ Tirmizî tarafından Ebû Küreyb > Abde b. Süleyman > Muhammed b. Amr > Ebû Seleme > Ebû Hüreyre > Hz. Peygamber tarikiyle tahrîc edilen, "Ümmetime zorluk verecek olmasaydım onlara her namazla birlikte diş fırçalamayı emrederdim" meâlindeki hadisin ("Ṭahâre", 18) senedinde yer alan Muhammed b. Amr'ın hâfıza bakımından zayıf olduğu nakledilmektedir. Bundan dolayı hadis sahih olmaktan çıkıp hasen mertebesine düşmüş, ancak aynı hadis, senedlerinde Muhammed b. Amr'ın yer almadığı tamamı adâlet ve zabt sahibi farklı râvilerden oluşan birer senedle Buhârî ve Müslim tarafından da tahrîc edilmiş (Buhârî, "Cumʿa", 8; Müslim, "Ṭahâre", 42), böylece Muhammed b. Amr'ın hata yapmış olma ihtimali ortadan kalkmış ve Tirmizî'nin naklettiği hadis sahîh li-gayrihî derecesine yükselmiştir.

Sahih hadis kitaplarındaki rivayetlerin sıhhat derecesi aynı değildir. Muhaddisler bunları, Buhârî ve Müslim tarafından rivayet edilmesini esas

alarak en güvenilir olandan başlamak üzere yedi dereceye ayırmışlardır. 1. Buhârî ve Müslim'in ortaklaşa el-Câmiʿ u'ṣ-ṣaḥîḥ'lerine aldıkları hadisler (müttefekun aleyh). 2. Buhârî'nin yalnız başına rivayet ettiği hadisler. 3. Müslim'in yalnız başına rivayet ettiği hadisler. 4. Kitaplarına almamış olsalar da Buhârî ve Müslim'in şartlarına uygun olan hadisler. 5. Yalnız Buhârî'nin şartlarına uygun olan hadisler. 6. Yalnız Müslim'in şartlarına uygun olan hadisler. 7. Buhârî ve Müslim dışındaki hadis uzmanlarının sahih kabul ettiği hadisler.

Sahih hadisin yukarıda sayılan beş şartından râvileri ilgilendiren adâlet ve zabt

vasıflarının her râvide aynı seviyede bulunması mümkün değildir. Özellikle zabt açısından râviler arasında farklılıklar görülebilir. Zabt yönü itibariyle daha düşük mertebede kalan râviler, zayıf derecesine düşmese bile rivayet ettikleri hadisler adâlet ve zabtı tam olan râvilerin hadisleriyle aynı seviyede değildir. Hadis âlimleri râvilerin bu yönünü göz önüne alarak senedleri değerlendirmişler, adâlet ve zabt bakımından en yüksek derecede olan râvilerin meydana getirdiği isnadlara "esahhu'l-esânîd" adını vererek en sahih hadislerin bu yolla ulaştığını belirtmişlerdir. Yahyâ b. Maîn'e göre A'meş > Nehaî > Alkame > Abdullah b. Mes'ûd > Hz. Peygamber; Ahmed b. Hanbel'e göre Zührî > Sâlim b. Abdullah > Abdullah b. Ömer > Ömer b. Hattâb > Hz. Peygamber; Buhârî'ye göre Mâlik b. Enes > Nâfi' > Abdullah b. Ömer > Hz. Peygamber senediyle gelen rivayetler en sahih hadislerdir. Bunlardan başka ulaştığı sahâbîye ve yaygınlaştığı beldeye göre en sahih kabul edilen senedler de vardır (bk. İSNAD).

Hadis âlimleri, hadisin metninde şâz ve illetin bulunabileceğini dikkate alarak ve sadece senedin sıhhatini kastederek bir hadis hakkında "hadîsün sahîhun" demek yerine "sahîhu'l-isnâd" tabirini kullanırlar. Hem senedin hem metnin sahih olduğuna işaret etmek istediklerinde ise "hâzâ hadîsün sahîhun" derler. Bu tabir "sahîhu'l-isnâd" ifadesinden daha kapsamlıdır. Bir hadis hakkında muhaddislerin "esahhu şey'in fi'l-bâbi kezâ" (bu hususta en sahih hadis budur) demeleri o hadisin sahih olduğu anlamına gelmez. Zayıf olması imkânı bulunan bir hadis hakkında bu ifadeyi kullanmakla o konuda en makbul hadisin o hadis olduğu belirtilmiş olur.

Hadisçiler, fukaha ve usul âlimleri sahih hadisin dinî konularda delil olduğu ve onunla amel etmenin vâcip sayıldığı hususunda görüş birliğine varmıştır. Böyle bir hadisin râvisinin tek olması ile tevâtür derecesine ulaşmayan iki veya üç kişi olması arasında fark yoktur. Mütevâtir olmayan sahih hadisle itikadî meselelerin ispatı ve onunla amel edilmesi konusunda farklı görüşler ortaya atılmıştır. Âlimlerin çoğu, inanç konularının ancak âyet ve mütevâtir hadis gibi kesin bilgi ifade eden delillerle sabit olacağı görüşünü benimsemiş, İbn Hazm ile diğer bazı âlimler, sahih hadisin de kesin ilim ifade ettiğini ve inanç konularında delil kabul edilerek hükmüyle amel edilmesi gerektiğini söylemişlerdir (Nûreddin Itr, s. 244-245).

Abdülkerîm İsmâil Sabâh, el-Ḥadîs̱ü'ṣ-ṣaḥîḥ ve menhecü ʿulemâʾi'l-müslimîn fi't-taṣḥîḥ adlı eserinde (Rabat 1405) müslüman âlimlerin hadislerin sıhhatini belirlemede takip ettiği metodu incelemiş, Hamza Abdullah el-Melîbârî, el-Muvâzene beyne'l-müteḳaddimîn ve'l-müteʾaḫḫirîn fî taṣḥîḥi'l-eḥâdîs̱ ve taʿlîlihâ isimli çalışmasında (Mekke 1416/1995; Beyrut 1422/2001) ilk dönem muhaddisleriyle daha sonraki âlimlerin ve günümüzde yaşayan bazı kimselerin sahih hadis anlayışlarını karşılaştırmıştır. Hüseyin Çakır, Hadisçilere ve Fıkıhçılara Göre Sahih Hadisin Tanımı ve Şartları adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1997, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). Abdüssamed el-Âkil, "el-Ḥadîs̱ü'ş-şaḥîḥ ve es̱eruhû fi't-teşrîʿ" adıyla bir makale yazmıştır (Mecelletü Dâri'l-Ḥadîs̱i'l-Ḥaseniyye, II [Rabat 1401/1981], s. 185-194). Mehmet Bilen'in kaleme aldığı "Sahih Hadisin Tanımı Üzerine" başlıklı makale (Dicle Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, I [Diyarbakır 1999], s. 247-260) ile Mehmet Emin Özafşar'ın "Sahih Hadis Kavramı Üzerine Bir Çözümleme" adlı tebliğinde (İslâmî Araştırmalar Dergisi, XIX/1 [Ankara 2006], s. 107-110) muhaddislerin sahih hadis tesbitinde sadece senede baktıkları, metinle ilgilenmedikleri ileri sürülmüş, Mehmet Emin Özafşar'ın iddiaları Abdullah Aydınlı tarafından "Sahih Hadis Kavramı Üzerine Bir Çözümleme Başlıklı Bildirinin Müzakeresi" adlı makalesinde (a.g.e., XIX/1 [Ankara 2006], s. 113-115) reddedilmiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ṣḥḥ” md.; Şâfiî, er-Risâle (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1399/1979, s. 369-372; Fesevî, el-Maʿrife ve’t-târîḫ, II, 564, 607; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, II, 29-30; Hattâbî, Meʿâlimü’s-Sünen (nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed), Beyrut 1411/1991, I, 6; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi’l-ḥadîs̱ (nşr. Muazzam Hüseyin), Haydarâbâd 1935 → Medine-Beyrut 1397/1977, s. 58-62; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. İbrâhim b. Mustafa Âlü Bahbah ed-Dimyâtî), Kahire 1423/2003, I, 93, 102-103; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱ (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1406/1986, s. 11-17; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VIII, 73, 95, 403; İbn Receb, Şerḥu ʿİleli’t-Tirmiẕî (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1398/1978, I, 199; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü’n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti’l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 54-62; a.mlf., en-Nüket ʿalâ Kitâbi İbni’ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebîʿ b. Hâdî Umeyr), Riyad 1408/1988, I, 59-67; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1409/1989, I, 63-88; Emîr es-Sanʿânî, Tavżîḥu’l-efkâr (nşr. Salâh b. Muhammed b. Uveyza), Beyrut 1417/1997, I, 15-41; Leknevî, Ẓaferü’l-emânî (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416, s. 105-115; a.mlf., el-Ecvibetü’l-fâżıla (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1384/1964, s. 149-159; Cemâleddin el-Ḳāsımî, Ḳavâʿidü’t-taḥdîs̱ (nşr. M. Behcet el-Baytâr), Beyrut 1414/1993, s. 81-104; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü’n-naẓar, Beyrut, ts. (Dârü’l-maʿrife), s. 69-85; Tecrid Tercemesi, I, 200-215; Nûreddin Itr, Menhecü’n-naḳd fî ʿulûmi’l-ḥadîs̱, Dımaşk 1401/1981, s. 241-263; Subhî es-Sâlih, Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1981, s. 119-128; Haldûn el-Ahdeb, Esbâbü iḫtilâfi’l-muḥaddis̱în, Cidde 1407/1987, II, 595-612; Ahmet Yücel, Hadîs Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi, İstanbul 1996, s. 157-159, 162-163; M. Edîb Sâlih, Lemeḥât fî uṣûli’l-ḥadîs̱, Beyrut 1418/1997, s. 108-120; Emîre bint Ali b. Abdullah es-Sâidî, el-Ḳavâʿid ve’l-mesâʾili’l-ḥadîs̱iyyeti’l-muḫtelefi fîhâ beyne’l-muḥaddis̱în ve baʿżi’l-uṣûliyyîn, Riyad 1421, s. 137-150; Hamza Abdullah el-Melîbârî, el-Muvâzene beyne’l-müteḳaddimîn ve’l-müteʾaḫḫirîn fî taṣḥîḥi’l-eḥâdîs̱ ve taʿlîlihâ, Beyrut 1422/2001, s. 9-68; a.mlf., ʿUlûmü’l-ḥadîs̱ fî ḍavʾi taṭbîḳāti’l-muḥaddis̱îne’n-nuḳḳād, Beyrut 1423/2003, s. 41-136; İsmail L. Çakan, Hadis Usûlü, İstanbul 2006, s. 122-127; G. H. A. Juynboll, “Ṣaḥīḥ”, EI² (İng.), VIII, 835-836.

Mehmet Efendioğlu

**Sahih Hadisleri Toplayan Kitaplar.**

Hicretin ilk asrında bazı sahâbîler ve tâbiîler tarafından yazılarak ve ezberlenerek korunan hadisler II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısından itibaren derlenip tedvin edilmeye, ardından belli konulara göre tasnif edilmeye başlanmış, böylece cüz, risâle ve kitap gibi çalışmalar ortaya çıkmıştır. Bu dönemde muhaddisler sadece sahih hadisleri bir araya getirmeyi düşünmemiş, bazı eserlerde zayıf râvilerin rivayetlerine de yer verilmiş, bununla da söz konusu rivayetlerin zayıf olup olmadığının tesbiti amaçlanmıştır. III. (IX.) yüzyılın başlarından itibaren hadisler sahih ve zayıf oluşlarına göre ayrılmaya, sahih hadisler müstakil kitaplarda toplanmaya başlanmıştır. Sahih hadislerin ilk defa bir araya getirildiği eserler Buhârî ile Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'leridir. İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu bu iki eseri en güvenilir hadis kitabı saymış ve bunlara Ṣaḥîḥayn adını vermiştir.

Bu iki eserden sonra IV (X) ve V. (XI.) yüzyıllarda muteber kaynaklar araştırılıp değerlendirilmiş, Ebû Dâvûd ve Nesâî'nin es-Sünen'leriyle Tirmizî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i bunlara eklenmiş, ihtiva ettikleri hadislerin genellikle sahih olduğu kabul edilerek bu beş kitaba el-Uṣûlü'l-ḫamse adı verilmiştir. İbnü'lKayserânî, el-Uṣûlü'l-ḫamse'ye bu eserlerde yer almayan 1000 kadar rivayeti ihtiva eden İbn Mâce'nin es-Sünen'ini ilâve etmiş, böylece Kütüb-i Sitte tabiri ortaya çıkmıştır. Kütüb-i Sitte'ye el-Uṣûlü's-sitte veya eṣ-Ṣıḥâḥu's-sitte adı da verilmiştir. Ṣaḥîḥayn dışında kalan ve Kütüb-i Erbaʿa diye bilinen dört süneni Ṣaḥîḥayn'dan ayıran en belirgin fark, bu eserlerin zayıf râviler

tarafından rivayet edilen bazı hadisleri de ihtiva etmesidir. Bu eserlerdeki hadislerin bir kısmının sıhhat şartlarını taşımadığı bizzat musannifleri tarafından belirtilmiştir. Hadis âlimleri arasında İbn Mâce'nin es-Sünen'i yerine İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭâʾını ve Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî'nin es-Sünen'ini Kütüb-i Sitte'nin altıncı kitabı olmaya daha uygun görenler de vardır. Sahih hadisleri bir araya getirmek maksadıyla kaleme alınmış olan İbn Huzeyme'nin eṣ-Ṣaḥîḥ'i, İbn Hibbân el-Büstî'nin el-Müsnedü'ṣ-ṣaḥîḥ'i ve Hâkim en-Nîsâbûrî'nin el-Müstedrek ʿale'ṣ-Ṣaḥîḥayn'ı, sahih hadis tesbitinde müellifleri tarafından gereken titizlik

gösterilmediği gerekçesiyle Kütüb-i Erbaʿa'dan sonra zikredilmiştir. Sahih hadislere ayrılan veya çok sahih hadis ihtiva eden eserler şöylece sıralanabilir:

1. Buhârî'nin el-Câmiʿu's-ṣaḥîḥ'i. Buhârî bu eserini derlediği 600.000 rivayetin sahih olanlarından seçip üzerinde yaklaşık on altı yıl çalışarak meydana getirmiş ve Yahyâ b. Maîn, Ali b. Medînî, Ahmed b. Hanbel gibi hadis otoritelerinin incelemesine sunarak onların onayını almıştır. İbnü's-Salâh'a göre eserde mükerrerleriyle birlikte 7275, tekrarsız 4000 hadis yer almaktadır. Buhârî, kendi hocalarından itibaren sahâbî râviye varıncaya kadar güvenilir muhaddisler tarafından şâz ve illetli olmayarak muttasıl senedle nakledilen hadisleri kitabına almış, birbirinden hadis nakledenlerin en az bir defa görüştüklerinin bilinmesini şart koşmuştur. Bizzat kendisinden 90.000 kişinin dinlediği el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ bu özellikleri sebebiyle İslâm dünyasında Kur'ân-ı Kerîm'den sonra en sahih kitap kabul edilmiştir. Dârekutnî gibi bazı müellifler, el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'teki yaklaşık 110 hadisin senedine teknik açıdan bazı eleştiriler yöneltmiş, İbn Hacer el-Askalânî tenkit edilen râvi ve rivayetlerin hepsini savunmuş, eleştirilerin sağlam esaslara dayanmadığını belirtmiştir (Hedyü's-sârî, s. 501-542).

2. Müslim'in el-Câmiʿu's-ṣaḥîḥ'i. Müslim bu eserini derlediği 300.000 rivayetin arasından on beş yıl süren bir çalışma sonunda meydana getirmiş ve hocası Buhârî'nin telif metodundan etkilenmiştir. Müslim de eserini devrin meşhur muhaddisi Ebû Zür'a er-Râzî'ye inceletip onayını almıştır. Bir hadisin sıhhat şartlarını taşıması için Saîd b. Mansûr, Yahyâ b. Maîn, Osman b. Ebû Şeybe ve Ahmed b. Hanbel gibi muhaddislerin o hadisin sıhhati üzerinde ittifak etmesini yeterli gören Müslim, râvilerin güvenilirliği ve senedin ittisali konusunda titiz davranmakla birlikte senedde yer alan hoca ile talebenin aynı asırda yaşamış olmasını yeterli görmüştür. Son yıllarda yapılan neşirlerde Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde mükerrerleriyle birlikte 7581, tekrarsız 3033 rivayet bulunduğu tesbit edilmiştir. Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i bazı âlimler tarafından Buhârî'nin eserine tercih edilmişse de bu tercih ihtiva ettiği hadislerin daha sahih olmasından değil hadis tekrarına yer vermemesi ve hocalarının henüz hayatta olduğu bir dönemde kaleme alınmış olması gibi usulle ilgili sebeplere dayanmaktadır.

3. Ebû Dâvûd’un es-Sünen’i. Ebû Dâvûd bu eserini 500.000 civarındaki rivayetten yirmi yılda 4800’ünü seçerek meydana getirmiş, senedinde kopukluk bulunmayan ve râvilerinin zayıflığı hakkında görüş birliği edilmeyen hadisleri kitabına almıştır. Eserdeki bazı rivayetlerin zayıf olduğuna bizzat Ebû Dâvûd işaret etmiş, bir kısmının zayıflığı başka âlimlerin araştırmalarıyla ortaya çıkmış, bununla birlikte eserde âlimlerin terkinde icmâ ettiği hiçbir hadise rastlanmamıştır. Ahkâm hadislerini derlemede diğerlerinden daha başarılı olan, konularla ilgili farklı rivayetleri, hadislerdeki ihtilâfları ve ziyadeleri veren Ebû Dâvûd sahih hadis bulamadığı konularda zayıf hadisleri de almış ve bu tür rivayetleri fakihlerin kıyasına tercih etmiştir.

4. Tirmizî’nin el-Câmiʿu’s-ṣaḥîḥ’i. İhtiva ettiği hadislerin büyük bir kısmının sahih nitelikli olması ve câmi‘lerde bulunan sekiz konuyu içermesi bakımından el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ diye anılmıştır. Tirmizî eserini hocası Buhârî’nin tasnif metoduna göre hazırlayarak birçok muhaddisin incelemesine sunmuş ve hepsinin takdirini kazanmıştır. Onun hadis kabul şartlarında Ebû Dâvûd’dan daha titiz davranması sebebiyle eserini Ṣaḥîḥayn’dan sonra üçüncü sıraya yerleştirenler de olmuştur. Tirmizî de eserine zayıf hadis almakta sakınca görmemiş, ancak senedinde garîblik bulunan hadisleri genellikle konuya girerken vermiş, hadisleri zikrettikten sonra her babda önce onların sıhhat durumunu ve râvilerinin güvenilirlik derecesini belirtmiş, ardından seneddeki illetleri, hadisin diğer tariklerini ve fakihlerin görüşlerini açıklamıştır. Tirmizî hadisleri seçerken fakihlerin o hadisi delil olarak kabul etmesine özellikle dikkat etmiş, iki hadis dışında eserindeki bütün rivayetlerle amel edildiğini söylemiştir. Çeşitli sayımlara göre 3956-4051 hadis ihtiva eden eserde Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî yirmi üç uydurma rivayetin bulunduğunu iddia etmiş, Süyûtî ise buna dair risâlesinde bunların uydurma olmadığını belirtmiştir.

5. Nesâî’nin es-Sünen’i. Nesâî önce es-Sünenü’l-kübrâ adını verdiği bir eser meydana getirmiş, daha sonra bu eserdeki zayıf hadisleri ayıklayarak el-Müctebâ diye anılan es-Sünen’i ortaya koymuştur. Nesâî’nin eserine aldığı 5758 hadisin seçiminde titiz davrandığı, bu hadislerin kabulünde ağır şartlar ileri sürdüğü ve zayıf rivayetlere diğer Sünen’lerden daha az yer verdiği gerekçesiyle es-Sünen birçok âlim tarafından Ṣaḥîḥayn’dan sonra gelen kitap olarak kabul edilmiştir.

6. İbn Mâce'nin es-Sünen'i. 4341 hadis ihtiva etmekte olup bunlardan 3002'si diğer beş kitapta yer almakla birlikte İbn Mâce bu hadisleri diğerlerinden farklı tariklerle tahrîc etmiştir. 1000 civarındaki hadis ise diğer beş eserde ve el-Muvaṭṭâ᾽da bulunmayan rivayetlerden oluşmaktadır. Sadece İbn Mâce tarafından tahriç edilen 1339 hadisten 438'i sahih, 199'u hasen, 613'ü zayıf, 99'u münker veya uydurma kabul edilmiştir. İbn Mâce'nin, eserinde güvenilmeyen rivayetlere yer verdiği halde bunların durumuna işaret etmemesi yüzünden kitabının Kütüb-i Sitte'den biri olup olmayacağı hususu tartışma konusu yapılmıştır.

7. İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭa᾽ı. Hz. Peygamber'in hadisleri yanında Medine halkının uygulamasını yansıtan sahâbe görüşlerini ve tâbiîn fetvalarını toplamak maksadıyla kaleme alınmıştır. Kitap güvenilir râvilerin sahih rivayetlerinden oluştuğu için birçok âlim tarafından sahih kitaplar arasında sayılmakla birlikte içinde mürsel, münkatıʻ ve belâğ türünden rivayetlerin yer alması farklı değerlendirmelere yol açmıştır. 1720 hadis ihtiva eden kitap daha çok ahkâm hadislerine yer verdiği, İmam Mâlik'in fetva ve ictihadlarını içerdiği ve diğer hadis kitaplarından farklı bir şekilde tasnif edildiği için sahih hadis içeren eserler sıralamasında Kütüb-i Sitte'den sonraya alınmıştır.

8. İbn Huzeyme'nin es-Saḥîḥ'i. 70.000 hadis ezberlediği nakledilen İbn Huzeyme'nin bu eseri (Zehebî, XIV, 365, 372) çok hacimli bir çalışmanın muhtasarıdır. İbn Huzeyme eṣ-Ṣaḥîḥ'ini sadece sahih hadisleri bir araya getirme düşüncesiyle kaleme almış, ancak hasen hadisi sahih hadisin bir türü kabul ettiği öne sürülerek birçok âlim tarafından eleştirilmiş ve eseri Kütüb-i Sitte seviyesinde görülmemiştir. Eserin baş tarafından dörtte bir kadarı günümüze ulaşmıştır.

9. İbn Hibbân'ın el-Müsnedü's-ṣaḥîḥ'i. Rivayet yollarının çoğalması sebebiyle sahih hadisleri tesbitte ortaya çıkan zorluğu gidermek ve bu hadislerden hüküm çıkarmaya yönlendirmek amacıyla kaleme alınan eserde İbn Hibbân'ın şartlarına göre sahih kabul edilen 7500 hadis yer almış olup bunlar arasında sahih-hasen ayırımı yapılmamıştır. Sıhhat şartlarında gevşek davranıldığı gerekçesiyle eser birçok âlim tarafından tenkit edilmiş, ancak Hâkim'in el-Müstedrek'inden üstün görülmüştür. Nûreddin el-

Heysemî, Mevâridü'ẓ-ẓamʾân ilâ zevâʾidi İbn Ḥibbân adlı eserinde el-Müsnedü'ṣ-ṣaḥîḥ'teki 7500 hadisi Ṣaḥîḥayn hadisleriyle mukayese ederek 4853'ünün Ṣaḥîḥayn ya da ikisinden birinin hadisleriyle aynı olduğunu tesbit etmiştir. Mevâridü'ẓ-ẓamʾân'daki 2647 hadisin sıhhati konusunda bir çalışma yapan Nâsırüddin el-Elbânî, 2304 hadisin sahih olduğunu tesbit ederek bunları Ṣaḥîḥu Mevâridi'ẓ-ẓamʾân, geri kalan 343 hadisin zayıf olduğunu belirleyerek bunları da Żaʿîfü Mevâridi'ẓ-ẓamʾân adıyla yayımlamıştır (bk. el-MÜSNEDÜ's-SAHÎH).

10. Hâkim en-Nîsâbûrî'nin el-Müstedrek ʿale's-Saḥîḥayn'ı. Eserde Buhârî ile Müslim'in veya sadece Buhârî'nin yahut sadece Müslim'in rivayet şartlarına uyan hadisler, her iki âlimin şartlarına uymamakla birlikte müellifin sahih kabul ettiği rivayetler, ayrıca isnadları sahih olduğu için sahih kabul edilebilecek nakiller toplanmıştır. Hadislerinin büyük çoğunluğu Buhârî ve Müslim'in sıhhat şartlarına uygun rivayetler olduğu için Ṣaḥîḥayn'ın zeyli durumundaki eser sahâbe ve tâbiîn sözleriyle birlikte 8803 rivayet içermektedir. Zehebî bu rivayetlerin sağlamlık durumunu araştırmış ve Telḫîṣü'l-Müstedrek adını verdiği eserinde sahih olmayan rivayetlere işaret etmiştir. Bu çalışma eserde pek çok sahih hadis bulunduğunu ortaya koymakla birlikte zayıf, münker, hatta mevzû rivayetlere de yer verildiği için Zehebî'nin Telḫîṣ'i dikkate alınmadan el-Müstedrek'ten faydalanmanın doğru olmayacağı belirtilmiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

İbnü'lKayserânî, Şürûṭü'l-eʾimmeti's-sitte (nşr. Zâhid el-Kevserî), Kahire 1357/1939; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱ (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1406/1986, s. 17-29; Münzirî, et-Terġīb ve't-terhîb (nşr. Mustafa M. Amâre), Kahire 1352/1933, I, 33; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VIII, 73, 95, 403; XIV, 365, 372; XVII, 175; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 54-62; a.mlf., en-Nüket ʿalâ Kitâbi İbni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebî' b. Hâdî Umeyr), Riyad 1408/1988, I, 276-343; a.mlf., Hedyü's-sârî (nşr. Abdülazîz b. Bâz), Beyrut 1410/1989, s. 501-542; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb

Abdüllatîf), Beyrut 1409/1989, I, 88-152; Emîr es-San‘ânî, Tavżîḥu’l-efkâr (nşr. Salâh b. Muhammed b. Uveyza), Beyrut 1417/1997, I, 42-143; Leknevî, el-Ecvibetü’l-fâżıla (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1384/1964, s. 66-88, 140-153; Cemâleddin el-Kāsımî, Ḳavâʿidü’t-taḥdîs̱ (nşr. M. Behcet el-Baytâr), Beyrut 1414/1993, s. 85-87; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü’n-naẓar, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), s. 85-158; Tecrid Tercemesi, I, 216-241, 254-264; M. Zubayr Sıddiqi, Hadis Edebiyatı Tarihi (trc. Yusuf Ziya Kavakçı), İstanbul 1966, s. 33-34, 90-110; Nûreddin Itr, Menhecü’n-naḳd fî ʿulûmi’l-ḥadîs̱, Dımaşk 1401/1981, s. 250-263; M. Mustafa el-A‘zamî, İlk Devir Hadis Edebiyatı (trc. Hulûsi Yavuz), İstanbul 1993, s. 19-33; a.mlf., Hadis Metodolojisi ve Edebiyâtı (trc. Recep Çetintaş), İstanbul 1998, s. 133-174; M. Accâc el-Hatîb, Uṣûlü’l-ḥadîs̱, Cidde 1417/1997, s. 324-352; M. Edîb Sâlih, Lemeḥât fî uṣûli’l-ḥadîs̱, Beyrut 1418/1997, s. 117-157; M. Yaşar Kandemir, “Kütüb-i Sitte”, DİA, XXVII, 6-8.

Mehmet Efendioğlu

# SAHÎH-i BUHÂRÎ

(bk. el-CÂMİU’s-SAHÎH).

# SAHÎH-i İBN HİBBÂN

(bk. el-MÜSNEDÜ’s-SAHÎH).

# SAHÎH-i MÜSLİM

(bk. el-CÂMİU’s-SAHÎH).

# SAHÎHAYN

(الصحيحين)

Buhârî (ö. 256/870) ile Müslim'in (ö. 261/875) el-Câmiʿu's-ṣaḥîḥ'lerine verilen ad.

Muhammed b. İsmâil el-Buhârî ile Müslim b. Haccâc'ın el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'leri "sahih hadisleri ihtiva eden iki kitap" anlamında Ṣaḥîḥayn diye anılmış ve İslâm âlimleri tarafından Kur'ân-ı Kerîm'den sonra en sahih kitaplar olarak kabul edilmiştir (İbnü's-Salâh, Muḳaddime, s. 160; Nevevî, et-Taḳrîb, s. 22; İbn Teymiyye, XX, 321). Buhârî ile Müslim'in adı geçen eserlerine aldıkları hadislerde en üstün sıhhat şartlarını aramaları, diğer bir ifadeyle bu hadislerin baştan sona şâz ve illetli olmayan muttasıl senedlerle rivayet edilmesi, senedlerde yer alan râvilerin adâlet ve zabt özelliklerine sahip bulunmasını şart koşmaları Ṣaḥîḥayn'ın İslâm dünyasında büyük ilgi görmesini sağlamıştır. Buhârî ile Müslim'in, yaşadıkları yüzyılda hadisleri rivâyet, dirâyet ve ilelü'l-hadîs bakımından en iyi bilen âlimler olması da esere ayrıcalık kazandırmış, hadis otoriteleri bu iki eserde yer alan rivayetlerin sened ve metinleriyle sahih olduğuna dair görüş birliğine varmışlardır. Bazı âlimler bir râvinin hadisinin Ṣaḥîḥayn'da yer almasının o râvi için ta'dil anlamına geldiğini, bu iki eserin bir tür muaddil olduğunu kabul etmiştir (İbn Dakīkul'îd, s. 326-327). Eş'arî kelâmcısı ve Şâfiî fakihi Ebû İshak el-İsferâyînî, mâkul bir te'vile gitmeden Ṣaḥîḥ-i Buḫârî ile Ṣaḥîḥ-i Müslim'e aykırı olarak verilen hükümlerin reddedilmesi gerektiğini belirtmiştir (DİA, XXII, 515). Ṣaḥîḥayn'daki rivayetlerin tarik ve râvilerine yöneltilen bazı eleştiriler (aş.bk.) bu konudaki görüş birliğini değiştirecek nitelikte bulunmamıştır (Tâhir el-Cezâirî, I, 307).

Buhârî'nin eserini tamamladıktan sonra Ali b. Medînî, Yahyâ b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel gibi III. (IX.) yüzyılın en büyük hadis otoritelerine sunması, onların eserdeki dört hadis dışında bütün hadisleri sahih kabul etmesi, öte yandan Müslim'in de aynı şekilde eserini Saîd b. Mansûr, Osman b. Ebû Şeybe, Yahyâ b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel'e sunup onların sıhhatinde görüş birliği ettikleri rivayetleri alması, o devrin hadis

otoritelerinin Ṣaḥîḥayn hadislerinin sıhhatinde ittifak ettiğini göstermektedir. Son dönem hadis âlimi Ahmed Muhammed Şâkir, meşhur âlimlerin bu iki eser hakkındaki görüşlerini değerlendirirken konuyu çok iyi bilen hadis otoritelerinin Ṣaḥîḥayn hadislerinin tamamını tereddütsüz sahih kabul ettiğini, bu hadislerin hiçbirinde tenkit edilecek bir yön ve zayıflık bulunmadığını, Ṣaḥîḥayn hadislerini eleştiren Dârekutnî gibi âlimlerin, ele aldıkları hadislerin zayıf olduğunu değil Buhârî ile Müslim'in kabul ettiği en üstün derecedeki sıhhat şartlarına sahip bulunmadığını ileri sürdüklerini belirtir (el-Bâʿiṯü'l-ḥaṯîṯ, s. 35). İmam Şâfiî'nin, "Yeryüzünde Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾından daha doğru bir hadis kitabı bilmiyorum" sözü Ṣaḥîḥayn'ın henüz tasnif edilmediği döneme ait olup (İbnü's-Salâh, Muḳaddime, s. 160) İbn Hacer el-Askalânî, Şâfiî'nin bu sözü o gün elde bulunan Süfyân es-Sevrî'nin el-Câmiʿi, Hammâd b. Seleme'nin el-Muṣannef'i gibi kitaplarla el-Muvaṭṭaʾı mukayese ederek söylediğini belirtmiştir (Hedyü's-sârî, s. 12).

Sahih hadisleri ilk defa Buhârî ile Müslim'in derlemesi eserlerine ilgiyi arttırmış, muhaddisler bu iki eserden kitaplarına

aldıkları hadisleri "müttefakun aleyh" diye vasıflandırmıştır. Geri kalan sahih hadisler yine onların eserlerine bağlı olarak derecelere ayrılmış, sadece Buhârî'nin, ondan sonra sadece Müslim'in sahih kabul edip eserine aldığı hadisler, Ṣaḥîḥayn'a alınmasa da her iki musannifin şartlarına uyan hadisler, sadece Buhârî'nin şartlarına ve sadece Müslim'in şartlarına uyan hadisler makbul rivayetler kabul edilmiş, bunlardan sonra diğer hadis otoritelerinin sahih diye değerlendirdikleri rivayetlere yer verilmiştir.

Buhârî, sahih olan bütün hadisleri derlemenin kitabın hacmini büyüteceğini düşünerek bu yola gitmediğini, ancak sahih olmayan hiçbir hadisi de eserine almadığını belirtmiştir (İbnü's-Salâh, Muḳaddime, s. 168). Onun eserine el-Câmiʿu'l-müsnedü'ṣ-ṣaḥîḥu'l-muḫtaṣar min umûri Resûlillâh ṣallallāhü ʿaleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmihî adını vermesi de sahih olan bütün hadisleri derlemeyi düşünmediğini göstermektedir. Aynı düşünceye sahip olan Müslim de sıhhatinde muhaddislerin ittifak ettiği hadisleri derlemekle yetindiğini söylemiştir (Müslim, "Ṣalât", 63). Sahih olan bir hadisin Buhârî ile Müslim'in benimsediği şartlara uymaması, senedinin bir başka sahih rivayete göre daha düşük seviyede olması, diğer hadis âlimlerinin sika kabul ettiği râvileri Buhârî ile Müslim'in güvenilir

bulmaması, bir hadiste başkalarının farketmediği gizli bir kusuru (illet) onların görmesi ve aynı değerde olan iki sahih hadisten birini tercih etmeleri gibi sebeplerle Ṣaḥîḥayn’da yer almaması o hadis için bir kusur sayılmaz. Eserine “sahih” adını veren hiçbir musannif kitabındaki bütün hadislerin sahih olduğunu söylememiş, fakat Buhârî ile Müslim’in sahih olmayan hiçbir hadisi eserlerine almadıklarını belirtmeleri ve bunun doğru olduğunun anlaşılması sebebiyle Nevevî’nin dediği gibi İslâm ümmeti, bu iki eserdeki hadislerin tamamının sahih ve bu hadislerle amel etmenin vâcip olduğu hususunda görüş birliği etmiştir (Nevevî, Tehẕîbü’l-esmâ˒, s. 143).

İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu bu iki eserden Buhârî’nin kitabının daha sahih olduğu görüşündedir (İbnü’s-Salâh, Muḳaddime, s. 160; Nevevî, Ṣaḥîḥu Müslim, I, 14; a.mlf., Tehẕîbü’l-esmâ˒, s. 143). Zira hadis ilmini talebesi olan Müslim’den daha iyi bilen Buhârî eserini daha çok hadisten derlemiş ve kitabını tasnif ettikten sonra on altı yıl üzerinde titizlikle çalışmıştır. İmam Müslim, birbirinden rivayette bulunan hoca ile talebenin aynı asırda yaşadığının bilinmesini rivayetin güvenilir sayılması için yeterli ve bu tür muan‘an rivayetleri mevsul kabul ederken Buhârî’nin bunu yeterli görmeyip hoca ile talebenin görüşmüş olduğunun bilinmesini şart koşması da önemli görülmüş, Ṣaḥîḥ-i Buḫârî’deki rivayetlerin Ṣaḥîḥ-i Müslim’e göre daha az tenkide uğraması da bu tercihte etkili olmuştur. Ancak Buhârî’nin bir hadisi ilgili gördüğü birçok yerde ve hadisin sağlamlığını gösteren değişik senedlerle defalarca tekrarlamasına karşılık Müslim’in bir hadisi güvenilir senedleri ve farklı lafızlarıyla birlikte genellikle sadece en uygun gördüğü yerde zikretmesi, hadisten hüküm çıkarmak maksadıyla Buhârî’nin yaptığı gibi tâbiîn ve etbâu’t-tâbiîn sözlerini eserine almaması, kitabında muallak rivayetlere az yer vermesi gibi sebeplerle onun eseri daha faydalı ve kullanışlı kabul edilmiştir.

Sahîhayn’a Yöneltilen Eleştiriler. Son zamanlara gelinceye kadar Ṣaḥîḥayn’a yapılan eleştirilerin tamamına yakını bu eserlerin râvilerine yönelik sened tenkidinden ibarettir. Dârekutnî, el-İlzâmât ˓ale’ṣ-Ṣaḥîḥayn adlı eserinde Buhârî ile Müslim’in şartlarına uyduğu halde Ṣaḥîḥayn’da yer almayan yetmiş hadisi müsned tertibinde bir araya getirmiştir. Dârekutnî’nin çağdaşı Ebû Mes‘ûd ed-Dımaşkī, onun Müslim’in el-Câmi˓u’ṣ-ṣaḥîḥ’ine yönelttiği tenkitlere karşı Cevâbü Ebî Mes˓ûd Muḥammed b. İbrâhîm b. ˓Ubeyd ed-Dımaşḳī ˓ammâ beyyene fîhi ġalaṭa

Ebi’l-Ḥüseyn Müslim b. Ḥaccâc adıyla bir reddiye yazmıştır (Sezgin, I, 208). Dârekutnî’nin aynı konudaki bir diğer eseri de Ṣaḥîḥayn’da bulunan 218 hadisin illetli olduğunu ileri sürdüğü Kitâbü’t-Tetebbuʿdur (Dârekutnî’nin bu iki eseri hakkında bk. DİA, VIII, 489; XXXII, 134). İbn Hacer el-Askalânî, Dârekutnî’nin Ṣaḥîḥ-i Buḫârî hakkındaki görüşlerini eleştirmiş (aş.bk.), Müslim’e yönelttiği tenkitleri de Rebîʻ b. Hâdî `Umeyr el-Medhalî Beyne’l-imâmeyn Müslim ve’d-Dâreḳuṭnî adlı eserinde incelemiştir (Riyad 1420/2000). Dârekutnî hepsi de senedle ilgili olan bu eleştirilerinde râvinin ehl-i bidʻattan olup olmadığını, zabtı kendinden daha kuvvetli birine muhalefet edip etmediğini, hâfıza zayıflığı sebebiyle yanılıp yanılmadığını, râvinin adâlet vasfıyla tanınıp tanınmadığını ve senedde inkıtâ bulunup bulunmadığını incelemiş, onun bu tenkitlerini İbn Hacer ele alıp cevaplandırmıştır (Hedyü’s-sârî, s. 405-488).

Ebû Ali el-Gassânî, Ṣaḥîḥayn’da yer alan yazılışları aynı, okunuşları farklı râvi isimleri, nisbe, lakap ve künyelerle yanlış anlaşılabilecek kelimelere dair Taḳyîdü’l-mühmel ve temyîzü’l-müşkil adıyla (nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl, I-II, Riyad 1418/1997) bir eser kaleme almış (DİA, XIII, 396), eserin ikinci ve üçüncü bölümlerinde Ṣaḥîḥayn râvilerinin Buhârî ile Müslim’den rivayetleri sırasında senedlerde yaptıkları bazı hataları zikretmiş, bu hatalarla Ṣaḥîḥayn müelliflerinin ilgisi bulunmadığını belirtmiştir. Eserin dördüncü bölümü Ṣaḥîḥayn’daki lakaplarla ilgilidir. Ebû Ali el-Gassânî’yi bu iddialarında haklı bulmayan âlimler de vardır (Muhammed İdrîs Zübeyr - Ferhat Nesîm Hâşimî, XXVI/1-2 [1412/1991], s. 397-399). Reşîd el-Attâr, Gassânî’nin Müslim’in el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inde on dört maktû hadis bulunduğu iddiasının yerinde olmadığını, bazı muhaddislerin bunları maktû değil müsned kabul ettiğini söylemiş, bu hadislerin hangi hadis kitaplarında mevsul olarak rivayet edildiğini göstermek üzere Ġurerü’l-fevâʾid adlı eserini kaleme almış, bu arada Dârekutnî gibi muhaddislerin iddialarının haklı olmadığını ileri sürmüştür. İbn Hazm da Buhârî (“Tevḥîd”, 37) ve Müslim’in (“Feżâʾilü’s-ṣaḥâbe”, 168) el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’lerindeki birer hadisin râvilerin vehmi yüzünden kusurlu (veya mevzû) olduğunu söylemiş, ancak İslâm âlimleri onun bu itirazlarında haklı olmadığını belirtmiştir (Halîl İbrâhim Molla Hâtır, s. 387-468).

Ṣaḥîḥayn’daki hadislere yöneltilen eleştirileri cevaplandırmak üzere çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Reşîd el-Attâr adı geçen eserinde Müslim’in eş-

Ṣaḥîḥ’ini savunmuş, Zeynüddin el-Irâkī, Ṣaḥîḥayn hadisleriyle ilgili tenkitleri el-Eḥâdîs̱ü’l-muḫarrece fi’ṣ-Ṣaḥîḥayn elletî tüküllime fîhâ bi-żaʿf ve’nḳıṭâʿ adlı kitabında cevaplandırmış, fakat İbn Hacer el-Askalânî’nin belirttiğine göre bu eserin müsveddesi kaybolmuştur. İbnü’l-Irâkī’nin el-Beyân ve’t-tavżîḥ li-men uḫrice lehû fi’ṣ-Ṣaḥîḥ ve ḳad müsse bi-ḍarbin mine’t-tecrîḥ adlı eseri (nşr. Kemal Yûsuf el-Hût, Beyrut 1410/1990), Buhârî ile Müslim’in veya onlardan sadece birinin eserinde rivayeti olup tenkide uğrayan râviler hakkındadır. Müellif önce bu râvileri eleştirenlerin, ardından onları savunanların görüşlerini zikretmiştir. İbn Hacer el-Askalânî Hedyü’s-sârî’de (s. 364-402), başta Dârekutnî olmak üzere çeşitli âlimlerin Buhârî’nin eserinde mevcut 110 hadisle ilgili tenkitlerini cevaplandırmıştır.

Buhârî hakkındaki eleştirileri değerlendiren İbn Hacer el-Askalânî, Buhârî ile Müslim’in eserlerinde kusursuz rivayetlere veya

bazıları tarafından kusurlu sayılması ciddiye alınmayacak hadislere yer verdiklerini söylemiş, rivayetlerinin sıhhati konusunda onları tenkit edenlerin görüşleriyle bu iki imamın görüşü çelişince Buhârî ile Müslim’in görüşlerinin tercih edileceğini belirtmiştir (a.g.e., s. 364-365). İbnü’s-Salâh da Müslim’in el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’ine yöneltilen tenkitleri önemsiz kabul etmiş, Müslim’in sika, başkalarının zayıf dediği râviler hakkındaki cerhin gerekçeli olmadığı için bir değer ifade etmediğini, yapılan eleştirilerin asıl hadislere değil bu hadisleri takviye için zikredilen mütâbiʻ ve şâhid rivayetlere yönelik olduğunu, râviler hakkında ileri sürülen ihtilât gibi kusurların Müslim’in rivayeti aldıktan sonraki dönemlerde vuku bulduğunu söylemiştir (Ṣıyânetü Ṣaḥîḥi Müslim, s. 94-97).

Sahîhayn Üzerinde Yapılan Çalışmalar. A) Cemʻ Çalışmaları. “el-Cemʻ beyne’s-Sahîhayn” adıyla anılan bu tür eserlerde Ṣaḥîḥayn hadisleri ya senedleri olmaksızın alfabetik şekilde veya sahâbî râvilerine göre müsned tertibinde bir araya getirilmiştir. Cevzakī’nin Kitâbü’ṣ-Ṣaḥîḥ mine’l-aḫbâr’ı ile Berkānî’nin el-Müsned diye anılan eserleri (DİA, VII, 282) bu türün ilk örnekleridir. Ferrâ el-Begavî’nin hadisleri senedsiz olarak bir araya getirdiği el-Câmiʿ (el-Cemʿ) beyne’ṣ-Ṣaḥîḥayn adlı çalışmasının günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir. Humeydî’nin müsned tertibindeki el-Cemʿ beyne’ṣ-Ṣaḥîḥayn’ı (nşr. Ali Hüseyin Bevvâb, I-IV, Beyrut 1419/1998) bunların en güzeli kabul edilmiş ve üzerinde bazı çalışmalar yapılmıştır (bk.

el-CEM‘ BEYNE’s-SAHÎHAYN). İbnü’l-Harrât’ın Ṣaḥîḥayn hadislerini senedsiz olarak ve Ṣaḥîḥ-i Müslim’in tertibinde bir araya getirdiği el-Cemᶜ beyne’ṣ-Ṣaḥîḥayn’ı da (Cemᶜu Ṣaḥîḥayn, nşr. Hamd b. Muhammed Gammâs, I-IV, Riyad 1419/1999) önemlidir. Ömer b. Bedr el-Mevsılî, el-Cemᶜ beyne’ṣ-Ṣaḥîḥayn maᶜa ḥaẕfi’s-senedi ve’l-mükerrer mine’l-beyn’inde (nşr. Sâlih Ahmed eş-Şâmî, I-II, Beyrut 1416/1995) Ṣaḥîḥayn’da bulunan 2874 rivayeti yalnız sahâbî râvilerini kaydedip hadisleri konularına göre alfabetik sıralamak suretiyle bir araya getirmiş, aynı konuda muhtelif sahâbîler tarafından rivayet edilen hadislerin sadece birini almıştır. Radıyyüddin es-Sâgānî, Meşâriḳu’l-envâri’n-nebeviyye adlı eserindeki hadislerin çoğunu Ṣaḥîḥayn’dan aldığı için eser Meşâriḳu’l-envâr fi’l-cemᶜ beyne’ṣ-Ṣaḥîḥayn (el-Cemᶜ beyne’ṣ-Ṣaḥîḥayn) diye anılmıştır (nşr. Eşref b. Abdülmaksûd, Beyrut 1409/1989). Onun Humeydî’nin el-Cemᶜ beyne’ṣ-Ṣaḥîḥayn’ını ihtisar ettiği de belirtilmektedir. İbn Hacer el-Askalânî’nin, el-Cemᶜ beyne’ṣ-Ṣaḥîḥayn adlı eserinde hadisleri senedlerini zikretmek suretiyle konularına göre düzenlediği kaydedilmekte, fakat eserin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir. Bu konudaki son çalışmalardan biri Sâlih Ahmed eş-Şâmî’nin el-Câmiᶜ beyne’ṣ-Ṣaḥîḥayn’ı olup (I-V, Dımaşk 1415/1995, fihrist cildiyle birlikte) müelllif Ṣaḥîḥayn hadislerinden 3896 rivayeti sadece sahâbî râvilerin adlarını zikredip mükerrer rivayetleri hazfederek on başlık altında toplamıştır. Ebû Muhammed Abdülhak b. Abdülvâhid’in Müsnedü’ṣ-Ṣaḥîḥayn’ı da burada anılmalıdır (I-IV, Cidde, ts., [Dârü’l-ilm]).

Hem Buhârî hem Müslim’in el-Câmiᶜu’ṣ-ṣaḥîḥ’lerinde yer aldığı için “müttefekun aleyh” diye anılan hadisleri bir araya getirmek için yapılan çalışmalar da vardır (bk. MÜTTEFEKUN ALEYH). İbnü’l-Mülakkın, Tuḥfetü’l-muḥtâc ilâ edilleti (eḥâdîs̱i)’l-Minhâc adlı eserinden Buhârî ile Müslim’in ittifak ettiği 475 hadisi seçerek el-Bülġa fî eḥâdîs̱i’l-aḥkâm mimme’ttefeḳa ᶜaleyhi’ş-Şeyḫân adlı eserini meydana getirmiştir (nşr. Muhyiddin Necîb, Dımaşk 1411). Ebü’l-Kāsım Muhammed Zekiyyüddin Muhammed’in de Câmiᶜu’l-beyân lime’ttefeḳa ᶜaleyhi’ş-Şeyḫân adlı bir eseri bulunmaktadır (Kahire 1410).

B) Müstahrecler. Bir hadis kitabındaki rivayetleri daha farklı isnadlarla toplamak için yapılan müstahrec çalışmaları, sadece Buhârî’nin veya sadece Müslim’in el-Câmiᶜu’ṣ-ṣaḥîḥ’leri üzerine yapıldığı gibi her iki eser üzerine

de yapılmıştır. Kaynaklarda, Ṣaḥîḥayn üzerine müstahrec yazdığı belirtilen muhaddisler arasında Ṣaḥîḥayn'daki müttefekun aleyh hadisleri esas alan İbnü'l-Ahrem ile eserini tamamlamaya fırsat bulamayan Ebû Ali el-Mâsercisî, ayrıca Hâkim el-Kebîr, Ebû Nuaym el-İsfahânî, İbn Mencûye, Ebû Zer el-Herevî, Ebû Muhammed Hasan b. Muhammed b. Hasan el-Bağdâdî el-Hallâl, Ebû Mes'ûd Süleyman b. İbrâhim b. Muhammed el-İsfahânî el-Milencî ve Ebû Bekir Ahmed b. Abdân eş-Şîrâzî zikredilmektedir. Ancak bu çalışmaların günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir.

C) Müstedrekler. Bir müellifin şartlarına uyduğu halde kitabına almadığı hadisleri o esere bir zeyil mahiyetinde derleyen çalışmalar özellikle Ṣaḥîḥayn üzerine yapılmıştır. Dârekutnî'nin yukarıda anılan iki eseri yanında Ṣaḥîḥayn üzerine yapılan müstedreklerin en meşhuru Hâkim en-Nîsâbûrî'ye aittir (bk. el-MÜSTEDREK). Ebû Zer el-Herevî'nin el-Müstedrek ʿalâ Ṣaḥîḥu'l-Buḫârî ve Müslim (ʿale'ṣ-Ṣaḥîḥayn)'ında Dârekutnî'nin el-İlzâmât'ındaki yetmiş hadisi kendi senedleriyle tahrîc etmiş, günümüze ulaştığı bilinmeyen bu eserden Zehebî ile İbn Hacer el-Askalânî faydalanmıştır (DİA, X, 270; XXXII, 134). Ziyâeddin el-Makdisî'nin el-Eḥâdîs̱ü'l-muḫtâre mimmâ lem yuḫrichü'l-Buḫârî ve Müslim fî Ṣaḥîḥayhimâ'sı da önemlidir (nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş, I-II, Mekke 1412).

D) Ṣaḥîḥayn Ricâli. Ṣaḥîḥayn'daki râvilere dair çeşitli eserler telif edilmiştir. Bunlardan Dârekutnî'nin Ricâlü'l-Buḫârî ve Müslim'i (Âsafiye / Haydarâbâd Ktp., Ricâl, nr. 172) ile Hâkim en-Nîsâbûrî'nin el-Medḫal ilâ maʿrifeti'ṣ-Ṣaḥîḥayn'ı (a.g.e., XV, 191-192) ve râviler hakkında hiçbir değerlendirme yapmadan adlarını alfabetik sıraladığı Tesmiyetü men aḫrecehümü'l-Buḫârî ve Müslim'i (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut 1407/1987) zikredilebilir. Lâlekâî'nin günümüze ulaştığı bilinmeyen Esmâʾü ricâli'ṣ-Ṣaḥîḥayn (Maʿrifetü esmâʾi men fi'ṣ-Ṣaḥîḥayn) adlı eserinden Zehebî ve İbn Hacer el-Askalânî faydalanmıştır. İbnü'lKayserânî, Ahmed b. Muhammed el-Kelâbâzî'nin Ricâlü Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî'si ile İbn Mencûye'nin Ricâlü Ṣaḥîḥi Müslim'inde bulunan veya sadece birinde yer alan râvileri ele almış, bazı bilgiler ekleyip tashihler yapmış ve çalışmasına el-Cemʿ beyne ricâli'ṣ-Ṣaḥîḥayn Buḫârî ve Müslim (el-Cemʿ beyne kitâbey Ebî Naṣr el-Kelâbâẕî ve Ebî Bekr el-İṣfaḥânî fî ricâli'l-Buḫârî ve Müslim)

adını vermiştir (I-II, Haydarâbâd-Dekken 1323; I-II, Beyrut 1405/1985). Muhammed b. Ali b. Âdem el-İsyûbî el-Vellevî bu eseri Ḳurretü'l-ʿayn fî telḫîṣi terâcümi ricâli'ṣ-Ṣaḥîḥayn adıyla ihtisar etmiştir (Cidde 1414/1993; Beyrut 1421/2000). Abdülganî b. Ahmed el-Bahrânî'nin Ḳurretü'l-ʿayn fî żabṭi esmâʾi ricâli'ṣ-Ṣaḥîḥayn'ı da yayımlanmıştır (Haydarâbâd 1323). Saffet Abdülfettâh Mahmûd'un el-Muġnî fî maʿrifeti ricâli'ṣ-Ṣaḥîḥayn adlı muhtasar bir eseri vardır. Yahyâ b. Ebû Bekir el-Âmirî de er-Riyâżü'l-müsteṭâbe fî cümleti (maʿrifeti) men revâ fi'ṣ-Ṣaḥîḥayn mine'ṣ-ṣaḥâbe adıyla bir eser kaleme almıştır (Beyrut 1983). İbn Halfûn'un el-Müfhim fî (el-Muʿlim bi-esmâʾi) şüyûḫi'l-Buḫârî ve Müslim'i de burada anılmalıdır (a.g.e., XX, 16).

Diğer Çalışmalar. Ṣaḥîḥayn hadislerinin etrâfı üzerine Halef el-Vâsıtî ile Ebû Mes'ûd ed-Dımaşkī Eṭrâfü'ṣ-Ṣaḥîḥayn adıyla kitaplar yazmıştır (bk. ETRÂF).

Muhammed Fuâd Abdülbâkī'nin Ḳurretü'l-ʿayneyn fî eṭrâfi'ṣ-Ṣaḥîḥayn'ı (I-III, Beyrut 1993) bu çalışmaların son örneklerinden biridir. Ṣaḥîḥayn büyük bir şöhrete sahip olduğu için onda bulunmayan hadisler merak konusu olmuş, Ebû Abdurrahman Mukbil b. Hâdî el-Vâdiî, eṣ-Ṣaḥîḥu'l-müsned mimmâ leyse fi'ṣ-Ṣaḥîḥayn (I-II, San'a 1411/1991) ve el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ mimmâ leyse fi'ṣ-Ṣaḥîḥayn (I-VI, San'a 1427/2006) adlı eserlerinde bunları ele almıştır. İbn Hatîbüddehşe, Tuḥfetü ẕevi'l-ereb'de Ṣaḥîḥayn ve el-Muvaṭṭaʾda geçen isim ve nisbelerin okunuşunu araştırma konusu yapmış (a.g.e., XX, 31), Muhammed Altuncî Ṣaḥîḥayn hadislerinde geçen kişi, yer, kabile vb. 420 ismi Muʿcemü aʿlâmi'l-ḥadîs̱i'n-nebevî mine'ṣ-Ṣaḥîḥayn adlı çalışmasında incelemiştir (Küveyt 1420/1999). Ṣaḥîḥayn'da yer alan ferd ve garîb hadisleri bazı âlimler genellikle Efrâdü'ṣ-Ṣaḥîḥayn veya Ġarâʾibü'ṣ-Ṣaḥîḥayn adıyla bir araya getirmiştir. Ṣaḥîḥayn hadislerinde geçen garîb kelimeleri izah etmek için yazılan eserlerden biri, Muhammed b. Fütûh el-Humeydî'nin kendi eseri olan el-Cemʿ beyne'ṣ-Ṣaḥîḥayn'ını esas alarak yazdığı Tefsîru ġarîbi mâ fi'ṣ-Ṣaḥîḥayn'ı (nşr. Zübeyde Muhammed Saîd Abdülazîz, Kahire 1415/1995), diğeri de Kādî İyâz'ın Ṣaḥîḥayn hadisleriyle İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾında geçen garîb kelimeleri açıklamak üzere kaleme aldığı Meşâriḳu'l-envâr ʿalâ ṣıḥâḥi'l-âs̱âr'ıdır (I-II, Tunus 1333/1914). Ṣaḥîḥayn'ı anlamaya yönelik çalışmalar da vardır. Bunlardan biri Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin el-Keşf li-müşkili'ṣ-

Ṣaḥîḥayn (Keşfü müşkili'ṣ-Ṣaḥîḥayn) adlı eseridir. Müellif burada Ṣaḥîḥayn'da anlaşılması zor meseleleri ve rivayetlerden çıkarılabilecek hükümleri ele almıştır (a.g.e., XX, 547). Belli eserlerde yer aldığı halde Ṣaḥîḥayn'da bulunmayan hadisler de müstakil çalışma konusu olmuştur. İbn Hacer el-Askalânî, Moğultay b. Kılıç'ın Zevâ˒idü İbn Ḥibbân ˓ale'ṣ-Ṣaḥîḥayn'ının tamamlanmamış müellif nüshasını gördüğünü söylemektedir. Heysemî'nin, İbn Hibbân'ın el-Müsnedü'ṣ-ṣaḥîḥ'inde olup da Ṣaḥîḥayn'da yer almayan 2647 hadisi bablara göre tasnif ettiği Mevâridü'ẓ-ẓam˒ân ilâ zevâ˒idi İbn Ḥibbân'ı günümüze ulaşmıştır (a.g.e., XVII, 293). Ṣaḥîḥayn üzerindeki çalışmalarıyla bilinen Sâlih Ahmed eş-Şâmî de Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî, İbn Mâce ve Dârimî'nin es-Sünen'lerinde bulunup Ṣaḥîḥayn'da yer almayan 7688 hadisi Zevâ˒idü's-Sünen ˓ale'ṣ-Ṣaḥîḥayn adıyla bir araya getirmiştir (I-VII, Dımaşk 1418/1998).

Ṣaḥîḥayn'ın mahiyeti ve değeri hakkında çalışmalar yapılmıştır. İbn Nâsırüddin'in hadis ve muhaddislerle Ṣaḥîḥayn'ın değeri ve Ṣaḥîḥayn'ı okutmanın fazileti konusundaki eseri bunlardan biridir (Beyazıt Devlet Ktp., Mecmua, nr. 278/3, vr. 86a-111b). Halîl İbrâhim Molla Hâtır, Mekânetü'ṣ-Ṣaḥîḥayn adlı eserinde (Kahire 1402) Ṣaḥîḥayn'ı çeşitli yönlerden incelemiş, Abdülmecîd b. Süleyman el-Hadîsî de İrşâdü'l-müslim ile'l-feżâ˒il fi'l-Buḫârî ve Müslim adıyla bir eser kaleme almıştır (Riyad 1414/1994; ayrıca bk. DİA, VII, 114-129).

## BİBLİYOGRAFYA

Dârekutnî, el-İlzâmât ˓ale'ṣ-Ṣaḥîḥayn (nşr. Ebû Abdurrahman Mukbil b. Hâdî el-Vâdiî), Beyrut 1405/1985; Ebû Ali el-Gassânî, Taḳyîdü'l-mühmel ve temyîzü'l-müşkil (Şüyûḫu'l-Buḫârî el-mühmelûn) (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Riyad 1418/1997; İbnü's-Salâh, Muḳaddime (nşr. Âişe Abdurrahman), Kahire 1411/1990, s. 159-173; a.mlf., Ṣıyânetü Ṣaḥîḥi Müslim mine'l-iḫlâli ve'l-ġalat ve ḥimâyetühû mine'l-isḳāṭı ve's-saḳāṭ (nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkādir), Beyrut 1404/1984, s. 94-97; Reşîd el-Attâr, Ġurerü'l-fevâ˒idi'l-mecmû˓a fî beyâni mâ vaḳa˓a fî Ṣaḥîḥi Müslim mine'l-esânîdi'l-maḳṭû˓a (nşr. Sa'd b. Abdullah Âlü Humeyyid), Riyad

1421/2001, s. 64-71; Nevevî, Ṣaḥîḥu Müslim bi-şerḥi’n-Nevevî, Riyad 1424/2003, I, 14; a.mlf., Tehẕîbü’l-esmâʾ ve’l-luġāt (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1426/2005, s. 143; a.mlf., et-Taḳrîb ve’t-teysîr (nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî), Beyrut 1406/1986, s. 22; İbn Dakīkul‘îd, el-İḳtirâḥ (nşr. Kahtân Abdurrahman ed-Dûrî), Bağdad 1402/1982, s. 326-327; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XX, 321; İbn Hacer, Hedyü’s-sârî (Hatîb), s. 12, 364-402, 405-488; Emîr es-San‘ânî, Tavżîḥu’l-efkâr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Medine, ts. (el-Mektebetü’s-selefiyye), I, 56-69; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü’n-naẓar (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416/1995, I, 307; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿis̱ü’l-ḥas̱îs̱, Kahire 1377/1958, s. 35; Sezgin, GAS, I, 208; Halîl İbrâhim Molla Hâtır, Mekânetü’ṣ-Ṣaḥîḥayn, Kahire 1402; M. Yaşar Kandemir, “Sahîhayne Yöneltilen Tenkidlerin Değeri”, Sünnetin Dindeki Yeri, İstanbul 1997, s. 335-376; a.mlf., “el-Câmiu’s-sahîh”, DİA, VII, 114-129; a.mlf., “Gassânî, Ebû Ali”, a.e., XIII, 396; a.mlf., “Hâkim en-Nîsâbûrî”, a.e., XV, 191-192; a.mlf., “Heysemî”, a.e., XVII, 293; M. İdrîs Zübeyr - Ferhat Nesîm Hâşimî, “el-Ġassânî; eḥadü aʿlâmi Ḳurṭuba”, ed-Dirâsâtü’l-İslâmiyye, XXVI/1-2, İslâmâbâd 1412/1991, s. 397-399; İsmail L. Çakan, “Dârekutnî”, DİA, VIII, 489; Yusuf Şevki Yavuz - Casim Avcı, “İbnü’l-Cevzî, Ebü’l-Ferec”, a.e., XX, 547; Salih Sabri Yavuz, “İsferâyînî, Ebû İshak”, a.e., XXII, 515.

M. Yaşar Kandemir

# SAHİLHÂNE

(bk. YALI).

# SÂHİLİYYE

(الساحليّة)

Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman es-Sâhilî el-Ensârî'ye (ö. 736/1335) nisbet edilen bir tarikat

(bk. TARİKAT).

# SAHİLSARAY

Haliç ve Boğaziçi kıyılarında inşa edilmiş, hânedana ve saray erkânına ait saray, sayfiye köşkü.

Sâhil-sarây (< sarây-ı sâhil) ve sâhil-hâne kelimeleri XIX. yüzyıla kadar konak ve kasır kelimeleriyle eş anlamlı olarak sultan ve yakınları, ayrıca saray erkânı ve zengin tüccar sınıfı tarafından yaptırılan, genellikle yazın göç edilen konutlar için kullanılmıştır. Bunlardan hânedana ve saray erkânına ait olanlara sahilsaray, diğerlerine sahilhâne (yalı) denilebilir. Bu mekânlara göç özellikle sultan ve ailesi için bir tören havasında gerçekleşirdi. Topkapı Sarayı'nın deniz kıyısındaki sahilsaraya (İncili Köşk, Sinan Paşa Köşkü) ilkbahar başlarında, Haliç'teki Aynalıkavak Sarayı'na daha çok ilkbaharın sonlarında gidilir, Beşiktaş Sahilsarayı'nda ise yaz mevsiminde kalınırdı. Daha önce kullanılan Haliç'teki Tersane

Sarayı'nın yanında yer alan Karaağaç Sarayı ve Üsküdar'daki Kavak Sarayı'na ise XVIII. yüzyıldan sonra hiç gidilmemiştir.

Sahilsaraylar, Haliç'te ve Boğaz'ın iki kıyısında topografyaya uyumlu biçimde, Türk ev mimarisinin geleneksel malzemesi sayılan ahşaba dayalı mimari tekniğinde inşa edilmiştir. Plan gelişiminde zaman zaman yabancı üslûp ayrıntıları görülse de Osmanlı ev yaşamına uygun düzenlemeleriyle halk arasında su boylarını zenginleştiren yalılar olarak da adlandırılmıştır. Sahilsaraylar uzun ve genelde iki katlı kütleleri, hareketli esas cepheleriyle denize dönük yani dış dünyaya açık, arka tarafta yer alan harem bölümleriyle mahremiyetlerini koruyan yapılar olarak sivil mimarlık örnekleri içinde kendine has bir tipoloji geliştirmiştir. Osmanlı saray mimarisi çerçevesinde değerlendirilen sahilsaraylar özellikle III. Selim devrinden itibaren yaygınlaşmaya başlamıştır. Dönem dönem Haliç ve Boğaz kıyıları arasında tercih mekânları değişmiş olmakla birlikte XVI. yüzyıldan XVIII. yüzyılın ortalarına kadar su kenarlarında yapılmış köşk ve kasırlara rastlanmaktadır. Üsküdar Kavak Sarayı, Topkapı Sarayı'nın sahil kesiminde İncili Köşk, Serdâb Kasrı, Mermer Köşk, Sepetçiler Kasrı ve Yalı Köşkü erken tarihli sahilsaray örnekleridir.

Çoğu ahşap olan sahilsaraylar daha çok II. Mahmud döneminden önce inşa edilmiş, bu geleneği devletin ileri gelenleri ve zengin tüccarların yaptırdığı büyük sahilhâneler izlemiştir. Bu yapılar silsilesi hemen hemen kesintisiz bir dizi halinde karşılıklı iki kıyı boyunca sıralanmıştır. Sahilsaraylar ve sahilhâneler, plan olarak tek yapı toplulukları olmanın dışında arkalarında yer alan küçüklü büyüklü koruları, çeşitli köşk ve pavyonları ile bir bütünlük oluşturarak âdeta doğal park görünümüne dönüşmektedir. İlk olarak Kanûnî Sultan Süleyman döneminde Boğaziçi'nde Kule Bahçesi, Sultâniye gibi çok sayıda yazlık ve dinlenme konutu inşa edilmiş, IV. Murad Boğaz'a yeni binalar yaptırmıştır. Bunlardan Üsküdar ile Kadıköy arasında Üsküdar Kavak Sarayı önemli bir yapı olarak bilinir. Kavak Sarây-ı Hümâyunu, Kanûnî devrinden başlayarak zaman içinde büyüyen, surlarla çevrili ve hemen bütün saray işlevini içeren pavyon düzeninde kurulmuş bir saraydır. Ancak XVIII. yüzyılda artan sahilsaraylar ve sahilhâneler karşısında kullanılmaz olmuş, III. Selim döneminde askerî tesislerin yapıldığı alan içinde kalmış ve ortadan kalkmıştır. XVII. yüzyılda inşa edilmiş bir başka saray olan Kandilli Sarayı, kapladığı alan bakımından Evliya Çelebi'ye göre Göksu'dan Çengelköy'e kadar uzanmaktaydı. Haliç kıyılarında ve Eyüp çevresinde sekiz, Kasımpaşa'da biri Kaptanpaşa'ya ait beş, Boğaziçi'nde dördü Anadoluhisarı'nda olmak üzere altı saray Evliya Çelebi tarafından kaydedilmiştir. Bütün bu saraylar büyüklük açısından olmasa bile iç düzenleri, idarî şekilleri ve ihtişamları bakımından sultan saraylarının âdeta küçük birer örneğidir. Çünkü bunların hemen hepsi sultanların kız kardeşlerine ve kızlarına evlendikten sonra hediye edilmiş saraylardır. Bu sarayların Lâle Devri'nden önce yapılanlarının hiçbiri günümüze ulaşmamıştır.

III. Ahmed zamanında Lâle Devri olarak adlandırılan dönemde Sadrazam Damad İbrâhim Paşa bir yandan Haliç ve Kâğıthane kıyılarını ön plana çıkarıp Sâdâbâd Sarayı'nı inşa ettirirken bir yandan da Boğaziçi'ni şehirleştirmeye başlamıştır. Boğaz'da yaptırılan yeni sahilsarayların çevresinde yeni yerleşim alanları oluşturulmuştur. Bu dönemde Boğaziçi'nde saray adı verilen on altı büyük sultan konutu inşa edilmiştir. Sâdâbâd'dan başlayarak Kâğıthane ve Boğaz kıyılarında şairane adlarla Şevkâbâd, Eminâbâd, Nevâbâd, Hümâyunâbâd, Nusretâbâd, Ferahâbâd, Neşâtâbâd ve Mihrâbâd gibi sahilsaraylar yaptırılmıştır. Lâle Devri'nde

Kâğıthane’nin en belirgin özelliği suyun yapay uygulamalarla mimari ile bütünleştirilmesidir. Kâğıthane kıyısında inşa edilen Sâdâbâd Sarayı, mekâna hem manzara hem işlevsel olarak suyun katılmasını öngören bir mimari tasarım anlayışıyla yapılmıştır. Lâle Devri yapılarından hiçbirinin günümüze kadar gelememesinin sebebi acele ile inşa edilmiş dayanıksız yapılar olmaları yanında yangınlar yüzünden ortadan kalkmış olmalarıdır. Çok geçmeden yıkılan bu saraylardan bazılarının yerine günün zevkine uygun biçimde yenileri inşa edilmiştir.

XVIII. yüzyılın sonlarına doğru Osmanlı sultanı ve saray erkânı tarihî yarımadadan Boğaziçi kıyılarına yönelmeye başlarken hânedana mensup kadınların hem Haliç hem de Boğaz kıyılarında sahilsaraylar inşa ettirmeleri dikkat çekicidir. Padişahların özellikle yaz aylarını Topkapı Sarayı dışında geçirmeleri Boğaziçi kıyılarında yoğun bir imar faaliyeti başlatmıştır. Topkapı Sarayı’ndaki yayılmaya benzer bir düzende yapılan Beşiktaş Sahilsarayı bu kıyıdaki ilk büyük sahilsaray olmuştur. Topkapı Sahilsarayı, eski Beylerbeyi ve eski Çırağan sahilsarayları II. Mahmud zamanında inşa edilmiş yapılardır. III. Selim ve II. Mahmud dönemi sahilsarayları kıyıya paralel olarak ahşap malzemeden, geleneksel Osmanlı saray yerleşiminde olduğu gibi bağımsız yapılar halinde inşa edilmiş, yüksek bahçe duvarları ve galerilerle birbirine bağlanarak yatayda mekânsal bütünlük sağlanmıştır. Bu saraylarda da ana cepheler deniz tarafına, harem kısımları arka tarafa alınmıştır. XIX. yüzyılda Topkapı Sarayı’nı terketmeye karar veren Sultan Abdülmecid, Dolmabahçe Sarayı’nı yaptırmıştır. Dolmabahçe Sarayı’nın inşasıyla birlikte mimari tasarım ve üslûp ayrıntılarında Batı’dan esinlenen ve neoklasik üslûpta bütün öğeleriyle Batılılaşmış bir yalı ve konak mimarisi Osmanlı ahşap yapı geleneğini ortadan kaldırmıştır. Sultan Abdülaziz devrinde inşa edilen Çırağan Sahilsarayı ve Beylerbeyi Sarayı sultanlar tarafından yaptırılmış sahilsaray anlayışının anıtsal ve en son örnekleridir. Yapı malzemesi olarak mermerin tercih edildiği bu kâgir sahilsaraylar geleneksel Osmanlı saray mimarisinden mimari proje, mekân bölümlemeleri, tefriş ediliş biçimleriyle ayrılmaktadır. Batı etkisinde ancak içinde yer aldıkları dönemin Osmanlı zevkini yansıtan düzenlemeleriyle dikkat çekmektedir.

XIX. yüzyılın ikinci yarısından sonra yapılmış olan Feriye (Şehzade) sarayları Ortaköy’e kadar uzanmıştır. Ortaköy’de eskiden gayri müslim

yalıları bulunurken XIX. yüzyıldan itibaren buralarda sultan ve damat sarayları inşa edilmiştir. Sırasıyla Hatice Sultan, Fehime Sultan, Nâime Sultan ve Fatma Sultan sahilsarayları yer almaktadır. Defterdarburnu'nda gayri müslimlere ait yalılar yerine XVIII. yüzyılda Neşâdâbâd Sahilsarayı yaptırılmış, burası yüzyılın sonuna doğru Hatice Sultan'ın eline geçmiştir. Sultan Abdülhamid bu sarayı yıktırarak kızları Zekiye ve Ulviye için Sultan Çifte saraylarını inşa ettirmiştir. Defterdarburnu ile Kuruçeşme İskelesi arasında sultan sarayları yanında vükelâ yalıları da yer almaktadır. Sultan sarayları içerisinde Hibetullah Sultan, Nâile Sultan ve Nâzime Sultan sahilsarayları buradaki yapılar içinde zikredilebilir. Geleneksel saray mimarisinden Batı etkisinde saray mimarisine dönüşümün izlenebildiği III. Selim'in kız kardeşi Beyhan Sultan'ın Akıntıburnu'daki sahilsarayı 1800-1804 yıllarında yapılmıştır. Beyhan Sultan öldükten sonra saray II. Mahmud'un kızı Mihrimah Sultan'a verilmiş ve kocası Said Paşa'nın adıyla tanınmış, daha sonra yol açılması sırasında yıkılmıştır. Baltalimanı'nda 1860-1870 yılları arasında Mustafa Reşid Paşa tarafından inşa ettirilen sahilsaray daha sonra II. Abdülhamid'in kızına tahsis edilmiş ve 1922'ye kadar bu şekilde kullanılmıştır. Yapı bugün Kemik ve Mafsal Veremi Hastahanesi olarak hizmet vermektedir.

Göksu deresinin denize ulaştığı noktada yaptırılan Küçüksu Kasrı, bir sultan sarayı olarak I. Mahmud adına Sadrazam Divitdar Mustafa Paşa tarafından XVIII. yüzyılda inşa ettirilmiştir. İlk yapı deniz üstüne kazıklarla oturtulmuş, denize çıkmalı yaldızlı divanhânesi olan geriye doğru geniş sofalı ve iki katlı ahşap bir yapıdır. III. Mustafa ve III. Selim devirlerinde restore edilen, zamanla onarımı güçleşen ve dönemin zevkine hitap etmez duruma gelen bu yapı yıkılarak yerine günümüze gelmiş olan bina inşa edilmiştir. Üsküdar'a doğru yaklaştıkça eskiden yapılmış sahilsaraylar ile karşılaşılır. Mihrimah Sultan sarayları bunlardan biridir. Şemsi Paşa'ya doğru Direkli Yalı, biraz önünde Kaptan Paşa'nın yalısı, buradan sonra Şerefâbâd Köşkü ile Salacak ve İhsâniye kıyılarına ulaşılır. Bu kıyılarda anılan sahilsaraylardan hiçbiri günümüze kadar gelememiştir.

Boğaziçi sahilsarayları asma kat üstünde cumba ile çıkmalı esas kattan oluşan, çoğunluğu ahşap malzeme ile yapılmış iki katlı plan tipleriyle dikkati çeker. Çıkmalar ahşap konsollarla desteklenir; zemin kat odaları servis alanlarıdır. Yer döşemelerinde genellikle Karadeniz'den getirilen

kalaslar kullanılmıştır. Odalar aydınlık ve ferahtır. Önemli sahilsaraylarda renkli kalem işi bezemeler ve nakışlarla tavan ve duvarların boyandığı görülür.

## BİBLİYOGRAFYA

Sedat Hakkı Eldem, Boğaziçi Anıları, İstanbul 1979; Orhan Erdenen, Boğaziçi Sahilhaneleri, İstanbul 1993-94, I-IV; G. V. İnciciyan, Boğaziçi Sayfiyeleri (haz. Orhan Duru), İstanbul 2000; Doğan Kuban, Ahşap Saraylar: Kaybolan Kent Hayalleri, İstanbul 2001; Necla Arslan, “Sahilsaraylar”, DBİst.A, VI, 409-410.

A. Fulya Eruz

# SAHN-ı SEMÂN

(صحن ثمان)

Fâtih Sultan Mehmed tarafından İstanbul'da kurulan yüksek dereceli medrese.

867'de (1463) inşasına başlanan külliye içinde yer alır. Adı burada yapımı 875'te (1470) tamamlanan sekiz yüksek dereceli medreseden gelir; caminin iki tarafında dörder adet sıralanan ihtisas medreselerine "semâniye" (sekiz) adı verilmiştir. Nişancızâde Mehmed ve Hoca Sâdeddin efendiler bunları "medrese-i âliye" olarak tanımlar. "Sahn" kelimesinin nereden geldiği tartışmalıdır. Sahnın "düz yer, geniş saha, avlu" gibi mânalara geldiği, külliyenin Bizans'tan kalma Havâriyyûn Kilisesi harabelerinin temizlenip düzlük haline getirildiği alana yapılması dolayısıyla bu ismin kullanıldığı veya şehrin tam ortasında bulunmasından dolayı bu adın verildiği görüşleri ileri sürülür (Uzunçarşılı, s. 7; Ergin, s. 97). Âlî Mustafa Efendi, medreselerin İstanbul'un ortasında bulunmasından dolayı bunlara Sahn medreseleri denildiğini söyler.

Külliyedeki medreseler Semâniye (Medâris-i Semâniyye, Sahn) ve Tetimme (Mûsıle-i Sahn) olmak üzere ikiye ayrılır. Sahn medreselerinin caminin sağında Marmara tarafında bulunanlarına Akdeniz, solunda Haliç tarafında bulunanlarına Karadeniz medreseleri adı verilir. Her medresede bir meydan etrafında on dokuz oda ve bir dershane bulunur. Odaların genişliği 4,20 $m^2$'dir. Her odanın bir penceresi, bir ocağı, kandil yeri ve bir rafı vardır; zeminler tuğla döşelidir. Her medrese dershanesinin arkasındaki geniş avlularda dörder helâ ve gusülhâne bulunmaktadır (Aslanapa, s. 112-113). Fâtih medreseleri iki tek ve bir çift olmak üzere belirli bir üslûpta yapılmıştır. Her iki tarafın başında ve sonunda yer alan medreseler tek, ortadakilerse birbirine bitişik durumdadır. Kıble yönünden başlamak üzere birinci medreselere Baş Kurşunlu, ortada Baş Kurşunlu tarafındakilere Çifte Baş Kurşunlu, bitişiğinde olanlara Çifte Ayak Kurşunlu, sondakilere Ayak Kurşunlu adı verilir. Karadeniz tarafındaki birinci medreseye Çınarlı Medrese de denir (Atâî, I, 418). Medreseler zaman zaman buralarda ders

veren ünlü müderrislerin adıyla anılmışsa da bu tür isimlendirmeler geçici olmuştur. Medresenin on dokuz odasından ikisi muîdlere, ikisi hizmetlilere, diğerleri talebeye ayrılmıştır. Oda sayısı toplamı 152'ye ulaşır. Sadece talebeye ayrılan oda sayısı 120'dir. Başlangıçta her odada bir öğrencinin kalması kararlaştırılmış, bu durum yüzyıllarca sürmüştür.

Zaman zaman depremler sebebiyle harap olarak tamir gören (1509 ve 1765) Semâniye medreselerinde küçük onarımlar dışında fazla bir değişiklik olmamıştır. Medreselerin kapatılmasından (1924) sonra binaları

uzun süre boş kalmıştır. 1940'larda harap durumda olan Karadeniz yönündeki Çifte Baş ve Çifte Ayak Kurşunlu medreseleri fakir talebeye yurt olarak ayrılmıştır. Sahn binaları 1951-1953 yıllarında restore edilmiştir. 1975'ten itibaren binaların bazıları öğrenci yurdu, dispanser ve çocuk yurdu olarak kullanılmıştır. Tetimme medreseleri Sahn medreselerinin arka planında onlardan dar bir sokakla ayrılan, paralel dizilmiş, Sahn medreseleri gibi dörderden sekiz medrese halindedir. Bunlar Sahn medreselerini tamamlar nitelikte olup derece itibariyle daha alttaydı ve Sahn'da okuyacak talebeyi hazırlamaktaydı. Süheyl Ünver bunları lise gibi mütalaa ederse de aslında birer mahreç medresesiydi ve hepsi müstakil medrese durumundaydı. Tetimmelerin diğer adı olan Mûsıle-i Sahn "Sahn'a götüren, ulaştıran" demektir. Sahn medreseleri yüksek dereceli olduğuna göre Tetimmeler orta seviyede medreseler sayılabilir (Uzunçarşılı, s. 9).

Külliye vakfiyesinde Tetimme medreselerinden "medrese-beççe" (küçük medrese) diye söz edilir. Süheyl Ünver, Tetimme medreselerinin baş tarafta bulunanlarında onar, ortadakilerde dokuzar olmak üzere yetmiş altı oda olduğunu söyleyerek külliyenin kısa bir vakfiyesinde (TSMA, nr. D 3882) imaretten 600 talebenin yemek yiyeceğinin belirtilmesinden hareketle her odada on kadar talebe kalmış olabileceğini ileri sürer. Uzunçarşılı ise kaynak göstermeden her odada üçer talebenin kaldığını yazar, fakat oda sayısını vermez. Solakzâde, Tetimme odalarında üçer talebenin kaldığını, her odaya 12'şer akçe mum parası verildiğini kaydetmekte, Evliyâ Çelebi ise her odada dörder beşer talebe kaldığını yazmaktadır. Bundan dolayı Tetimme odalarında talebe yığılmasına göre değişen sayıda talebe kaldığı söylenebilir. Vakfiyelerde bu hususta hiçbir bilgi bulunmaz. 1197 (1783) tarihli bir belgede (BA, Cevdet-Evkaf, nr. 27949) Tetimmeler'in eski

durumları üzere yenilendiği belirtilir. Buna göre her medresenin on bir odası bulunmaktaydı. Bu ise toplam seksen sekiz Tetimme odasının varlığını gösterir. Ayrıca odalar hakkında bilgi verilmiştir: Basma tavanlı ve boyalı odaların her birinde iki dolap vardı; odalar çifte pencereli idi; içeride bir de ocak bulunuyordu; kapılar ağaçtan yapılmıştı; odaların tabanları tahta döşemeliydi; her medresede üçer helâ bulunuyordu. Tetimmeler'in Akdeniz tarafındakiler bugün mevcut değildir; 1928'de Fevzi Paşa caddesi açılırken yıkılmış ve yerleri yola gitmiştir (Baltacı, s. 352). Karadeniz tarafındakiler ise eski durumlarını tamamen kaybetmiştir. Bugün bir bölümünde Ali Kuşçu İlköğretim Okulu faaliyet göstermektedir. Diğer bir bölümü 1992'de Kur'an kursu binası olarak kullanılmak üzere İstanbul Valiliği emrine verilmiştir.

Yüksek dereceli medreseler olarak Sahn'da uygulanan müfredat eski medrese geleneğinden farklı değildi. Sahn medreseleri aklî ve naklî ilimlere göre planlanmıştı. Külliye vakfiyesinde Sahn medreselerinin her birine başlangıç ve giriş (mebâdî ve mukaddemât) ilimleriyle aklî ve naklî ilimleri iyi bilen birer müderris tayin edilmesi, müderrislere yardımcı olarak seçilen muîdlerin muhtasar kitapları öğretebilecek, teferruatlı olanları öğrenip anlayabilecek kabiliyette olması öngörülmekteydi. Bu umumi çerçeve dışında Sahn'da okutulması istenen kitap adı zikredilmemektedir.

Âlî Mustafa Efendi'nin, "Sahn medârisinde ve altmışlılarda dersleri dâhil medârisindeki ifadeleri hükmünde ola" ibaresi ve dâhil ders kitapları olarak fürûdan el-Hidâye'yi, usulden et-Telvîḥ'i, tefsirden Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ı ile Kādî Beyzâvî'nin tefsirini zikretmesi (Künhü'l-ahbâr, vr. 86b), bunların aynı zamanda Sahn medreselerinde okunması gereken kitaplar olduğunu göstermektedir. Zaman zaman Fâtih Sultan Mehmed'in, medreselerin ders programlarını Molla Hüsrev ve Ali Kuşçu ile âlim bir zat olan Vezîriâzam Mahmud Paşa'ya yaptırdığı ileri sürülürse de bu hususta kesin delil bulunmaz. Sahn müderrisleri Süleymaniye medreselerinin kuruluşuna kadar "şüyûh-ı müderrisîn" olduğuna göre verilen bilgilerden hareketle Sahn'da Şerḥ-i ʿAḍud, el-Hidâye ve el-Keşşâf'in okutulduğu, ayrıca müderrislerin kendi seçecekleri kitapların derslerde kullanıldığı söylenebilir. Bazı araştırmacılar XVI. yüzyılda Sahn medreselerinde fıkıhtan el-Hidâye'nin, usûl-i fıkıhtan et-Telvîḥ ve Şerḥ-i ʿAḍud'un, hadisten Buhârî'nin, tefsirden el-Keşşâf ile Beyzâvî'nin eserinin

okutulduğunu belirtir (Baltacı, s. 41). Ayrıca Taşköprizâde et-Telvîḥ, Buhârî ve Beyzâvî'yi Sahn'da birkaç defa bizzat okuttuğunu yazar. Tetimme medreselerinde ise Şerḥ-i Şemsiyye ve İsfahânî okunması öngörülmüştür. Uzunçarşılı kitaplarla ilgili bilgi vermeden Sahn medreselerinde tefsir, hadis, fıkıh, usûl-i fıkıh, kelâm ve Arapça ile ilgili eserlerin okunduğunu, bu yapısıyla Semâniye medreselerinin ilâhiyat, İslâm hukuku ve Arap edebiyatının tahsil edildiği bir "fakülte" niteliğinde olduğunu kaydeder (İlmiye Teşkilâtı, s. 33).

Sahn talebesinin ne kadar süreyle eğitim gördüğü kesin değildir, çünkü bu süre değişebilirdi. Talebe, eğitim süresince okunması gereken dersleri kitap halinde veya kitapların belirli bölümlerini seçerek okuduğu için verilen bilgileri öğrenip hocası tarafından yeterli bulunmadıkça başka bir derse (kitaba) geçemezdi. Bu sebeple sürenin uzaması, hatta her dânişmend için farklılık göstermesi mümkündü. Bununla beraber klasik dönemde bununla ilgili asgari süreler belirlendiği görülür. 1526-1540 yıllarında Sahn'a ulaşıncaya kadar sekiz dokuz eğitim yılı geçirildiği anlaşılmaktadır. Dâhil Medresesi hükmündeki Sahn'da ise genellikle bir yıllık sürenin geçerli olduğu söylenebilir. Nitekim aynı dönemlerde Taşköprizâde ile Şah Mehmed b. Hürrem Sahn'da okuttukları dersleri birer eğitim yılında tamamlamışlardı (Atâî, I, 137). Bu durum XVI. yüzyılın sonlarından başlamak üzere hızla değişmiş, daha önce Sahn'a gelinceye kadar geçirilmesi gereken sekiz dokuz yıllık müddet önce beş, ardından üç, sonra da iki yıla kadar düşmüştür. II. Selim dönemine ait olduğu sanılan bir kanunnâmede (Kānunnâme-i Sultan Süleyman Han, vr. 122b-123b) Sahn öncesi eğitim süresinin beş yıldan aşağı olmaması öngörülmüştür. 983 (1576) tarihli başka bir kanunnâmede ise bir talebenin Sahn'a ulaşmadan önce en az üç yıllık bir eğitim görmesi gerektiği belirtilir (Ahmed Refik, s. 34-35). 1006 (1597-98) tarihli kanunnâmede sürenin iki yıla düşürüldüğü görülür.

## BİBLİYOGRAFYA

Fâtih Mehmed II Vakfiyeleri (nşr. Vakıflar Genel Müdürlüğü), Ankara 1938, s. 37-38; Fatih İmâreti Vakfiyesi (haz. Osman Ergin), İstanbul 1945; Kānun-ı Örfiyye-i Osmâniyye, İÜ Ktp., TY, nr. 3239, vr. 48a-49b; Kānunnâme-i Sultan Süleyman Han, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1970, vr. 122b-123b; Kıvâmî, Fetihnâme-i Sultân Mehmed (nşr. Fr. Babinger), İstanbul 1955, s. 157; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 526; Âlî Mustafa Efendi, Künhü'l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, vr. 85a-86b; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, İstanbul 1279, I, 578; Nişancızâde Muhyiddin Mehmed, Mir'ât-ı Kâinât, İstanbul 1290, II, 401; Atâî, Zeyl-i Şekāik, I, 137, 418; Solakzâde, Târih, s. 266-267; Evliyâ Çelebi, Seyahatnâme, I, 315; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 8-9, 248; Cevdet, Târih, I, 109-110; İlmiyye Salnâmesi, s. 642-651; Ahmed Refik, Onuncu Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı (İstanbul 1336), İstanbul 1988, s. 34-35; Halim Baki Kunter - Ali Saim Ülgen, Fâtih Câmii ve Bizans Sarnıcı, İstanbul 1939, tür.yer.; A. Süheyl Ünver, İstanbul Üniversitesi Tarihine Başlangıç: Fatih, Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı, İstanbul 1946, tür.yer.; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı,

s. 7-9, 33, 244; Câhid Baltacı, XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976, s. 41, 46-47, 351-352, 630-632; Osman Nuri Ergin, Türkiye Maarif Tarihi, İstanbul 1977, s. 97; Hüseyin Atay, Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi, İstanbul 1983, tür.yer.; a.mlf., "Fâtih-Süleymâniye Medreseleri Ders Programları ve İcâzetnâmeler", VD, XIII (1981), s. 171-206; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 1986, s. 112-113; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1987, I, 58; Fahri Unan, Kuruluşundan Günümüze Fâtih Külliyesi, Ankara 2003; R. Anhegger, "Eski Fatih Camii Meselesi", TD, VI/9 (1954), s. 145-155; Bahaeddin Yediyıldız, "Sosyal Teşkilatlar Bütünlüğü Olarak Osmanlı Vakıf Külliyeleri", TK, XIX/219 (1981), s. 262-271; Cavit Baysun, "Mescid (Osmanlı Devri Medreseleri)", İA, VIII, 73-74; Mehmet İpşirli, "Ṣaḥn-ı Thamān", EI² (İng.), VIII, 842-843.

Fahri Unan

# SAHNÛN

(سحنون)

Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî (ö. 240/854)

Mâlikî mezhebinin oluşumunda ve Kuzey Afrika'ya yayılmasında önemli katkıları olan fakih.

160 (777; başka bir rivayete göre 161/778) yılında muhtemelen, Kayrevan'a yaklaşık 100 km. uzaklıktaki Menzilüsıklâb köyünde doğdu. Aslen Şamlı (Humus) bir Arap ailesine mensuptur. Zekâsı ve güçlü kavrayışı sebebiyle keskin görüşlü bir kuşun adı olan "Sahnûn" (tercih edilmeyen okunuşu Suhnûn) lakabıyla meşhur oldu (İbn Mekkî, s. 199; Humus şehri yakınlarında bir köyde doğduğu rivayeti için bk. Ebû Bekir el-Mâlikî, I, 364; İbn Hallikân, III, 181). Bühlûl b. Râşid, Abdullah b. Gānim, Muâviye b. Fazl es-Sumâdıhî, Ebû Hârice Anbese b. Hârice, Abdullah b. Ebû Hassân el-Yahsubî ve Ebû Zeyd er-Ruaynî gibi Kayrevan âlimlerine öğrencilik yaptı. Medine'ye giderek İmam Mâlik'ten ders alma imkânı bulamadığı için el-Muvaṭṭaʾı dinlemek ve Mâlik'in fıkhî görüşlerini daha iyi öğrenmek amacıyla Tunus'ta İbn Ziyâd el-Absî'nin ders halkasına katıldı; ayrıca Abdülkerîm b. Ebû Kerîme ve Abdürrahîm b. Eşres'ten faydalandı. Daha sonra doğuya ilim yolculuğuna çıktı. Kahire'de İmam Mâlik'in öğrencileri İbnü'l-Kāsım, İbn Vehb, Eşheb ve Abdullah b. Abdülhakem; Medine'de Mâlik'in öğrencileri Abdullah b. Nâfi' es-Sâiğ, Ma'n b. Îsâ, İbnü'l-Mâcişûn, Mutarrif b. Abdullah ve Saîd b. Dâvûd ez-Zenberî; Mekke'de Süfyân b. Uyeyne ve Dımaşk'ta Velîd b. Müslim ile Eyyûb b. Süveyd el-Himyerî'den ders aldı; Abdurrahman b. Mehdî, Vekî' b. Cerrâh, Hafs b. Gıyâs, Yezîd b. Hârûn ve Ebû Dâvûd et-Tayâlisî gibi âlimlerden ilim öğrendi. Sahnûn'un, Kayrevanlı çağdaşı Ebû Zekeriyyâ Muhammed b. Rüşeyd ile birlikte çıktığı ilim yolculuğunu 191 (807) yılında tamamlayarak Kayrevan'a döndüğü bilinmekle birlikte bu yolculuğa hangi tarihte çıktıkları konusunda kaynaklarda farklı bilgiler bulunmaktadır; Kādî İyâz iki ayrı yolculuğun söz konusu olabileceği kanaatindedir (Tertîbü'l-medârik, IV, 46-47).

Sahnûn üzerinde en fazla etkisi olan hocaları Bühlûl, İbn Ziyâd ve İbnü'l-Kāsım'dır. Eğitiminin ilk döneminde ehl-i Medîne ve Mâlik'in zihniyet ve tavrını benimsemiş olan Bühlûl'ün yakınında bulunarak ondan çok etkilenen Sahnûn, Kayrevan'da Irak ve Ebû Hanîfe fıkhının yaygın olmasına karşılık kendisi Mâlik'in görüşlerini en iyi şekilde öğrenmek istediğinden onun tavsiyesiyle Tunus'ta İbn Ziyâd'ın yanına gitti. Çünkü İbn Ziyâd, İfrîkıye muhitinde ilk defa el-Muvaṭṭaʾı rivayet eden ve Mâlik'in fıkhını en iyi bilen kişi olarak tanınmıştı. Ondan el-Muvaṭṭaʾ rivayetini dinleyip icâzet alan Sahnûn, Kayrevanlı hocalarından tatmin edici bir şekilde öğrenemediği Mâlik'in fıkhî görüşlerini de öğrendi ve Kayrevan'a döndükten sonra malî sıkıntı içinde olmasına rağmen imkân buldukça Tunus'a giderek kendisinden faydalanmaya devam etti (Ebû Bekir el-Mâlikî, I, 350). Sahnûn'un iyi bir fıkıh nosyonu kazanmasında, Mâlik'in yanı sıra Ebû Hanîfe'ye de öğrencilik yapan ve onun fıkıh anlayışından etkilenen İbn Ziyâd'ın önemli rolü olduğu anlaşılmaktadır.

Mısır'da Mâlik'in meşhur öğrencilerinden ilim öğrenen Sahnûn'un asıl ilgisi İbnü'l-Kāsım'a yönelikti. Çünkü Mısır'a gidişinin belki de en önemli sebebi, hemşehrisi Esed b. Furât'ın İbnü'l-Kāsım ile birlikte hazırladığı el-Esediyye adlı kitabı Esed'den elde edemediği için kendisinin oluşturduğu nüshayı İbnü'l-Kāsım'a arzederek üzerinde bir tashih çalışması yapmaktı. İbn Ziyâd'ın yanında yetiştikten sonra doğuya gidip bir süre Mâlik'e, ardından Ebû Hanîfe'nin öğrencisi Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye ve nihayet Mısır'da İbnü'l-Kāsım'a öğrencilik yaparak Kayrevan'a dönen (181/797) Esed b. Furât ve eseri el-Esediyye Kayrevan'da büyük ilgiyle karşılandı, fakat kitabın hem muhtevası hem üslûbu çok geçmeden ehl-i Medîne fıkhını benimseyenlerin tepki ve eleştirilerine mâruz kaldı. Eleştirenler arasında Esed'in derslerine katılan Sahnûn da bulunuyordu. Muhtemelen bu eleştirileri sebebiyle Esed, bütün öğrencilerinin rahatlıkla elde edebildiği el-Esediyye nüshasının onun eline geçmesini istememiştir. Bunun üzerine Sahnûn başkaları aracılığı ile kendi nüshasını oluşturdu ve İbnü'l-Kāsım'a sunmak üzere Mısır'a götürdü (a.g.e., I, 262; krş. İbn Hallikân, III, 181). Onun bu yolculuğa çıkmasında, Kayrevan'da Mâlik'in görüşlerini esas alan güçlü bir fıkıh geleneğinin henüz oluşmaması yanında Ebû Hanîfe'nin temsil ettiği Irak fıkhının gelişmesine de katkıda bulunan Esed b. Furât'ın ve Mâlik'in fıkhını doğru yansıtmadığını düşündüğü eseri

el-Esediyye'nin yoğun bir ilgi görmesi, buna karşılık kendisinin bu gelişmeye karşı koyabilecek ilmî birikim ve şöhrete sahip olmaması da etkili olmuştur. Sahnûn, Mısır'da bir süre kaldıktan sonra muhtemelen 188 (804) yılında hac yolculuğuna çıkan hocaları İbnü'l-Kāsım, İbn Vehb ve Eşheb ile birlikte Hicaz'a gitmiş olmalıdır (Ebû Bekir el-Mâlikî, I, 348-349; Necmeddin el-Hentâtî, s. 46-49).

İki yıldan fazla bir süre Mekke ve Medine'de kaldığı anlaşılan Sahnûn, Mâlik'in Medineli öğrencileriyle görüşerek ehl-i Medîne ve Mâlik'in fıkhına dair birikimini gözden geçirme ve geliştirme imkânı buldu; Ehl-i Hicaz'ın temsilcilerinden Süfyân b. Uyeyne'den fıkıh ve hadis okuyup icâzet aldı (Kādî İyâz, IV, 50); ayrıca devrin önemli hadis âlimlerine öğrencilik yaparak 191'de (807) güçlü bir ilmî birikimle Kayrevan'a döndü. Beraberinde götürdüğü en önemli kaynak, el-Esediyye üzerinde İbnü'l-Kāsım ile birlikte yaptıkları tashih çalışması sonucunda ortaya çıkan ve daha sonra el-Müdevvene diye adlandırılacak olan eserin müsveddesi niteliğindeki derlemedir. Sahnûn ayrıca İbnü'l-Kāsım, Eşheb ve İbn Nâfi' başta olmak üzere İmam Mâlik'in bazı öğrencilerinin onun ders halkasında derledikleri fıkhî meselelere (mesâil) dair soru-cevap tarzındaki notlarını (Semâʿu İbni'l-Ḳāsım, Semâʿu Eşheb, Semâʿu İbn Nâfiʿ vb.), İbn Vehb'in el-Muvaṭṭaʾ, Kitâbü'l-Câmiʿ, Kitâbü'z-Zühd ve Kitâbü'l-Meġāzî gibi kitaplarını, İbnü'l-Kāsım'ın el-Muvaṭṭaʾ rivayetini, İbn Nâfi''in Mâlik'ten rivayet ettiği ay ve yıldızlar hakkındaki kitabını beraberinde getirdi ve kendi öğrencilerine okuttu. Bunlara hocalarının fıkhî görüş ve fetvalarına dair kendisinin tuttuğu notlarla (Semâʿu Saḥnûn min İbni'l-Ḳāsım gibi) rivayet ettiği hadis nüshalarını da eklemek gerekir. Öğrencilerinden İbn Vaddâh, Sahnûn'un yirmi dokuz semâ kaydını talebelerine okuttuğunu ve böylesine zengin birikime sahip başka bir kimseyle karşılaşmadığını söylemiştir (Kādî İyâz, IV, 51;

Abdurrahman b. Muhammed ed-Debbâğ - İbn Nâcî, II, 82). Sahnûn'un rivayet edeceği semâ kayıtlarının sağlam ve güvenilir olmasına dikkat ettiği ve bu konuda seçici davrandığı anlaşılmaktadır (Ebû Bekir el-Mâlikî, I, 373). O dönemde İbn Nâfi''in Medine'de Mâlik'in ders halkasının başında bulunduğu düşünüldüğünde Sahnûn'un rivayet ettiği semâ kayıtları arasında Semâʿu İbn Nâfiʿin ayrı bir önem taşıdığı söylenebilir. Öte yandan Sahnûn, Mâlik'in ilk nesil öğrencilerinden Osman b. Kinâne, Muhammed b. Dînâr

ve Mugīre b. Abdurrahman'ın muhtemelen Medine'de meşhur olan ve sadece Mâlik'in değil bütün Medine fukahasının görüşlerini içerdiği tahmin edilen kitaplarını da talebelerine okuttu (Çavuşoğlu, Irak Mâlikî Ekolü, s. 25, 75). Hocaları İbn Ziyâd, Abdullah b. Gānim, İbn Vehb ve İbnü'l-Kāsım'a ait dört ayrı el-Muvaṭṭaʾ rivayetini elinde bulunduran Sahnûn öğrencilerine daha çok İbnü'l-Kāsım'ın rivayetini okuttu, hatta bu rivayet özellikle Endülüslü Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî rivayetine karşı Sahnûn rivayeti olarak şöhret buldu. Sahnûn'un fıkıhta İbn Ziyâd'ı daha üstün tuttuğu halde (Kādî İyâz, III, 82) İbnü'l-Kāsım'ın rivayetini tercih etmesi, onun Mâlik'in fıkhına bağlılığı ve İbn Ziyâd'ın el-Muvaṭṭaʾ rivayetinin oldukça erken bir döneme ait olması ile açıklanabilir. el-Muvaṭṭaʾ, İmam Mâlik'in yaklaşık kırk yıl boyunca sürekli geliştirerek tedvin ettiği bir eser olduğundan ömrünün son dönemlerinde kendisine öğrencilik yapanların rivayet ettiği eserin nüshaları ile erken tarihlerde öğrencilik yapmış olanların rivayet ettikleri nüshalar arasında muhteva açısından ve sistematik bakımdan önemli farklılıklar bulunuyordu (Çavuşoğlu, Irak Mâlikî Ekolü, s. 10; DİA, XXXI, 416).

Sahnûn, Kayrevan'a dönünce muhtemelen Menzilüsıklâb köyüne yerleşip kendi ders halkasını oluşturdu; Kayrevan dışından ve özellikle Endülüs'ten pek çok öğrenci gelip derslerine katıldı. Verdiği dersler karşılığında ücret almayan Sahnûn geçimini temin etmek için ziraatla meşgul oluyordu. Muhtemelen babasından kalan büyük bir zeytin bahçesiyle bizzat ilgilendiği ve bazan aylarca Kayrevan'a gidemediğinden Kayrevan'daki öğrencileriyle, yaklaşık 100 km. uzaklıkta bulunan bu köydeki evinde okuttuğu öğrencilerin bir kısmı birbirini hiç tanımadan icâzet alabiliyordu.

Kayrevan'a dönüp ilmî bir otorite haline gelmeye başladığı dönemden itibaren dört Ağlebî emîrinin yönetimine şahit olan Sahnûn'un onlarla ilişkileri oldukça sınırlı ve gergindi. Mecbur kalmadıkça kendileriyle görüşmemeye çalışır, hediye ve yardımlarını kesinlikle kabul etmez, soru ve fetva taleplerini karşılıksız bırakır, neredeyse bütün siyasî-idarî karar ve uygulamalarını eleştirirdi. Bu davranış aslında Sahnûn'a has olmayıp Sünnîliğin bölgedeki kalesi kabul edilen Kayrevan'da özellikle ehl-i Medîne ve Mâlik'e bağlı âlimlerce sürdürülen bir tavırdı (Kādî İyâz, neşredenin girişi, I, 10-11; EI² [İng.], I, 248; IV, 827). Ancak sert mizaçlı bir kişiliğe sahip olan Sahnûn'un bu geleneksel tavrı çok daha katı biçimde

sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Başta oğlu Muhammed olmak üzere öğrencileri tarafından biraz daha ılımlı davranması konusunda zaman zaman uyarılan Sahnûn (Ebû Bekir el-Mâlikî, I, 355-356; Kādî İyâz, IV, 64), bu tutumunu bir ilim adamı olarak taşıdığı dinî sorumluluk duygusu ve ilmî bağımsızlığını koruma arzusu ile açıklar, tarih boyunca devlet yöneticilerine yakın olan din âlimlerinin dini onların beklentilerine göre yorumlayıp yanlış fetvalar vermek zorunda kaldıklarını hatırlatırdı (Ebû Bekir el-Mâlikî, I, 357; Kādî İyâz, IV, 76-77). Bununla birlikte Sahnûn'un siyasî muhalefet anlayışı klasik Sünnî muhalefet anlayışıyla sınırlı olup hiçbir şekilde yöneticilere isyanı içermediği anlaşılmaktadır (Ebû Bekir el-Mâlikî, I, 367-368). Bu muhalif tavrın bir diğer sebebi, Ağlebîler'in Mu'tezile ile yakın ilişkileri ve Emîr I. Ziyâdetullah döneminden (817-838) itibaren Abbâsî politikasına paralel biçimde Mu'tezile'nin resmî mezhep haline gelmesidir (Necmeddin el-Hentâtî, s. 98). Sahnûn, Vehb isimli sütkardeşinin cenaze namazını, Kayrevan kadısı ve aynı zamanda Esed b. Furât'ın damadı olan Mu'tezilî-Hanefî İbn Ebü'l-Cevâd kıldırdığı için protesto etmiş ve bu yüzden Emîr Ziyâdetullah'ın tâlimatıyla cezalandırılmak üzereyken Vezir Ali b. Humeyd'in araya girmesi sonucu ceza almaktan kurtulmuştu. Emîr I. Muhammed'in kardeşi Ebû Ca'fer Ahmed b. Ağleb yönetimi ele geçirip halku'l-Kur'ân konusunda mihne politikasını başlattığında (231/846) Sahnûn bir defa daha Kadı İbn Ebü'l-Cevâd'ın hedefi haline geldi. Bir süre Sâhil bölgesinde bulunan Abdürrahîm b. Abdürabbih'in Kasru Ziyâd adlı zâviyesinde gizlenen Sahnûn emîrin huzuruna çıkarılıp Kur'an'ın mahlûk olmadığı görüşünü beyan edince ev hapsiyle cezalandırılmasına karar verildi. Kapısına nöbetçiler dikildi, artık ders ve fetva veremeyeceği ilân edildi. Bir yıl boyunca ev hapsinde kalan Sahnûn, kardeşini devirip iktidarı yeniden ele geçiren Emîr I. Muhammed'in değişen Abbâsî politikasına paralel biçimde mihne uygulamasını sona erdirmesi ve Mu'tezilî kadı İbn Ebü'l-Cevâd'ı azletmesiyle birlikte serbest bırakıldı. Yeni Kayrevan kadısının belirlenmesi için kendilerine danışılan ve çoğu Hanefî olan âlimler aday olarak Hanefî Süleyman b. İmrân'ı, Süleyman ise Sahnûn'u teklif etmişti. Aslında bu teklif, Hanefîler'e daha yakın görünen Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasında yeni bir denge kurmaya çalışan Emîr I. Muhammed için de uygundu. Sahnûn, yıllarca uzak durduğu ve birçok uygulamasına fetva vermediği emîrden gelen bu teklifi önce reddetmesine rağmen bir yıl boyunca süren yoğun baskılar ve her türlü icraatına destek sözü verilmesi sonucunda kabul etmek zorunda kaldı. Ağlebî hânedanı ve

yöneticilerinin karıştığı yolsuzlukların üstüne gitmek şartıyla görevi kabul eden Sahnûn'un bir diğer şartı maaş almamaktı.

3 Ramazan 234 (31 Mart 849) tarihinde görevine başlayan Sahnûn'un ilk icraatından biri mezâlim ve hisbe yetkilerini üzerine alması ve İfrîkıye bölgesinde ilk defa bağımsız ve Kayrevan kadılığına bağlı bir hisbe teşkilâtı kurmasıdır. Vefatına kadar altı yıl devam eden kadılığı süresince Ağlebî hânedanı ve yöneticilerinin yolsuzluk ve hukuka aykırı uygulamalarını sürekli denetleyen, gerektiğinde mezâlim yetkisini kullanarak bilfiil müdahale eden Sahnûn, bu sebeple zor durumda kalan Emîr I. Muhammed'in taleplerini dikkate almadı ve zaman zaman istifa tehdidiyle görevini sürdürdü. Kendisini azletmeye cesaret edemeyen emîr, muhtemelen Sahnûn'un vefatından kısa bir süre önce onunla birlikte görev yapmak için Tıbnî adlı bir şahsı Kayrevan kadılığına getirdi. Sahnûn, bu durumu protesto etmek amacıyla yargı faaliyetlerinin yürütüldüğü Kayrevan Ulucamii'ndeki makamını terkederek davalara evinde bakmaya başladıysa da Tıbnî, Sahnûn'un yargı teşkilâtında görevli öğrencileriyle uğraşmaya başlayınca makamına geri dönüp onu evine çekilerek davalara orada bakmak zorunda bıraktı. Sahnûn'un kadılığı dönemindeki en önemli ve bölgenin ilim-kültür hayatını derinden etkileyen icraatından biri de Mu'tezilî ve Hâricîler'in tesirini kırmaya yönelik uygulamalarıdır. Bir gelenek halinde Kayrevan Ulucamii'nde devam eden, bütün mezhep ve fırka mensuplarının katılabildiği münazara meclisleri ilk defa Sahnûn tarafından yasaklandı; söz konusu fırka mensuplarının muallimlik, imamlık ve müezzinlik gibi

görevlerine son verildi. Daha önce emîrlere ait olan imamlık vb. görevlere tayin yetkisinin Kayrevan kadısına geçmesi de Sahnûn ile başlayan bir uygulamadır. Kendisinden önceki Mu'tezilî Kadı İbn Ebü'l-Cevâd'ın Sahnûn tarafından yargılanıp verilen sopa cezasının infazı sırasında ölmesi onun kadılığı dönemindeki en önemli olaylardan biridir. Kaynaklarda İbn Ebü'l-Cevâd'ın bir alacak davası yüzünden önce hapsedildiği ve borcunu reddettiği için sopa cezasına çarptırıldığına dair rivayetler öne çıkmakla birlikte çağdaş araştırmacılar bu olayı Sahnûn'un ehl-i bid'ata yönelik mücadelesiyle ilişkilendirme eğilimindedir (Cum'a Şeyha, s. 96-99; Necmeddin el-Hentâtî, s. 98). Kādî İyâz da konunun bir alacak davası olduğunu uzun uzadıya anlattıktan sonra İbn Ebü'l-Cevâd'ın itikadî

görüşleri sebebiyle cezalandırıldığına dair zayıf bir rivayete işaret eder (Tertîbü'l-medârik, IV, 62). Bir süre bizzat yürüttüğü mezâlim ve hisbe görevlerini yerine getirmek için ilk defa müstakil görevliler tayin eden Sahnûn'un yeni uygulamaları arasında şehir dışındaki küçük yerleşim birimlerine emîn adı verilen kadı nâibleri göndermesi, borcunu ödemekten kaçınanlara hapis cezasına ilâveten sopa cezası uygulaması ve kadıların gözetimindeki emanetler için yed-i emînler tayin etmesi de sayılabilir. Kayrevan Ulucamii'nde kadı için aynı zamanda duruşma salonu olarak kullanılan bir makam odası yapılması uygulaması da yine Sahnûn döneminde başlamış, daha sonraki bütün Mâlikî kadılarınca sürdürülmüştür. 240 yılı Receb ayında (Aralık 854) Kayrevan'da vefat eden Sahnûn'un cenaze namazı Ağlebî Emîri I. Muhammed tarafından Bâbünâfi' Musallâsı'nda kıldırıldı ve aynı yere defnedildi. Bugün Tunus'un Kayrevan şehri yakınlarında bulunan ve üzerine küçük bir türbe yapılmış olan kabir meşhur ziyaret mekânlarındandır.

Sahnûn'dan önce Medine'ye giderek Mâlik ile görüşen otuza yakın İfrîkıyeli âlim, Mâlik'in temsil ettiği Medine hadis ve fıkıh birikiminin Kuzey Afrika'ya taşınmasında rol oynamış olmakla birlikte, gerek Tunus gerekse Kayrevan şehirlerinde Mâlik ve halkasının fıkhî görüş ve fetvalarını esas alan güçlü bir fıkıh anlayışı ve düzenli bir eğitim geleneği oluşmuş değildi. Çoğu Sahnûn'un hocası olan bu âlimler arasında fıkhî görüş ve fetvalarıyla öne çıkanların ya da fıkıh eğitimi verenlerin sayısı sınırlıydı. Bunların hemen hepsi Mâlik'in yanı sıra Ebû Hanîfe veya öğrencilerinin halkasında da bulunmuş, her iki fıkıh geleneğinin birikiminden istifade etmişti. İfrîkıye'de bir şahsa nisbet edilen mezhep anlamında Mâlikî mezhebinin temellerinin Sahnûn tarafından atıldığı söylenebilir. İlmî faaliyetlerinin öncelikli hedefi, Mâlik ve öğrencilerinin geniş bir coğrafyaya yayılmış olan görüşlerini bir araya getirmek olduğu anlaşılan Sahnûn (Ebû Bekir el-Mâlikî, I, 353; Kādî İyâz, IV, 51) el-Müdevvene'de toplamaya çalıştığı bu birikimi fetva ve yargı alanlarında etkili kılmış, kırk yılı aşkın hocalık hayatı boyunca yetiştirdiği çok sayıdaki öğrenciyle bu birikimi esas alan bir Mâlikî tedrîs geleneği oluşmasını sağlamıştır. Onun bütün bu alanlardaki faaliyetleri sayesinde, Ebû Hanîfe'nin temsil ettiği Kûfe fıkhının hâkim olduğu İfrîkıye ve Mağrib bölgelerinde Mâlikî mezhebi teşekkül etmeye ve hızla yayılmaya başlamıştır. Hocaları İbnü'l-Kāsım ve Eşheb tarafından İfrîkıye'den çıkmış en güçlü fakih diye nitelendirilen Sahnûn'un

kendi muhitinde Mâlik'ten sonra en güçlü fakih olarak kabul edilmesi, hatta Mâlik'in öğrencilerinden de üstün görülmesi (Ebû Bekir el-Mâlikî, I, 351-353; Kādî İyâz, IV, 48-50) bu muhitte büyük bir şöhret ve güçlü bir ilmî otorite elde ettiğinin işaretidir. Kadılık görevine başladığı 234 (849) yılına kadar Kayrevan'a yerleşmediği anlaşılan Sahnûn'un kadılığı süresince Hanefî fakihlerinin bu çevrede etkin bir rol oynamaya devam etmesi ve onların adayı olan Süleyman b. İmrân'ın Sahnûn'un vefatından sonra Kayrevan kadısı olması Sahnûn döneminde Hanefîler'in etkisinin devam ettiğini ortaya koyar. Sahnûn'un kadılığa zorlanması ve Emîr I. Muhammed'i rahatsız eden uygulamalarına rağmen azledilmemesi ise Hanefîliğin yanı sıra onun temsil ettiği Mâlikîliğin de önemli bir güce ulaştığının göstergesidir. Kadılığı kabul etmesinin sebeplerinden biri başta Mu'tezile olmak üzere ehl-i bid'atın bölgedeki nüfuzunu kırmak olan Sahnûn, kendisini aday gösteren Hanefî Süleyman b. İmrân'ı kadı yardımcılığına tayin ederek en azından Mu'tezilî olmayan Hanefîler'in desteğini almayı hedeflemiş olmalıdır. Daha sonra onu İfrîkıye'nin Bâce, Bicâye ve Ürbüs bölgesi kadılığına göndermesi ve kendi mezhebine göre hüküm vermekte serbest bırakması da bu çerçevede değerlendirilmelidir (Necmeddin el-Hentâtî, s. 53-54). Zira Sahnûn, kadılık ve imamlık gibi görevlere yaptığı diğer bütün tayinlerde kendi öğrencilerini tercih etmiştir. Onun kırk yıllık eğitim faaliyetinin yanı sıra altı yıllık kadılığı döneminde yapmış olduğu bu tayinler sayesinde Mâlikî mezhebi İfrîkıye'de ağırlığını hissettirmeye başladıysa da Tunus ve Kayrevan çevresine tamamen hâkim olup Mağrib'e doğru yayılması ve Hanefî mezhebinin bölgede etkisini yitirmesi muhtemelen Sahnûn'un öğrencileri döneminde, yani III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısından sonra gerçekleşmiştir. Sahnûn'un mezhep içindeki otoritesinin belirginleşmesi de aynı döneme rastlar (Kādî İyâz, neşredenin girişi, I, 54; Necmeddin el-Hentâtî, s. 123-124, 140, 145). Nitekim el-Müdevvenetü'l-kübrâ adlı eseri III. (IX.) yüzyıl sonlarından itibaren Kayrevan, Endülüs, Mağrib ve Sicilya Mâlikîleri'nin bütün fıkhî faaliyetlerinde esas aldıkları temel kaynak haline gelmiştir. İmam Mâlik için yazılan ilk menâkıb kitaplarının yazarlarınca aynı zamanda Menâḳıbü Saḥnûn türü eserler kaleme alınması, Ebü'l-Hasan el-Kābisî'nin (ö. 403/1012) Sahnûn'u İbnü'l-Kāsım'dan üstün tutan ve Mâlik gibi tartışmasız bir otorite kabul eden değerlendirmesi (Kādî İyâz, IV, 52), Mâlik'e intisap esasına dayanan mezhepleşme sürecinin tamamlandığı IV. (X.) yüzyılda Kuzey Afrika Mâlikî çevresinde oluşan Sahnûn otoritesinin açık

göstergesidir.

Sahnûn'un mezhep içindeki şöhret ve otoritesinin oluşmasında en önemli pay şüphesiz sayıları 700'e ulaşan öğrencilerine aittir. Tabakat kitaplarında daha sonra yaşamış pek çok Mâlikî fakihinin Sahnûn'un öğrencilerinden ders aldıklarının belirtilmesi bu açıdan dikkat çekicidir. Mâlik'ten sonra en çok öğrenci yetiştiren Mâlikî imam olarak kabul edilen Sahnûn, bu açıdan Irak Mâlikî ekolünün kurucusu Kādî İsmâil b. İshak el-Cehdamî ile karşılaştırılır ve mezhebi ayakta tutan dört imamın ilki sayılır (İbnü'l-Cellâb, neşredenin

girişi, s. 92; Kādî İyâz, VI, 187-188). Sahnûn'un bu sürece katkıda bulunan en meşhur üç öğrencisi oğlu Muhammed, İbn Abdûs ve Yahyâ b. Ömer el-Kinânî'dir. Bunlardan ilk ikisi, aynı çağda yaşamış ve mezhebin gelişmesine büyük katkıda bulunmuş dört Muhammed arasında yer alırken (Kādî İyâz, IV, 294) eserleriyle öne çıkan İbn Sahnûn, ayrıca Mâlikî mezhebinin varlığını devam ettirmesini sağlayan altı büyük fakihten biri olarak kabul edilmektedir (Abdurrahman b. Muhammed ed-Debbâğ - İbn Nâcî, III, 110). Babasının Kayrevan kadılığı sırasında verdiği kararları el-Aḥkâm adlı bir kitapta topladığı nakledilen İbn Sahnûn (İbn Hazm, XI, 402), babasının eğitim öğretim ve öğretmenlik mesleğine ilişkin görüşlerini günümüze ulaşan Âdâbü'l-muʿallimîn adlı eserinde bir araya getirmiştir. Mâlikîler arasında ilk hilâf ve tabakat yazarlarından biri olması, İbn Sahnûn'un Mâlik'e nisbet edilen mezhep anlayışının oluşumunda önemli katkıları olduğunu gösterir (Necmeddin el-Hentâtî, s. 29; Çavuşoğlu, Irak Mâlikî Ekolü, s. 80). Yahyâ b. Ömer ise Sahnûn sonrası dönemde Kayrevan'da el-Muvaṭṭaʾ ve el-Müdevvene rivayetinin tek kaynağı olup el-Müdevvene'nin yayılmasında en büyük pay ona aittir. Kayrevan Mâlikî ekolünün hâkim çizgisini oluşturan ve Yahyâ b. Ömer'e dayanan İbnü'l-Lebbâd - İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî silsilesi Sahnûn'un görüş ve eserlerini sonraki nesillere aktaran en meşhur rivayet zinciridir (Ahmed b. Guneym en-Nefrâvî, I, 10; Çavuşoğlu, Irak Mâlikî Ekolü, s. 84-86). Sahnûn'un tanınmış İfrîkıyeli öğrencileri arasında Habîb b. Nasr, Îsâ b. Miskîn, Kādî İbn Ebû Tâlib, Kādî Hımâs b. Mervân, İbnü'l-Haddâd el-Mağribî, Cebele b. Hammûd ve Kādî Ebü'r-Rebî' Süleyman b. Sâlim el-Kattân sayılabilir. Muhammed b. Ahmed el-Utbî, Ebân b. Îsâ b. Dînâr, Bakī b. Mahled, Beyyânî ve İbn Vaddâh ise onun en meşhur Endülüslü öğrencilerindendir.

Utbî’nin tanınmış eseri el-ʿUtbiyye (el-Müstaḫrece) İbnü’l-Kāsım, Eşheb ve İbn Nâfi‘in Mâlik’in ders halkasında tuttukları ve Sahnûn tarafından rivayet edilen semâ kayıtlarını, Sahnûn’un bu hocalarının derslerinde tuttuğu ders notlarını ve kendi derslerinde sorulan sorulara vermiş olduğu cevapları (nevâzilü Sahnûn) sonraki nesillere aktaran çok değerli bir kaynaktır.

Bütün fıkhî faaliyetlerinin merkezine Mâlik ve onun ilim halkasının birikimini yerleştirmeye çalışan Sahnûn’un fıkıh anlayışı da büyük ölçüde Mâlik’in anlayışını yansıtır. Ebû Hanîfe ve halkasından farklı olarak bu tavrın belirgin özelliklerinden biri fetva verme konusundaki aşırı titizliktir. Kesin bir kanaate ulaşamadığı meseleler hakkında fetva vermekten bilhassa kaçınan, en iyi bildiği konularda bile fetva vermekte acele etmeyen, çoğu zaman soran kişiyi birkaç gün bekleten ve fetva konusunda cüretkâr insanların önünü kesmek isteyen Sahnûn bu tavrıyla Selef âlimlerinin geleneğini sürdürmeye çalıştığını belirtirdi. Fetva konusundaki titizliğini koruyabilmek amacıyla özellikle yöneticilerden uzak durur ve onların fetva taleplerine ekseriyetle karşılık vermezdi (Ebû Bekir el-Mâlikî, I, 354-356; Kādî İyâz, IV, 75-77). Mâlikî tabakatlarında yer almamakla birlikte bazı kaynaklarda nakledilen re’ye karşı mesafeli olduğuna dair rivayetlerden hareketle (Ebû Bekir el-Mâlikî, I, 354; Zehebî, Târîḫu’l-İslâm: sene 191-200, s. 277; a.e.: sene 231-240, s. 249; Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IX, 122) Sahnûn’un re’y karşıtı bir ehl-i hadîs mensubu olduğu söylenemez. Bu tür rivayetlere yansıyan, Selef’e ittibâ anlayışının re’y ve ictihada karşı olmak şeklinde yorumlanması da isabetli değildir. Zira Sahnûn, el-Esediyye’de eksik olan hadis ve âsârı ilâve etmeye çalışmakla birlikte el-Müdevvene hem muhteva hem üslûp bakımından belirli bir fıkıh çevresine intisap esasına dayanan re’y fıkhı anlayışını yansıtır. Mâlik’in fıkhî görüş ve fetvalarına özel bir değer verdiği anlaşılmakla birlikte Sahnûn, tercihlerinde kendini sadece Mâlik’ten gelen farklı rivayetlerle sınırlamayıp onun ilim halkasına, hatta Medine fıkhına ait bütün birikimi dikkate alıyordu.

İtikadî konularda Selef akîdesini benimseyen Sahnûn’un ehl-i bid‘atın tekfiri ve katli hususundaki görüşü hakkında farklı rivayetler vardır. Allah’ın sıfatları vb. konularda te’vile ve tartışmaya karşıdır. Ancak başta oğlu Muhammed olmak üzere öğrencileri kelâmla meşgul olmuş, hatta İbn Sahnûn ile İbn Abdûs arasında iman konularında ortaya çıkan tartışmalar

sebebiyle Sahnûniyye (Muhammediyye) ve Abdûsiyye (Şükûkiyye) diye anılan iki eğilim meydana gelmiştir.

Fıkhı sadece bir ilmî disiplin değil bir zihniyet ve yaşam biçimi, kulluk bilincinin bütün davranışlara yansıması olarak algılayan Sahnûn haramdan uzak durma hususunda titizlik gösterir, çevresinde bulunan ihtiyaç sahibi insanlarla yakından ilgilenir, çok tasaddukta bulunduğu için genellikle borçlu gezerdi. Güzel giyinmeye özen göstermekle birlikte hayat standardını yükseltmeye çalışmaz, mütevazi bir hayat sürer ve bunu sadece zühd ile değil müreffeh bir hayata alışıp zaman içerisinde yöneticilere muhtaç olmak istemeyişiyle açıklardı. Sâhil bölgesinde yer alan ribâtlarda kalarak sık sık görülen düşman saldırılarına karşı nöbet beklemeye çok önem verir, özellikle ramazan aylarını bu ribâtlarda geçirirdi. Sahnûn'un teşvikleriyle yaptırılan Kasru Ziyâd Ribâtı, Sahnûn ve öğrencilerinin yoğun ilgisi sebebiyle Mâlik'in yurdu diye meşhur olmuştur. Fransız şarkiyatçısı O. Houdas tarafından Sahnoun, un jurisconculte musulman du IIIe siècle de l'Hégire adıyla bir monografi kaleme alınmıştır (Paris 1895). Muhammed Zeynühüm Muhammed Azb Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Faḳīhü İfrîḳıyye Ebû Saʿîd ʿAbdüsselâm b. Saʿîd el-maʿrûf bi-Saḥnûn adıyla bir doktora tezi hazırlamış (1986), daha sonra bunu yayımlamıştır (el-İmâm Saḥnûn, Kahire 1992).

Eserleri. 1. el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. Sahnûn, el-Esediyye ile ilgili olarak Mısır'da yaptığı tashih çalışması sonucunda ortaya çıkan notları Kayrevan'a döndükten sonra bir yandan öğrencilerine okuturken aynı zamanda üzerinde uzun süren bir çalışma yapmış ve bu eserini meydana getirmiştir. Belirli bir tertibi olmayan el-Esediyye'yi öncelikle fıkıh bablarına göre düzenlemiş, en az beş altı yıl süren ilim yolculuğunda derlediği birikimi de bu eserine yansıtmaya çalışmıştır. el-Esediyye'yi özellikle Mâlik ile irtibatı açısından gözden geçiren Sahnûn, İbnü'l-Kāsım'ın rivayet ve tahrîc yoluyla Mâlik'e dayandırdığı görüşleri birbirinden ayırdı ve İbnü'l-Kāsım'ın ictihadlarını belli ölçüde ayıkladı. Öte yandan Mâlik'in el-Esediyye'de yer almayan görüşleri ve İbnü'l-Kāsım dışındaki öğrencilerinin görüşleri ile yeni meseleler hakkında kendi sorduğu sorulara hocalarının verdiği cevap ve fetvaları, ayrıca hadis ve âsârı ilâve eden Sahnûn, Mâlik ve öğrencilerinin görüşleri arasında tercihler yaptı, zaman zaman kendi görüşlerine de yer verdi. Sahnûn'un şöhretiyle birlikte

kısa zamanda yayılan el-Müdevvene, III. (IX.) yüzyıldan itibaren özellikle Kuzey Afrika ve Endülüs çevresindeki Mâlikîler'in temel kaynağı haline gelmiş, çok sayıda muhtasar ve şerh çalışmasına konu olmuş, en meşhur muhtasarı Berâziî'nin et-Tehẕîb'i el-Müdevvene diye anılmaya başlanınca Sahnûn'un eserine el-Müdevvenetü'l-kübrâ denilmiştir. 2. Nevâzilü Saḥnûn. Mâlikî fıkıh literatüründe Sahnûn'un

görüşleri aktarılırken bu adla anılan bir kaynağa sık sık atıfta bulunulur. Ancak Nevâzilü Saḥnûn, Sahnûn'un telif ettiği bir eser olmayıp öğrencilerinin sorularına verdiği cevapların Utbî tarafından bir araya getirilmesiyle oluşan bir fetva derlemesidir ve büyük ölçüde Sahnûn'un rivayet ve görüşlerini aktaran el-ʿUtbiyye içinde bu başlık altında rivayet edilmiştir. Kaynaklarda Sahnûn'a ayrıca Kitâbü'z-Zühd ve Menâsikü'l-ḥac adlı iki eser nisbet edilir. Bunlardan ikincisi hocası Eşheb'in Kitâbü'l-Ḥacc'ı üzerine yaptığı bir ihtisar olmalıdır. Brockelmann'ın Sahnûn'a izâfe ettiği Kitâbü'l-Ecvibe ve Âdâbü'l-muʿallimîn (GAL Suppl., I, 300) İbn Sahnûn'a aittir.

## BİBLİYOGRAFYA

Tâcü'l-ʿarûs, "sḥn" md.; Muvaṭṭaʾü'l-İmâm Mâlik: Ḳıṭʿa minhü bi-rivâyeti İbn Ziyâd (nşr. M. eş-Şâzelî en-Neyfer), Beyrut 1984, neşredenin girişi, s. 44-45, 104-105; İbn Sahnûn, Âdâbü'l-muʿallimîn (nşr. M. el-Arûsî el-Matvî), Tunus 1392/1972, tür.yer.; Ebü'l-Arab, Ṭabaḳātü ʿulemâʾi İfrîḳıyye ve Tûnis (nşr. Ali eş-Şâbbî - Naîm Hasan el-Yâfî), Tunus 1985, s. 184-188, 220-223; a.mlf., el-Miḥan (nşr. Yahyâ Vehîb el-Cübûrî), Beyrut 1408/1988, s. 449-452, 465; Muhammed b. Hâris el-Huşenî, Ḳuḍâtü Ḳurṭuba (nşr. İzzet Attâr el-Hüseynî), Kahire 1372, s. 88, 221, 236; İbnü'l-Cellâb, et-Tefrîʿ (nşr. Hüseyin b. Sâlim ed-Dehmânî), Beyrut 1408/1987, neşredenin girişi, I, 92; Ebû Bekir el-Mâlikî, Riyâżü'n-nüfûs (nşr. Beşîr el-Bekkûş - M. el-Arûsî el-Matvî), Beyrut 1401-1403/1981-83, I, 244, 262, 345-375; II, 451; İbn Hazm, el-Muḥallâ, XI, 402; Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ (nşr. Halîl el-Meys), Beyrut, ts. (Dârü'l-kalem), s. 156, 160; İbn Mekkî, Tes̱ḳīfü'l-lisân ve telḳīḥu'l-cenân (nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ), Beyrut 1990, s. 199; İbn

Rüşd, el-Beyân ve’t-taḥṣîl (nşr. Muhammed Haccî v.dğr.), Beyrut 1404-1407/1984-87, I-XX, tür.yer.; Kādî İyâz, Tertîbü’l-medârik, neşredenin girişi, I, 10-11, 54; a.e. (nşr. Muhammed b. Tâvît et-Tancî v.dğr.), Rabat 1981-83, I, 25-26; III, 3, 80-84, 141, 298; IV, 45-88, 197-198, 294, 384; V, 111; VI, 187-188; İbn Hayr, Fehrese (nşr. M. Fuâd Mansûr), Beyrut 1419/1998, s. 236; Muvaffakuddin İbn Kudâme, Ẕemmü’t-teʾvîl (nşr. Bedr b. Abdullah Bedr), Küveyt 1416/1995, s. 24; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 181; Abdurrahman b. Muhammed ed-Debbâğ - İbn Nâcî, Meʿâlimü’l-îmân (nşr. Muhammed el-Ahmedî Ebü’n-Nûr - Muhammed Mâdûr), Kahire 1972, II, 77-104, 144-145, 233-234; a.e. (nşr. Muhammed Mâdûr), Tunus 1978, III, 110; Zehebî, Târîḫu’l-İslâm: sene 191-200, s. 277; a.e.: sene 231-240, s. 249; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VIII, 88; IX, 122; XII, 67; İbn Kesîr, el-Bidâye ve’n-nihâye, Beyrut 1981, X, 323; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müẕheb (nşr. Me’mûn b. Muhyiddin el-Cennân), Beyrut 1417/1996, s. 263-268, 292, 342, 348, 355; Ahmed b. Guneym en-Nefrâvî, el-Fevâkihü’d-devânî, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), I, 10; el-Ḥulelü’s-sündüsiyye, I, 237, 307; Brockelmann, GAL Suppl., I, 300; Muhammed el-Hudarî, Târîḫu’t-teşrîʿi’l-İslâmî, Beyrut 1400/1980, s. 202; Abdülazîz Binabdullah, Maʿlemetü’l-fıḳhi’l-Mâlikî, Beyrut 1403/1983, s. 305; M. Muranyi, “Fiqh”, Grundriss der Arabischen Philologie (ed. W. Fischer - H. Gaetje), Wiesbaden 1987, II, 299-325; a.mlf., Dirâsât fî meṣâdiri’l-fıḳhi’l-Mâlikî (trc. Ömer Sâbir Abdülcelîl v.dğr.), Beyrut 1409/1988, s. 165; Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, Kitâbü’l-ʿÖmr fi’l-muṣannefât ve’l-müʾellifîne’t-Tûnisiyyîn (nşr. Muhammed el-Arûsî el-Matvî - Beşîr el-Bekkûş), Beyrut 1990, I, 585-586; Cum‘a Şeyha, “Naẓra naḳdiyye fî tercümeti Saḥnûn”, Buḥûs̱ mühdât ilâ Muḥammed eṭ-Ṭâlibî fî ʿidi mîlâdihi’s-sebʿîn, Menûbe 1993, s. 87-102; M. Muhtâr el-Ubeydî, el-Ḥayâtü’l-edebiyye bi’l-Ḳayrevân fî ʿahdi’l-Eġālibe, Tunus 1994; s. 75; Necmeddin el-Hentâtî, el-Meẕhebü’l-Mâlikî bi’l-ġarbi’l-İslâmî, Tunus 2004, s. 29, 37-57, 94, 97-106, 123-124, 139-156; Ali Hakan Çavuşoğlu, Irak Mâlikî Ekolü (doktora tezi, 2004), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 10, 25, 75, 80, 84-86; a.mlf., “el-Müdevvenetü’l-kübrâ”, DİA, XXXI, 470-473; Hüneyde Hafsa, “Saḥnûn müctehiden fi’l-Müdevveneti’l-kübrâ: el-Aḥkâmü’l-müstedellü ʿaleyhâ bi-naṣṣi’l-Ḳurʾân enmûzecen”, IBLA, sy. 191, Tunus 2003, s. 45-69; Mustafa Hizmetli, “Sahnûn Abdusselâm b. Said b. Habib et-Tenûhî’nin Kazâ ve Hisbe Faaliyetleri”, AÜİFD, XLV/1 (2004), s. 191-202; F. Krenkow, “Sahnûn”, İA, X, 67-69; G. Marçais, “Ag̱ẖlabids”, EI² (İng.), I, 248; Muhammed Talbi, “al-

Ḳayrawān”, a.e., IV, 827; a.mlf., “Saḥnūn”, a.e., VIII, 843-845; Ali Bardakoğlu, “Abdullah b. Nâfi‘”, DİA, I, 124; Cengiz Kallek, “Esed b. Furât”, a.e., XI, 366-367; a.mlf., “Hisbe”, a.e., XVIII, 138-139; M. Yaşar Kandemir, “el-Muvatta’”, a.e., XXXI, 416.

Ali Hakan Çavuşoğlu

# SAHR b. KAYS

(bk. AHNEF b. KAYS).

# SAHRE

(bk. KUBBETÜ’s-SAHRE).

# SAHTİYÂNÎ

(bk. EYYÛB es-SAHTİYÂNÎ).

# SAHUR

(السحور)

Oruca hazırlık amacıyla imsak vaktinden önce yenen yemek.

Sözlükte “sabah olmadan önceki vakit, gecenin son üçte biri” anlamındaki seher kelimesiyle aynı kökten gelen sahûr (sehûr, sühûr), dinî bir terim olarak oruç tutmaya hazırlık olmak üzere fecrin doğmasından önce yenen yemeği ifade eder. Bazı hadislerde bunun için “ekletü’s-sehar / ekletü’s-sühûr” tabiri kullanılmıştır. Sahur kelimesi çok sayıda hadiste geçmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, “ṣvm” md.). Tefsir, hadis ve fıkıh kaynaklarının ortaklaşa verdiği, başlangıçta oruç yasakları geceden başladığı halde Bakara sûresinin 187. âyetiyle bu sürenin fecre kadar uzatıldığı yönündeki bilgi dikkate alındığında sahura imkân veren temel meşruiyet delili bu âyetin, “Fecirden siyah ip beyaz ipten sizin için ayırt edilir hale gelinceye kadar yiyin ve için” meâlindeki kısmı olup sahura kalkmanın dinen teşvik edildiğini gösteren dayanak konuya ilişkin hadislerdir. Oruç tutacak kişinin sahur yemeği yemesinin mendup olduğu hususunda İslâm âlimleri icmâ etmiştir (İbnü’l-Münzîr, s. 104).

“Sahura kalkın, zira sahurda bereket vardır” gibi sözleriyle sahur yemeğini teşvik eden Hz. Peygamber’in (Buhârî, “Ṣavm”, 20; Nesâî, “Ṣıyâm”, 18-19, 24; Tirmizî, “Ṣavm”, 17) uygulamalarıyla da sahura önem verdiği görülür. Bazı hadislerde sahurun tamamen terkedilmeyip bir yudum su ile bile olsa yerine getirilmesi tavsiye edilmiş, sahura kalkanların Allah’ın rahmetine ve meleklerin duasına mazhar olacağı belirtilmiş (Müsned, III, 12), sahur yemeği “mübarek gıda” olarak nitelenmiştir (Ebû Dâvûd, “Ṣavm”, 17; Nesâî, “Ṣıyâm”, 25-26). Bütün bu delilleri dikkate alan fakihler sahura kalkmanın hükmünün sünnet olduğu sonucuna varmışlardır. Bu bağlamda mendup ve müstehap kelimelerinin kullanımının ise fıkıh usulündeki geniş anlamına göre olduğu anlaşılmaktadır. Bazı hadislerde ifade edildiği gibi (İbn Mâce, “Ṣıyâm”, 22) sahurun tutulacak oruca güç yetirebilmek için vücuda besin sağlama amacı taşıdığı açık olmakla birlikte sahura kalkan müminin asıl hedefi Hz. Peygamber’in sünnetini yerine getirerek bu vaktin

feyiz ve bereketinden yararlanmaya ve neticede Allah'ın hoşnutluğunu kazanmaya çalışmak olmalıdır.

Sahurun, müslümanların orucunu Ehl-i kitabın orucundan ayıran bir özellik olduğunu ifade eden hadis (Müslim, "Ṣıyâm", 46; Ebû Dâvûd, "Ṣavm", 16; Nesâî, "Ṣıyâm", 27; Tirmizî, "Ṣavm", 17) açıklanırken bu durumun müslümanlara önceki ümmetlere göre sağlanan bir kolaylık olduğu, dolayısıyla Ehl-i kitap'tan farklı davranarak sahura kalkmanın bu nimetin şükrü anlamına geleceği belirtilir. Sahuru son vaktine kadar uzatma, iftarı ilk vaktinde yapma ve namazda sağ eli sol el üzerine koymanın peygamberlerin özelliklerinden olduğuna dair rivayet (el-Muvaṭṭaʾ, "Ḳaṣrü's-ṣalât", 46; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, II, 470) önceki hadisle çelişir görünmekle birlikte, -muhtemelen birinci hadisin

genel kabul görmesine karşılık ikincisinin rivayetiyle ilgili sorunların bulunması sebebiyle-konuya ilişkin eserlerde bunların uzlaştırılması üzerinde durulmamaktadır. Meselâ Tahâvî ikinci hadise yer vermezken (Şerḥu Müşkili'l-âs̱âr, I, 417-421) Kâsânî açıklama yoluna girmeksizin her ikisini nakleder (Bedâʾiʿ, II, 105). Bu durumla ilgili İbn Âbidîn'in aktardığı yorumdan da yararlanarak (Reddü'l-muḥtâr, II, 420) önceki ilâhî dinlerde sahur uygulaması varken bir süre sonra terkedilmiş olduğu, dolayısıyla ikinci hadiste aslî haliyle ilâhî dinlerdeki hükme işaret edildiği söylenebilir. Buna göre birinci hadiste Resûl-i Ekrem'in kendi dönemindeki yahudi ve hıristiyanları kastetmiş olması muhtemeldir. Şah Veliyyullah'ın sahurda bereket olduğuna dair hadisten hareketle sahurun faydalarını açıklarken ortaya koyduğu düşünce bu yorumu destekleyici niteliktedir: Sahur yemeğiyle bir yandan vücuda oruca dayanmasına yardımcı olacak enerji sağlanır, diğer yandan insanların daha dindar olma çabasıyla dini zorlaştırmaya ve dinin getirdiği yükümlülüklerde değişiklik yapmaya yeltenmeleri önlenmiş olur. Nitekim Hz. Peygamber bizim orucumuzla Ehl-i kitabın orucu arasındaki temel farkın sahur yemeği olduğunu belirtmiştir. Bu ifadede Ehl-i kitabın dinlerinde tahrifat yaptığına işaret vardır. Onların bu tutumuna aykırı davranmak dinin aslî haliyle korunmasına katkı anlamı taşır (Ḥüccetullāhi'l-bâliġa, II, 52). İki hadisin anlamını uzlaştırmak üzere, Resûl-i Ekrem'in kendi ümmetinden ayrıldığı durumlar (ona has olmak üzere farz, haram veya mubah kılınanlar) bulunduğu gibi diğer peygamberlerin sahur hususunda kendi ümmetlerinden ayrıldığı şeklinde bir

izah yapılabilir.

Sahur vakti fakihlerin çoğunluğuna göre gecenin son yarısının, bazı Hanefî ve Şâfiîler'e göre son altıda birinin başlangıcıyla tan yerinin ağarması arasındaki zaman dilimidir. Şafak sökmesi veya tan yerinin ağarmasıyla kastedilen ise sabah namazı ve orucun başlangıç vaktinin girmesidir (bu vakitle ilgili hadisler ve yorumları için bk. FECİR). Hz. Peygamber, kendi döneminde İbn Ümmü Mektûm'un okuduğu sabah ezanından önce Bilâl-i Habeşî'nin teheccüd namazına veya oruç için sahura kalkacakları uyandırmak üzere okuduğu ezanın sahur yemeğine engel olmadığını ifade eden hadisi (Buhârî, "Ṣavm", 17; Ebû Dâvûd, "Ṣavm", 18), sahura kalkmayı özendirme yanında sahur yemeğinin olabildiğince geciktirilmesinin uygun olduğu anlamını da içermektedir. Resûl-i Ekrem'in sahur uygulamalarıyla ilgili rivayetler de bunu destekleyici nitelikte olup hemen hepsinden onun sahur yaptıktan sonra uzun bir süre geçmeden (elli âyet kadar okunabilecek bir zaman geçince) sabah namazını kıldırdığı anlaşılmaktadır (Buhârî, "Ṣavm", 20, "Teheccüd", 8; Müslim, "Ṣıyâm", 47; Nesâî, "Ṣıyâm", 20-22). Bu konudaki delilleri değerlendiren fakihler sahuru son vaktine bırakmanın müstehap olduğu sonucuna varmışlardır. Ancak bu hüküm imsak vaktinin girmesiyle sınırlıdır; vaktin girip girmediğinde tereddüt ediliyorsa yiyip içmek mekruh olur (bu hususta karşılaşılabilecek bazı durumların hükümleri için bk. İMSAK; ORUÇ). Fakihlerin çoğunluğuna göre -oruç tutmama kastı yoksa-sahur yemeği oruca niyet yerine geçer; Şâfiî mezhebinde ise sahura kalkmak niyet yerine geçmez.

## BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "sḥr" md.; Müsned, III, 12; İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî, el-İcmâʿ (nşr. Fuâd Abdülmünʿim Ahmed), İskenderiye 1411/1991, s. 104; Tahâvî, Şerḥu Müşkili'l-âs̱âr (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1415/1994, I, 417-421; Hattâbî, Meʿâlimü's-Sünen (nşr. Ahmed M. Şâkir - M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut, ts. (Dârü'l-maʿrife), III, 229-233; İbn Hazm, el-Muḥallâ, VI, 240; Kâsânî, Bedâʾiʿ, II, 105; İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1412/1992, IV,

432-434; Nevevî, el-Mecmûʿ, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), VI, 359-362; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Muḫtelefü'ş-Şîʿa fî aḥkâmi'ş-şerîʿa, Kum 1423/1381 hş., III, 370-372; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, Naṣbü'r-râye, [baskı yeri yok] 1393/1973 (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), II, 470; İbnü'l-Murtazâ, el-Baḥrü'z-zeḫḫâr, San'a 1409/1988, II, 239-240; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), II, 240; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Ḥüccetullāhi'l-bâliġa, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), II, 52; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), II, 420; Mübârekfûrî, Tuḥfetü'l-aḥveẕî (nşr. Abdurrahman Muhammed Osman), Kahire 1384/1964, II, 85-86; Ettafeyyiş, Şerḥu Kitâbi'n-Nîl ve şifâʾi'l-ʿalîl, Beyrut 1392/1972, III, 336-337, 429; Hüseyin Atay, "Sahur Vakti", İTED, VII/3-4 (1979), s. 87-137; "Seḥûr", Mv.F, XXIV, 269-272.

İbrahim Kâfi Dönmez

# SAHV

(الصحو)

Cezbe, vecd ve aşk ile kendinden geçen sâlikin ayılıp his ve şuur âlemine dönmesini ifade eden tasavvuf terimi

(bk. SEKR).

# SÂÎ

(bk. ÂMİL).

# SÂÎ MUSTAFA ÇELEBİ

(ö. 1004/1595-96)

Mimar Sinan hakkındaki eserleriyle tanınan şair ve nakkaş.

Sâî hakkında en geniş bilgiyi çağdaşı Kınalızâde Hasan Çelebi vermektedir (Tezkire, I, 441). Sâî'yi belâgat sahibi ve hicivde başarılı olarak tanımlayan, beş beyitlik bir şiirini örnek veren Hasan Çelebi'nin onun şairliğinden çok nakkaşlığını övmesi Sâî'nin asıl mesleğinde başarılı olduğunu göstermekte, henüz genç yaşta bulunduğunu, çok çalışması halinde ilerleyip olgunlaşacağını söylemesi de onun yaşıyla ilgili bir ipucu vermektedir. Hasan Çelebi'nin tezkiresini 994 (1586) yılında tamamladığı göz önüne alınırsa Sâî'nin Sinan'ın ölüm tarihinde (996/1588) otuz yaşlarında olduğu söylenebilir. Sâî'nin ölüm tarihini veren en güvenilir kaynak Riyâzî'nin tezkiresidir. Sâî hakkında kısa bilgilerle divanından on iki beytin yer aldığı eserde onun ölümü üzerine şair Hâşimî'nin yazdığı mısra (Gitti Sâî reh-i fenâya bugün [1004]) kaydedilmekte ve İstanbul'da Silivrikapı dışında gömüldüğü belirtilmektedir (Riyâzü'ş-şuarâ, vr. 57a-b). Buna göre Sâî'nin kırk yaşlarında öldüğünü söylemek mümkündür. Bu iki kaynak yanında Rızâ'da Sâî'ye birkaç satırlık yer ayırmaktadır (Tezkire, s. 51). İbrahim Alâeddin Gövsa'nın Sâî hakkında verdiği bilgiler arasında, "Mimar Sinan'ın türbesindeki kitâbesi Tezkiretü'l-bünyân'da yazılıdır" şeklindeki ifadesinin (Türk Meşhurları, s. 338) yanlış olduğuna işaret etmek gerekir. Sâî Mustafa Çelebi, Ahdî ve Fâizî'nin tezkirelerinde geçen Sâî adlı diğer bir şairle karıştırılmıştır (İpekten v.dğr., s. 414).

Eserleri. 1. Tezkiretü'l-ebniye. Mimar Sinan'ın ağzından nazım ve nesir olarak kaleme alınan bu eserde Mimar Sinan'ın hayatı ve yapılarının adları çeşitlerine göre on üç bölüm halinde verilmektedir. Kitap önce İbrâhim Edhem Paşa'nın Usûl-i Mi'mârî-i Osmânî (1873) adlı eserinin içinde yer almış, daha sonra Ahmed Refik Altınay Mimar Sinan adlı eserinde (İstanbul 1931) nesir bölümünü yayımlamıştır. Ardından çeşitli nüshaları karşılaştırılarak tam metin halinde Rıfkı Melûl Meriç tarafından neşredilmiştir (Mimar Sinan: Hayatı, Eseri, Ankara 1965, s. 53-129). Türk

Tarih Kurumu’nun hazırlattığı bir proje çerçevesinde 1939 yılında hazırlanmakla birlikte ancak 1965’te gerçekleştirilen bu yayın titiz bir çalışma olmakla birlikte Meriç

eserini tamamlayamadığı için rumuzlar halinde verilen nüshaların hangileri olduğu belirtilmemiştir. Aynı projede görev alan Afet İnan’ın Mimar Koca Sinan adlı eserde (Ankara 1956, 1968) yer verdiği Tezkiretü’l-ebniye muhtemelen Meriç’in çalışmasına dayanmaktadır. Daha sonra Zeki Sönmez, Sâî’nin her iki eserini yeni harflerle ve nesir kısmını sadeleştirerek neşretmiştir (Mimar Sinan ile İlgili Tarihî Yazmalar-Belgeler, İstanbul 1988, s. 21-77). 2. Tezkiretü’l-bünyân. Yine Mimar Sinan’ın ağzından hâtıraları ihtiva eden bu eser de nazım ve nesir olarak kaleme alınmış olup Sinan’ın çocukluk çağından mimarbaşı oluşuna kadar hayatı ve önemli altı eserinin yapılışını hikâye etmektedir. Bunlar Şehzade Camii, Kırkçeşme Su Tesisi, Süleymaniye Camii, Kanûnî Sultan Süleyman’ın kızı Mihrimah Sultan’ın bahçesindeki su dolabı, Büyükçekmece Köprüsü ve Edirne’deki Selimiye Camii’dir. Birçok yazması bulunan eserin Süleymaniye Kütüphanesi’nde kayıtlı nüshası (Hacı Mahmud Efendi, nr. 4911) müellif hattıdır. Tezkiretü’l-bünyân’ın en güzel nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’ndedir (Revan Köşkü, nr. 1456). Kütüphanelerdeki bazı nüshalarda her iki eser bir arada yer almakta (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4628; Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Mecâmi‘-i Türkî-i Tal‘at, nr. 119), bazılarının ise Tezkiretü’l-ebniye’deki eser listelerinin Tezkiretü’l-bünyân’a eklendiği devşirme nüshalar olduğu görülmektedir (Süleymaniye Ktp., Nuri Arlasez, nr. 2468/81; Millî Kütüphane, AY, nr. 259, 1644; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 921). Tezkiretü’l-bünyân, Tezkiretü’l-ebniye’den alınan eserler listesinin de bulunduğu bir nüshası esas alınarak İkdam Matbaası sahibi Ahmed Cevad Bey tarafından yayımlanmıştır (İstanbul 1315). Daha sonra Sadık Erdem buna dayanarak eserin yeni harflerle neşrini gerçekleştirmiştir (İstanbul 1988). Tezkiretü’l-bünyân’ın müellif hattı nüshasının tıpkıbasımı, çevriyazısı, sadeleştirilmiş açıklamalı şeklini kapsayan bir neşri Suphi Saatçi tarafından yapılmış (bk. bibl.), daha sonra Hayati Develi ve Sâmih Rifat, Tezkiretü’l-ebniye’nin Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’ndeki nüshası (Emanet Hazinesi, nr. 1236) ile Tezkiretü’l-bünyân’ın Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki nüshasının (Hacı Mahmud Efendi, nr. 4911) tıpkıbasımını, bu iki eserin çeşitli nüshalara dayanan edisyon kritiğini ve günümüz Türkçe’sine aktarılmış

şeklini kapsayan bir yayımını gerçekleştirmiştir (Sâî Mustafa Çelebi, Yapılar Kitabı: Tezkiretü'l-Bünyan ve Tezkiretü'l-Ebniye, İstanbul 2002). Suphi Saatçi Tezkiretü'l-bünyân'ın Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki bir nüshasının (Revan Köşkü, nr. 1456) tıpkıbasımı, çevriyazısı ve sadeleştirilmiş metnini kapsayan bir neşrini de yapmıştır (Bir Osmanlı Mucizesi Mimar Sinan, İstanbul 2005).

Bursalı Mehmed Tâhir, Sâî'nin Ravzatü's-selâtîn adında bir eserinin daha bulunduğunu, bunun Şehrîzâde Mehmed Said Efendi'nin Nevpeydâ adlı tarihinde zikredildiğini belirtir (Osmanlı Müellifleri, II, 228). Sâî'nin bir divanı olduğu biliniyorsa da henüz ortaya çıkmamıştır. Tezkiretü'l-bünyân aslında Sâî'nin küçük bir divanı sayılır. Sâî'nin Mimar Sinan'ın ölümü üzerine türbesi için yazdığı manzume âdeta onun biyografisini birkaç dizeye özlü biçimde sığdırması, Sinan'ın dünyasına ne kadar nüfuz ettiğini göstermesi ve onun ölüm tarihini bildiren tek belge olması açısından büyük önem taşır.

Sâî, Sinan'ın yaptığı bazı eserlere kitâbe yazmıştır. Bunlar Çemberlitaş Vâlide Sultan Hamamı (992/1584), Kocamustafapaşa Ramazan Efendi (Hüsrev Çelebi) Camii (994/1586) ve Süleymaniye Mimar Sinan Türbesi'dir (996/1588). Ayrıca Ayvansaray'da Korucu Camii altındaki İskender Bey Çeşmesi (975/1567), Bulgaristan Harmanlı'da Siyavuş Paşa Köprüsü (993/1585) ve Kâğıthane'deki Mîrâhur (İmrahor) Çeşmesi (998/1589-90) kitâbelerinin de Sâî Çelebi'ye ait olduğu bilinmektedir. Sinan'ın yapıları için yazdığı en erken kitâbenin 992 (1584), en son kitâbenin 996 (1588) tarihini taşıması, öte yandan Sinan hakkındaki biyografilerinin de onun hayatının sonlarına tesadüf etmesi Sâî'nin en verimli döneminin bu tarihler arasında geçtiğine işaret eder.

BİBLİYOGRAFYA :

Sâî, Tezkiretü'l-ebniye, s. 53-129, ayrıca bk. Uluğ İğdemir'in Önsöz'ü, s. IX-X; a.mlf., Tezkiret-ül Bünyan (haz. Suphi Saatçi), İstanbul 1989; Kınalızâde, Tezkire, I, 10, 441; Riyâzî, Riyâzü'ş-şuarâ, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3871, vr. 57a-b; Rızâ, Tezkire (nşr. Ahmed Cevdet), İstanbul, 1316, s. 51; Sicill-i Osmânî, III, 2; Osmanlı Müellifleri, II, 228; Gövsa, Türk Meşhurları, s. 338; Halûk İpekten v.dğr., Tezkirelere Göre

Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü, Ankara 1988, s. 414; Suphi Saatçi, Mimar Sinan'ın Yapılarındaki Kitabeler, İstanbul 1988, s. 118-120, 131-137; a.mlf., Bir Osmanlı Mucizesi Mimar Sinan, İstanbul 2005, s. 9-25; Recep Yılmaz, "Mustafa Saî Çelebi", Yaşam ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi, İstanbul 1999, s. 323.

Suphi Saatçi

# SÂİB b. AKRA‘

(السائب بن الأقرع)

es-Sâib b. el-Akra‘ b. Avf es-Sekafî (ö. 36/656’dan sonra [?])

Sahâbî.

Annesi Müleyke’nin güzel koku satarak geçimini sağlayan bir hanım olduğu, Sâib dünyaya gelince onu Resûl-i Ekrem’e götürdüğü, Resûlullah’ın da Sâib’in başını okşayıp ona dua ettiği kaydedilmektedir. İbn Abbas’ın Araplar arasında ondan daha akıllı birinin olamayacağını söylediği Sâib gençliğinde parlak zekâsı, ince muhakemesi ve hesap bilgisiyle dikkati çekti. Bu sebeple Hz. Ömer onu divan kâtipliğine getirdi, ardından ganimetleri paylaştırmak üzere Nihâvend’e gönderdi; daha sonra kendisine elçilik ve vergi tahsildarlığı görevlerini verdi. Muhtemelen I. Mervân zamanında Sa‘d b. Ebû Vakkās, Sâib’i bir başkasıyla birlikte Kûfe’nin sınırlarını çizmekle görevlendirdi, o da Kûfe’de yaşayan kabilelerin yerleşeceği bölgeleri tesbit etti.

Sa‘d b. Ebû Vakkās, Kādisiye Savaşı’ndan (15/636) sonra Medâin’i fethedince Halife Ömer, Sâib’i oraya âmil olarak yolladı ve ganimetin beşte birini Medine’ye getirmesini söyledi. Kaynaklarda Sâib’in Medâin’de iken bir hazine bulduğu, bu hazinenin içindeki pirinç bir heykeli almayı hak ettiğini düşünerek durumu bir mektupla Hz. Ömer’e sorduğu, halifenin de ona bir devlet memuru olduğunu hatırlatarak heykeli beytülmâle vermesi gerektiğini bildirdiği (İbn Ebû Şeybe, VI, 555), diğer bir rivayette de hazineyi müslümanlar arasında paylaştırmasını emrettiği kaydedilmektedir. Hz. Ömer, Yezdicerd’in Nihâvend’de büyük bir ordu hazırladığını öğrenince Kûfe’de bulunan Nu‘mân b. Mukarrin’i ona karşı yeni bir ordu hazırlamakla görevlendirdi ve bu tâlimatını İbn Mukarrin’e Karîb b. Zafer ve Sâib b. Akra‘ ile gönderdi; Sâib’e de zafer kazanıldığı takdirde ganimeti askerler arasında adaletli bir şekilde paylaştırmasını emretti. Sâib bu görevi yaptıktan sonra ganimetin beşte birini iki mücevher sandığıyla birlikte Hz. Ömer’e getirdi.

Sâib’in daha sonraki hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Muhtemelen Hz. Ömer’in maliye ve hazine nâzırlığı görevini yapmış, Hz. Osman devrinde Abdullah b. Büdeyl’den sonra İsfahan valisi olmuştur. İsfahan’da vefat eden Sâib’in oğlu Fudayl da İsfahan valiliği yapmış ve soyu burada devam etmiştir. Tâbiîn âlimlerinden Mesrûk b. Ecda‘ın kızıyla evlendiği kaydedilen Sâib’in çok az hadis rivayet ettiği ve kendisinden Ebû İshak es-Sebîî ile Abdullah b. Avn’ın rivayette bulunduğu belirtilmiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 82; VII, 102; İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989, VI, 555; Taberî, Târîḫ, Beyrut 1407/1987, II, 519-520, 525, 528, 532, 641, 693; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, II, 227-230; III, 173; Ebü’ş-Şeyh, Ṭabaḳātü’l-muḥaddis̱în bi-İsbahân (nşr. Abdülgafûr Abdülhak Hüseyin el-Belûşî), Beyrut 1407/1987, I, 302-304; Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ẕikru aḫbâri İṣbahân (nşr. S. Dedering), Leiden 1931, I, 75-76, 342; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, I, 202-203; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, II, 104; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, I, 209; IV, 492; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, II, 311-312; Kelâî, el-İktifâʾ (nşr. Kemâleddin İzzeddin Ali), Beyrut 1417/1997, IV, 304, 309-310, 328; İbn Hacer, el-İṣâbe, II, 8.

Talat Sakallı

# SÂİB b. OSMAN

(bk. OSMAN b. MAZ‘ÛN).

# SÂİB-i TEBRÎZÎ

(صائب تبریزی)

Mîrzâ Muhammed Alî b. Mîrzâ Abdirrahîm Tebrîzî İsfahânî (ö. 1087/1676 [?])

Daha çok Farsça şiirler söyleyen Âzerî şairi.

Bazı kaynaklarda 1010 (1601) veya 1016 (1607) yılında dünyaya geldiği belirtilirse de Kandehar'ın II. Abbas tarafından zaptı sırasında (1058/1648) altmış yaşında olduğu bilgisinden hareketle Tebriz'de veya İsfahan'da 999'da (1591) doğduğu söylenebilir. Babası Mirza Abdürrahim, Tebriz'in önde gelen tüccarlarındandı. Sâib çok küçük yaşta iken ailesi Safevî Hükümdarı I. Abbas'ın emriyle Tebriz'den İsfahan'a göç ettiğinden eğitimi ve yetişmesi bu şehirde oldu. Gençliğinde hacca gitti, dönüşte Osmanlı Devleti'nin bazı şehirlerini dolaşarak İsfahan'a vardı. Ancak kendisini çekemeyen bazı kimselerin Osmanlı sarayı ile ilişkisi olduğuna dair dedikodular çıkardığını haber alınca burada durmayarak Hindistan'a hareket etti (1034/1625). Yolda Herat ve Kâbil'e uğradı. Kâbil'de Nevvâb Zafer Han diye tanınan Mirza Ahsenullah'tan saygı gördü, onu metheden kasideler yazdı. Kâbil'e Leşker Han yönetici olarak tayin edilince Burhânpûr'a dönen Zafer Han, Sâib'i de kendisiyle birlikte götürdü ve Şah Cihan'a takdim etti (1039/1629-30). Şah Cihan kendisini Müsteid Han unvanıyla taltif ederek binbaşı rütbesiyle maiyetine aldı. Sâib'in babası oğlunu almak üzere Ekberâbâd'a (Agra) geldiği sırada Keşmir'e tayin edilen Zafer Han onu da yanında götürdü. Sâib daha sonra babasıyla birlikte İsfahan'a döndü. Ardından Meşhed, Kum, Kazvin, Erdebil, Yezd ve Tebriz'de kaldı. 1050 (1640) yılında Tebriz'de olduğu, Evliya Çelebi'nin bu şehirde görüştüğü âlimler arasında Sâib'i de zikretmesinden anlaşılmaktadır (Seyahatnâme, II, 252). Şah II. Abbas döneminde (1642-1667) onun gözdeleri arasına girdi ve "melikü'ş-şuarâ" unvanını aldı. Ancak Şah Süleyman'ın cülûsu münasebetiyle (1667) yazdığı kasidede kullandığı bir ifade yüzünden gözden düştü. 1081 (1670-71) veya 1087 (1676) yılında vefat etti ve İsfahan'da Sâib Tekkesi adını taşıyan türbesine defnedildi.

Safevî Devleti’nin en parlak döneminde yetişen Sâib bir Türk şairi olmasına rağmen Fars edebiyatında yeni bir ekol kurmuş ve Hint üslûbunun (sebk-i Hindî) sayılı temsilcileri arasında yer almıştır. İran, Hindistan, Azerbaycan ve Orta Asya’daki birçok şair üzerinde güçlü etkisi olan Sâib şiirlerinde ince

hayalleri, lafız ve mâna sanatındaki mahareti, geniş muhayyilesi ve yeni mazmunlar bulması ile önem kazanır.

Eserleri. 1. Dîvân. Farsça divanındaki birçok gazel aynı vezin ve kafiyede olup bunlarda çeşitli beyitler bir kelime değişikliğiyle tekrar edilmiştir. Gazellerin özelliklerinden biri de beyitler arasında konu birliğinin görülmemesi olup hemen her beyit ayrı bir mâna taşır. Senâî, Ferîdüddin Attâr, Kāsım-ı Envâr, Takī-i Evhadî, Hâfız-ı Şîrâzî gibi elliye yakın şaire nazîre olarak yazdığı gazellerinde aşk, tasavvuf hikmetle ilgili konuları işlemiştir. Daha hayatta iken divanı hediye olarak hükümdarlara gönderilmiştir. Çok sayıda yazma nüshası bulunan ve farklı sayıda şiir içeren divanı birçok defa Hindistan (Leknev 1801, 1875, 1919; Madras 1265, 1919; Kânpûr 1871; Lahor 1903; Bombay 1912, 1919; nşr. Mümtâz Hasan, Karaçi 1971) ve İran’da (nşr. Emîr-i Fîrûzkûhî, Tahran 1333, 1336 hş.) yayımlanmıştır. Muhammedi Kahramân tarafından Dîvân-ı Ṣâ᾿ib-i Tebrîzî adıyla altı cilt halinde neşredilen divanı (Tahran 1364-1370 hş.) 73.000 beyit içermektedir. Şiirlerinden yapılan seçmeler İran’da birçok defa basılmıştır. 2. Ḳandehârnâme. 1058 (1648) yılında II. Abbas ile Şah Cihan arasında meydana gelen ve Kandehar’ın II. Abbas tarafından ele geçirilmesiyle sonuçlanan savaşa dair 135.000 beyitlik bir mesnevidir. 3. Maḥmûd u Ayaz. Daha önce birçok kimse tarafından işlenmiş olan Sultan Mahmud’un sâkîsi ve nedimi Ayaz ile olan münasebetlerinden bahseder. 4. Beyâż. 800 kadar şairle kendine ait şiirlerden seçmelerden ibaret olup 25.000 kadar beyit içermektedir. 5. Mir᾿âtü’l-cemâl. Güzellerin tarifi ve aşkla ilgili şiirlerininden oluşmaktadır. 6. Meyḫâne. Sâib’in şarap ve içki meclislerini konu edinen şiirlerini toplamıştır. 7. Vâcibü’l-ḥıfẓ. Gazellerinin matla‘ beyitlerini ihtiva eder. 8. Ârâyiş-i Nigâr. Kadınların ayna vb. süs eşyalarına dair şiirlerini içerir. Eserlerini kapsayan Külliyyât’ı Emîr-i Fîrûzkûhî (Tahran 1345 hş.) ve Muhammed Abbâsî (Külliyyât-ı Ṣâ᾿ib-i Tebrîzî, Tahran 1361, 1373 hş.) tarafından yayımlanmıştır. Türkçe şiirlerinin Meserret Diriöz (bk. bibl.), Hamit Araslı (Sâ’ib-i Tebrîzî: Şiirler,

Baku 1946) ve Muhammedi Kahramân (Dîvân-ı Ṣâʾib-i Tebrîzî, Tahran 1370 hş., V, 3425-3445) tarafından üç ayrı neşri yapılmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

M. Tâhir Nasrâbâdî, Teẕkire-i Naṣrâbâdî (nşr. Vahîd Destgirdî), Tahran 1352 hş., s. 217-220; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 252; Lutf Ali Beg, Âteşkede (nşr. Hasan Sâdât Nâsırî), Tahran 1336 hş., I, 120-128; Browne, LHP, IV, 265-276; Şiblî Nuʻmânî, Şiʿrü'l-ʿAcem (trc. M. Takī Fahr-i Dâî-yi Gîlânî), Tahran 1363, III, 158-171; M. Ali Terbiyet, Dânişmendân-ı Âẕerbaycân, Tahran 1314 hş., s. 217-226; Safâ, Edebiyyât, V/3, s. 1271-1284; Ṣâʾib ve Sebk-i Hindî (nşr. M. Resûl Deryâgeşt), Tahran 1354 hş.; Hüccetî, "Ṣâʾib-i Tebrîzî", Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1380 hş., IV, 1565-1575; Ali Genceli, "Tebrizli Saib", Türk Amacı, I/1, İstanbul 1942, s. 33-37; I/2 (1942), s. 52-60; Bânû Kerîmî, "Der Ḥâşiye-i Sebk-i Ṣâʾib", Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât u ʿUlûm-i İnsânî, XXII/91-92, Tahran 1976, s. 116-129; Müzâhir Musaffâ, "Ṣâʾib der Ṣâʾib", a.e., XXIV/1-2 (1977), s. 202-221; Meserret Diriöz, "Saib'in Türkçe Şiirleri", TKA, XVI/1-2 (1977), s. 277-301; Ahmed Temîm Dârî, "Mevlânâ Ṣâʾib-i Tebrîzî Şâʿir-i Ḥikmet ü ʿİrfân", Dâniş, sy. 17-18, İslâmâbâd 1368/1989, s. 52-79; Ahmet Kartal, "Sa'ib-i Tebrizi ve Türkçe Şiirleri", Türk Kültür İncelemeleri Dergisi, sy. 7, İstanbul 2002, s. 209-238; Tahsin Yazıcı, "Sâib", İA, X, 75-77; Munibur Rahman, "Ṣāʾib", EI² (İng.), VIII, 851-852.

Cengiz Sadıkoğlu

# SÂİBE

(السائبة)

Câhiliye Arapları’nda bazı dinî hüküm ve örflere konu olan deve veya koyun.

Sözlükte “akmak; başını alıp istediği yere gitmek” anlamlarındaki seyb (seyebân) kökünden türeyen sâibe “istediği yere gidip dolaşması için salıverilen hayvan” demektir. Câhiliye Arapları hastalıktan şifa bulmak, uzun bir yolculuktan selâmetle dönmek, savaşta galip gelmek amacıyla veya bir nimete şükretmek niyetiyle adak adadıkları zaman ilâhları ve putları uğruna bir deve salıverir, buna sâibe adını verirlerdi. Bu devenin sağılması, tüyünün kırkılması, sırtına binilmesi yahut yük yüklenmesi yasaklanır, bu durumdaki hayvanların sütünü yalnızca kendi yavruları veya yolcular içebilirdi (Buhârî, “Menâḳıb”, 9; “Tefsîr”, 5/13). Hayvanları takdis etme anlamına gelen bu âdeti ve putlara kurban adamayı ilk defa Hicaz’da başlatan kişinin Amr b. Luhay el-Huzâî olduğu rivayet edilmektedir.

Sâibe uygulamasının hangi hayvan hakkında ne tür durumlarda gerçekleştirildiği hususunda farklı açıklamalar yapılmış olup bunlardan bazıları şöyledir: 1. Sâibe, ilâhlar veya putlar adına salıverilen yahut ilâhların ve putların hizmetçilerine verilen deve, koyun veya sadece koyun demektir (Cevâd Ali, VI, 205). 2. Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ’ya göre sâibe, hepsi dişi olmak üzere on batın doğuran ve bu sebeple sahibi tarafından salıverilen devedir. Bu deveye binilmez, tüyü kırkılmaz, sütünü sadece yavrusu veya yolcular içebilir, öldüğü zaman ise herkes onun etinden yiyebilirdi. Sâibe, bahîrenin anası konumunda tutulurdu (Meʿâni’l-Ḳurʾân, I, 322; bk. BAHÎRE). 3. Mâtürîdî’ye göre sâibe, hastalıktan şifa bulan veya uzun yolculuktan dönen kişinin adak olarak salıverdiği devedir. 4. Mâverdî’nin Şâfiî’den naklettiğine göre sâibe Câhiliye döneminde hac tavafı yapıldıktan sonra serbest bırakılan devedir (geniş bilgi için bk. Cevherî, I, 150; Maʿmer b. Müsennâ,

s. 180; Taberî, VII, 56-60; Mâtürîdî, IV, 357; İbnü'l-Cevzî, II, 437-438; İbn Kesîr, II, 665).

Kurban kesme ibadetinin hemen bütün dinlerde bulunduğu bilinmektedir. İslâm dini açısından kurban kişinin kendi mülkünde bulunan bir hayvanı Allah yolunda feda etmesi, bunun yanında kendince cazip olan beşerî-nefsânî arzularından uzaklaşması, ayrıca kesilen kurban sayesinde fakirlerin beslenmesine katkıda bulunmasıdır. Câhiliye döneminde bir yönüyle kurbana benzeyen gelenekte ise bazı hayvanlar bahîre, sâibe, vasîle, hâmî adıyla yaratılış amacına aykırı tarzda, bir nevi takdis edilerek veya putlara adanarak bir süs hayvanı gibi serbest bırakılmaktadır. Tevhid ilkesini esas alan İslâm dini, Câhiliye Arapları'nın bu geleneğine benzeyen bütün uygulamaları yasaklamış, metafizik gerçekliği bulunmayan ve topluma faydası olmayan telakkileri reddetmiştir (el-Mâide 5/103; el-En'âm 6/136, 138-139, 142-143).

## BİBLİYOGRAFYA

Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ (nşr. Ahmed Abdülgafûr), Beyrut 1990, I, 150; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye (nşr. Râid b. Sabrî), Amman, ts., s. 454, 742; Lisânü'l-ʿArab, "syb" md.; Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Meʿâni'l-Ḳurʾân (nşr. Ahmed Yûsuf Necâtî - M. Ali en-Neccâr), Beyrut 1980, I, 322; Ma'mer b. Müsennâ, Mecâzü'l-Ḳurʾân (nşr. Fuat Sezgin), Kahire 1374/1954, s. 177-181; İbn Kuteybe, Tefsîru Ġarîbi'l-Ḳurʾân (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Beyrut 1398/1978, s. 147; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Bulak), VII, 56-60; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân (nşr. Mehmet Boynukalın), İstanbul 2005, IV, 355-358; Mekkî b. Ebû Tâlib, Tefsîrü'l-müşkil min ġarîbi'l-Ḳurʾân (nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb), Riyad 1406/1985, s. 72; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, Beyrut 1411/1990, XII, 115-117; İbnü'l-Cevzî, Zâdü'l-mesîr, II, 437-438; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm, Beyrut 1385/1966, II, 665; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), I, 459; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî (nşr. M. Hüseyin el-Arab), Beyrut 1417/1997, V, 60-63; Elmalılı, Hak Dini, III, 1823; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VI, 205.

Muhammed Aruçi

# SAÎD

(السعيد)

İman edip iyi ameller işlemesi sayesinde âhirette mutluluğa erecek mümin anlamında bir terim.

Sözlükte “mutlu ve bahtiyar olmak” anlamındaki sa‘d kökünden türeyen saîd kelimesi “mutlu ve bahtiyar kişi” demektir. Karşıtı olan şakī ise “bahtsız ve mutsuz” mânasına gelir. Saâdet ve şekāvet de (mutluluk ve bedbahtlık) bunlarla irtibatlıdır. Râgıb el-İsfahânî saadeti “hayra ermesi için insana ilâhî yardımın ulaştırılması”, şekaveti de “insanın, hayra ermesini sağlayacak olan ilâhî yardımdan mahrum bırakılması” diye tanımlar (el-Müfredât, “saʿd” md.). Terim olarak saîd “iman etmesi ve iyi ameller işlemesi sayesinde âhiret mutluluğuna erip cennete girecek mümin”, şakî de “inkâr etmesi ve kötü ameller işlemesi yüzünden âhirette bedbaht olup cehenneme girecek kâfir veya fâsık” anlamına gelir.

Kur’an’da âhiretle ilgili olarak saîd ve şakî kelimeleri bir yerde geçer. Âhirette insanlar saîd ve şakî olmak üzere ikiye ayrılır. Saîd olanlar cennete, şakî olanlar cehenneme girecektir (Hûd 11/105-108). Şekavet kavramı “dünyadaki bedbahtlık ve meşakkat” mânasına da kullanılmış, şakî ayrıca “en bedbaht ve en kötü” anlamına gelen eş-kā şeklinde Kur’an’da yer almıştır (el-A‘lâ 87/11). Bu âyette en kötülerin en büyük ateşe atılacağı haber verilmiştir. Hadislerde de saadet ve şekavet kavramları birlikte zikredilir. Bazı hadislerde saîd yerine “ehlü’s-saâde” ve “ehlü’l-cenne” tabirleri kullanılmıştır (Âcurrî, s. 173-174). Hadis rivayetlerinde belirtildiğine göre Cenâb-ı Hak insanı ana rahminde yaratırken bir melek gönderir, ona çocuğun cinsiyeti, ömrü, rızkı ve amellerinin yanı sıra saîd veya şakî olacağını yazdırır; bundan sonra kalemler kurur, defterler dürülüp kaldırılır (Müsned, I, 375, 383, 414; Buhârî, “Bedʾü’l-ḫalḳ”, 6, “Ḳader”, 1; Müslim, “Ḳader”, 1). Âhirette insanların bir kısmının saîd, bir kısmının şakî olacağını bildiren âyet indirilince Hz. Ömer, “Ey Allah’ın elçisi! O zaman neye göre amel edeceğiz, yazılıp bitirilene göre mi yoksa henüz yazılıp bitirilmeyene göre mi?” diye sormuş, Hz. Peygamber de şu cevabı

vermiştir: “Ey Ömer! Yazılıp bitirilmiş olana göre; kalemler onu yazıp kurumuş, kaderler bitmiştir, fakat herkese yaratılışına uygun olan işler kolaylaştırılmıştır” (Müslim, “Ḳader”, 6-8). Diğer bir rivayete göre Resûl-i Ekrem, Allah’ın her insanın cennette veya cehennemdeki yerinin yanı sıra saîd veya şakî olacağını önceden bilip yazdığını anlatınca bu durumda gayret sarfetmeyi bırakmak gerektiğini söyleyen bazı sahâbîlere, “Hayır, öyle değil; siz amel etmeye devam edin, herkese yaratılışına uygun işler kolaylaştırılır” demiş ve ardından da: “Allah yolunda harcama yapan, O’na saygılı olan ve en güzeli tasdik eden kimseye cennetin yolunu kolaylaştırırız. Cimrilik edip kendini Allah’tan müstağni sayan ve en güzeli -cenneti-yalanlayana da en zoru -cehennemin yolunu-kolaylaştırırız” meâlindeki âyeti (el-Leyl 92/5-10) okumuştur (Buhârî, “Ḳader”, 4; Müslim, “Ḳader”, 7).

Âlimlerin saîd ve şakî hakkındaki tanımları birbirine yakındır. Mâtürîdî’ye göre saîd işlediği hayırlı ameller sayesinde cennete, şakî de işlediği kötü ameller yüzünden cehenneme girecek kişidir (Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, VII, 238). Zemahşerî de saîdi “iyiliğinden dolayı cennet kendisine vâcip olan kimse”, şakîyi de “kötülüğü yüzünden cehennem kendisine vâcip olan kimse” diye tanımlar (el-Keşşâf, II, 293). Âlimlerin büyük çoğunluğu hadislerde saîd ve şakî hakkında yapılan açıklamaları Allah’ın ilmi, iradesi ve insanın özgürlüğüyle ilişkisi yani kader açısından değerlendirmiştir. Bu sebeple muhaddisler ilgili hadisleri eserlerinin kader bölümünde zikretmiştir. Ebû Hanîfe, kıyamete kadar vuku bulacak bütün olayların ilâhî ilme göre kayıt altına alındığını söylemiş ve bu görüşüne insanların yaptığı her şeyin defterlerde yazılı olduğunu bildiren âyetle (el-Kamer 54/52-53) kaleme dair hadisleri (Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 16; Tirmizî, “Ḳader”, 17) delil getirmiştir (Ebû Hanîfe, el-Vaṣıyye, s. 90). Ancak Ebû Hanîfe, Allah’ın levh-i mahfûzdaki yazısının verilmiş bir hüküm değil bir niteleme olduğunu belirtmiştir (el-Fıḳhü’l-ekber, s. 72). Eşʻarî de insanın ana rahminde saîd veya şakî olarak yazılmasını ilâhî ilmin kesinliği ve kaderin mevcudiyeti bağlamında değerlendirmiştir. Ona göre Allah’ın hadislerde zikredilen hususları meleğe yazdırması O’nun mutlak ilminin olmuş veya olacak bütün nesne ve olayları kapsadığını kanıtlar. Bu sebeple Allah var olacakları olacağı şekilde bilir ve yazar (el-İbâne, s. 202-204). Bazı âlimler her çocuğun fıtrat üzere doğduğunu bildiren hadislerle (Buhârî, “Cenâʾiz”, 80, 93; Müslim, “Ḳader”, 6) çocuğun ana rahminde iken saîd veya şakî

olduğunun kaydedildiğini açıklayan hadisleri birlikte değerlendirmiş ve insanların daha yaratılışın başlangıcında (bezm-i elest) saadet veya şekavet, iman veya inkâr üzere yaratıldığını ileri sürmüştür. Buna göre şakî bezm-i elestte insanlardan söz alındığı günden beri iman etmeyen, saîd ise iman eden kişidir (a.g.e., s. 207-208; Pezdevî, s. 177; Kurtubî, XIV, 25). Cebriyye'ye mensup olanlar hariç âlimlerin büyük çoğunluğu insanoğlunun bezm-i elestte veya ana rahminde iken saîd yahut şakî olacağının bilinip yazılmasını onun irade hürriyetini yok etmediği kanaatindedir. Zira Allah, kulun neler yapacağını

zaman-mekân ötesi mutlak ilmiyle bilmekle beraber ona fiillerini iradesiyle gerçekleştirme imkânı vermiş, gelecekte vuku bulacak olayları sadece vak'ayı tesbit etmek anlamında kaydetmiştir (Tecrid Tercemesi, XII, 224-225).

Kaynaklarda insanın ana rahminde saîd veya şakî olarak kaydedildikten sonra bu kaydın değişip değişmeyeceği meselesi de tartışılmıştır. Cebriyye ve Eş'ariyye âlimleriyle Tahâvî gibi bazı Hanefîler bu kaydın değişmeyeceği kanaatindedir (Pezdevî, s. 173; Abdülganî b. Tâlib b. el-Meydânî, s. 82). Fahreddin er-Râzî saîdin şakîye, şakînin saîde dönüşmeyeceğini şöyle açıklar: "Allah bir insanın içinde bulunduğu duruma göre bir hüküm vermişse buna aykırı bir fiilin o insandan meydana gelmesi imkânsızdır. Aksi bir durum Allah'ın verdiği haberin yanlış olmasını gerektirir" (Mefâtîḥu'l-ġayb, XVIII, 61). Eş'ariyye âlimlerine göre kâfir iken müslüman olup ölen kişi kâfir iken de saîd, müslüman iken kâfir olup ölen kişi de müslüman iken şakî kabul edilir. Çünkü ameller insanın âkıbetine göre değer kazanır (Pezdevî, s. 173). Ebû Hanîfe ve Mâtürîdiyye âlimleriyle İbn Kayyim el-Cevziyye gibi Selefiyye âlimleri saîdlik ve şakîliğin insana ait bir sıfat olduğu gerçeğinden hareketle bu sıfatın değişmesine bağlı olarak Allah'ın levh-i mahfûzda değişiklik yapmasının mümkün olduğunu söyler. Bu sebeple saîd şakî, şakî de saîd olabilir. Nitekim bir insan kâfir iken müslüman veya müslüman iken kâfir olmaktadır. Aksi bir görüş peygamber göndermeyi ve insanı sorumlu tutmayı anlamsız kılar (a.g.e., s. 172-173; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 90-91). Resûl-i Ekrem'in, ana rahmindeki çocuğun saîd veya şakî vasfı taşıyacağının Allah tarafından bilinip meleğe yazdırıldığını açıklamasından sonra iman ve itaat edenlere cennete girmeyi sağlayan iyi ameller, inkâr ve

isyan edenlere de cehenneme girmeyi gerektiren ameller yapmanın kolaylaştırılacağını bildiren âyetleri okuması (el-Leyl 92/5-10), saîd ve şakî olmanın insanın tutum ve davranışlarıyla bağlantılı bulunduğunu ima etmektedir. Bundan dolayı saîd veya şakî olmaya ilişkin kader insanı cebir altında bırakmaz, onu iman ve itaat etmeye teşvik edici bir mahiyet taşır (İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 25-26). Saîd ve şakî meselesinin dinden dönme (irtidad), amellerin iptali (ihbât) ve imanda istisna konularıyla ilişkili olduğu kabul edilmiştir (Pezdevî, s. 173-174; Abdülganî b. Tâlib el-Meydânî, s. 82-84).

## BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 29, 375, 383, 414; III, 53, 77; Ebû Hanîfe, el-Fıkḥü'l-ekber (nşr. M. Zâhid Kevserî, trc. Mustafa Öz, İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri içinde), İstanbul 1992, s. 72; a.mlf., el-Vaṣıyye (a.e. içinde), s. 90; Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, el-İbâne, Medine 1988, s. 201-208; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân (nşr. Hatice Boynukalın), İstanbul 2006, VII, 238; Âcurrî, eş-Şerîʿa (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1403/1983, s. 170-175, 182-186, 196; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Usûlü'd-dîn (nşr. H. P. Linss), Kahire 1383/1963, s. 172-177; Zemahşerî, el-Keşşâf (Kahire), II, 293; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XVIII, 60-61; XXI, 182; Kurtubî, el-Câmiʿ, Beyrut 1960, XIV, 25; İbn Kayyim el-Cevziyye, Şifâʾü'l-ʿalîl, Kahire 1323, s. 25-26, 90-91; Tecrid Tercemesi, XII, 224-225; Abdülganî b. Tâlib el-Meydânî, Şerḥu'l-ʿAḳīdeti'ṭ-Ṭaḥâviyye (nşr. M. Mutî' el-Hâfız - M. Riyâz el-Mâlih), Dımaşk 1982, s. 82-84; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, II, 202-207.

Mustafa Akçay

# SAÎD

(الصعيد)

Mısır'da bir bölge.

Mısır'ın Akdeniz sahiline yakın delta kısmı Aşağı Mısır ve antik Memfis şehrinden güneydeki Asvan'a kadar olan Nil vadisinin çevresi Yukarı Mısır olarak isimlendirilmektedir. Müslümanlar tarafından fethinin ardından delta kısmına Vechülbahrî, güneye ise Vechülkıblî ve râkımının yüksek olmasından dolayı Saîd, Saîdümısr ve Mısrülulyâ adları verilmiştir. Kahire bu iki bölge arasında bir konumda yer almaktadır. Saîd, XIV. yüzyılda Yukarı Saîd (es-Saîdü'l-a'lâ) ve Aşağı Saîd (es-Saîdü's-süflâ) diye iki bölgeye ayrılmıştır. Saîd bölgesi, Nil vadisiyle nehrin doğusunda Kızıldeniz sahiline kadar uzanan Sahratüşşarkıye ve batısında kalan Sahratülgarbiye denilen çöllerle kaplı topraklardan oluşur. Bölgede Nil vadisinin genişliği Benîsüveyf'te 25 kilometreye ulaşmakla birlikte genelde 10 kilometrenin altındadır. Üdfû ile Asvan arasında iyice daralır ve sadece nehir yatağından ibaret kalır. Nil sularının yükseldiği mevsimlerde bu vadi ziraat için çok elverişlidir. İlk medeniyetin kurulduğu ülke olduğu ileri sürülen Mısır'ın delta kısmıyla güneyi milâttan önce 3200 yılında tek idare altında toplandı ve Mısır yeni inşa edilen Memfis şehrinden idare edildi. Milâttan önce 670'te başlayan Asurlular'ın egemenliği döneminde Mısır yirmi ikisi Saîd bölgesinde olmak üzere kırk iki idarî birime ayrılıyordu. Bizans döneminde Yukarı Mısır'da ikisi Thebias, üçüncüsü Panopolis adını taşıyan üç dükalık vardı.

Mısır'ın fethi, Hz. Ömer'in halifeliği döneminde Amr b. Âs tarafından üç yıl içerisinde (640-642) tamamlandı. İslâm orduları bu sürede Asvan'a kadar Saîd bölgesini de fethetti. Sahip olduğu zenginlikler dolayısıyla bu yıllarda Mısır'a Arabistan ve Şam bölgesinden büyük göçler oldu. Saîd bölgesinde varlıklarını günümüze kadar devam ettiren Mısır'ın yerli halkı Kıptîler'in büyük bir kısmı zaman içerisinde müslüman oldu ve bölgeye gelen Arap kabileleriyle kaynaştı. Bölgede Nil vadisini kendilerine yurt edinen Arap kabileleri genelde önceleri siyasî gelişmelerle ilgilenmediler.

Saîd bölgesinde ilk isyanlar Abbâsîler döneminde 241'de (855) başladı. 254'te (868) Mısır valiliğine tayin edilen Ahmed b. Tolun, İbnü's-Sûfî ve Abdurrahman el-Ömerî tarafından çıkarılan isyanları bastırıp Üşmûneyn ve Asvan'da kontrolü sağladı. Bu arada Afrika içlerine yapılan seferlerin bir kısmı Nil nehrini güneye doğru takip ederek Saîd bölgesinden gerçekleştirildi. Tolunoğulları zamanında Asvan bölgenin önemli bir ticaret merkezi haline geldi. Arap kabilelerinin bölgeye göçü veya tehciri daha sonra da devam etti. Mu'tasım-Billâh zamanında ordudaki güçlerini kaybeden Arap asıllı askerler kitleler halinde Nil vadisine göç etti. Ceâfire, Cüheyne ve Belî kabilelerinden gelenler çeşitli merkezlere yerleşti. Abbâsî Halifesi Mütevekkil-Alellah döneminde göç ettirilen Adnânîler'e mensup Benî Rebîa'nın kollarından Kenzîler, Fâtımîler devrinden itibaren Saîd'in tarihinde etkili oldular (bk. KENZÎLER).

Fâtımîler dönemiyle birlikte Saîd bölgesi Arap kabilelerinin isyanlarına sahne oldu. Fâtımîler bölgede kendi mezhepleri olan Şiîliği yaymaya çalıştılar ve Asvan gibi bazı yerleşim yerlerinde başarılı oldular. İsyancılarla başa çıkmakta zorlanan Fâtımî halifeleri, Arabistan'daki bedevî kabilelerden Benî Hilâl ile Benî Süleym'i X. yüzyılın ikinci yarısında bölgeye göç ettirdiler. Üşmûneyn'deki Cüheyneliler'i Asyût'a sürüp yerlerine Şiî mezhebine bağlı Ceâfire kabilesini yerleştirdiler. Sonunda Saîd'de istikrarı sağladılar. Ancak Kuzey Afrika'da Fâtımîler'e bağlı emîrlerin giderek istiklâllerini kazanması ve bazılarının Abbâsîler'e bağlanması üzerine Saîd'deki Benî Hilâl ile Benî Süleym'in büyük bir çoğunluğu Libya, Tunus ve Cezayir'e gönderildi. Bu dönemde ilk defa merkezi Kūs olan Yukarı Saîd ile merkezi Asyût olan Aşağı Saîd adı altında iki bölgeden bahsedilmeye başlandı. Eski cazibesini kaybeden Asvan ise Şiîliğin merkezi olarak önemini korudu. Fâtımîler zamanında Ebû Rekve isyanı sırasında yönetimin yanında yer alan ve 1007 yılında Ebû Rekve'yi Saîd'den çıkaran Kenzîler 1073'te Fâtımîler'den ayrılıp bağımsızlıklarını ilân ettiler. Selâhaddîn-i Eyyûbî,

Fâtımî ordusunda sayıları 50.000'e ulaşan Sudanlılar'ı Kenzîler'in yaşadığı bölgeye sürmüştü. Sudanlılar bölgede taşkınlık çıkarmaya başladı. Ayrıca Eyyûbîler'in iktâ sistemine karşı çıkan bazı kabileler Fâtımîler'i yeniden diriltme girişiminde bulundu. Bunun üzerine Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin ağabeyi Turan Şah 1173'te en güneydeki İbrîm'e kadar bütün bölgeyi itaat

altına aldı. Eyyûbîler'in ilk yıllarında bazı isyanlar çıkaran Kenzîler ise Selâhaddîn-i Eyyûbî'den sonra genelde yönetimle barış içinde yaşadı. Haçlı seferleri yüzünden 1068-1262 yılları arasında Mağribli hacı kafileleri, güvenli olduğu için Saîd bölgesindeki Kūs ile Ayzâb güzergâhını takip ederek Kızıldeniz üzerinden Hicaz'a gidiyorlardı. Bazı Mağribli hacılar ülkelerine dönmeyip bölgedeki merkezlere yerleştiler. Mâlikî mezhebine bağlı olan bu şahıslar bölgede Sünnîliğin güçlenmesine katkıda bulundular. Tarikat mensupları da orada zâviyeler açtı.

Memlükler döneminin başlarında Saîd'de isyanlar çıktı. Şerîf Hüsnüddin es-Sa'lebî'nin isyanı ancak 1255'te bastırılabildi. 712 (1312) ve 722 (1322) yıllarında Asvan büyük ayaklanmalara sahne oldu. Özellikle Belî ve Cüheyne kabilelerinin çıkardığı isyanların bastırılmasının ardından Suriye bedevîlerinden Tay ve Cüzâm kabileleri bölgeye yerleştirildi. Ancak Cüzâmlılar da 1345-1355 yılları arasında büyük karışıklıklara sebep oldular. Asvan ve çevresinde yaşayan Kenzîler ise diğer kabilelerin aksine Memlükler'e destek verdi. Memlükler zamanında Saîd'e yeni bir idarî statü verildi ve 1378'de Asyût'a bir nâib-i sultan tayin edildi. Nâibe bağlı valilik ve kâşiflikler oluşturuldu. Sultan Berkuk, İskenderiye ile Buhayre arasında yaşayan Berberî Hevvâre kabilesini 1380 yılında İhmîm ve çevresine yerleştirdi. Hevvâre, iktâ sistemini kabul etmeyen Arap kabilelerine karşı iktidarın yanında yer aldı. Hevvâre emîri, bir müddet sonra kaldırılacak olan Asyût'taki nâib-i sultandan daha etkili konuma geldi. Çünkü bölgede yaşayan kabileler merkezden gönderilen idarecilere karşı tavır almışlar, 1401 yılında nâib-i sultan ile Menfelût valisini öldürmüşlerdi. Circe'yi merkez edinen Hevvâre emîrleri, 1412'de Asvan'ı Kenzîler'in elinden alarak hem bölgenin idaresinde etkili oldular hem de çok sayıda tarihî eser inşa edip mimariye ve ilim hayatına katkı sağladılar. Bölgedeki güçlerini Osmanlı döneminde XVII. yüzyılın başlarına kadar sürdürdüler.

1517'de başlayan Osmanlı hâkimiyetinin ilk safhasında Hevvâre emîri yeni yönetimi destekledi. Yardım toplamak için Saîd'e giden Tomanbay'a destek vermedi, ayrıca onun yakalanıp Kahire'de Yavuz Sultan Selim'e teslim edilmesini sağlayanlar arasında yer aldı. Osmanlı idaresi altında beylerbeyilik haline getirilen Mısır'da Memlükler dönemi idarî teşkilâtının ıslahı yoluna gidildi. Baştan itibaren Arap kabile şeyhlerine sancak olarak verilen Saîd bölgesi Kahire'den uzakta bulunduğundan eşkıyanın ve âsi

grupların sığınağı haline geldi ve kabile liderlerinin nüfuz mücadesine sahne oldu. Bu sebeple Saîd'e zaman zaman Osmanlı sancak beyleri tayin edildi. XVII. yüzyılın başlarından itibaren bölgede kabile şeyhlerinin nüfuzu arttı ve merkezî idarenin kabile liderleri üzerindeki otoritesi zayıfladı. Sancak beylerinin sık sık değiştirilmesinden istifade eden kabileler 1660'larda kendi bölgelerinde eski güçlerine kavuştular. Hevvâre'nin kollarından Benî Hemmûm 1740'ta Kınâ şehrini ve civarını hâkimiyeti altına aldı. Mısır Valisi Bulutkapan Ali Bey bu kabileyi ancak 1769'da itaat altına alabildi. XIX. yüzyılın başında Kahire'de gittikçe kuvvetlenen merkezî idare Yukarı Mısır'ın kendi başına buyruk davranma geleneğini sona erdirdi. Modern Mısır Devleti'nin kurucusu sayılan Kavalalı Mehmed Ali Paşa bedevî kabile reislerinin iktidarını tamamen ortadan kaldırdı. Yönetime karşı direnen ve bölgeye sığınan Memlük idarecilerini de ağır şekilde cezalandırdı. Evliya Çelebi, 1672-1680 yılları arasında bölgeye yaptığı seyahati esnasında buralardaki tarihî eserlerin birçoğu hakkında ayrıntılı bilgi vermektedir.

Günümüzde Mısır'ın yirmi altı idarî bölümünden (muhafaza) sekizi Saîd bölgesinde yer almaktadır. Bunlar Cîze, Benîsüveyf, Feyyûm, Minye, Asyût, Kınâ, Sûhâc ve Asvan'dır. İtfîh, Dehrût, Behnesâ, Üşmûneyn, Menfelût, İhmîm, Circe, Firşavt, Kıft, Kūs, Üdfû, Kavm Umbû, Ebûsimbel bölgenin diğer önemli merkezleridir. Cîze'de Firavunlar döneminden kalma üç piramit bulunmaktadır. Antik Thébes şehri Uksûr (Lukser), modern barajlarıyla meşhur olan Asvan ve nüfusu 1980'li yıllardan itibaren 2 milyonu aşan Asyût, Mısır'ın en büyük şehirlerindendir. Nil'in taşkın sularını biriktirmek için Yukarı Mısır'da ilk barajı 1902'de İngilizler inşa etmiştir. Günümüzdeki büyük barajın inşaatı ise Cemal Abdünnâsır tarafından başlatılmış ve daha sonra tamamlanmıştır. Asvan'da yaptırılan yeni baraj dünyanın en büyük barajlarından olup Mısır'ın elektrik ihtiyacının yarısı buradan temin edilmektedir. Baraj Mısır'ın tarım alanlarını sulama imkânı sağlamış ve ekili alanların oranını arttırmıştır. Sulama yoluyla yılda iki defa ürün alınır. Başta pamuk üretimi olmak üzere diğer ziraî ürünler için özellikle kuraklık döneminde barajın önemi daha da artmaktadır. Bölgede başka barajlar da vardır.

Ziraata elverişli olan Saîd bölgesinde buğday, arpa, darı, bakla, mercimek, nohut, susam, pamuk, keten, soğan, sarmısak, lahana, üzüm, limon, hurma

ve şeker kamışı gibi çok çeşitli ürünler yetiştirilir. Asvan'ın güneyinde Aşağı Nûbe bölgesinde altın ve zümrüt madenleri bulunmaktadır. Tarih boyunca Hindistan, Yemen ve Arabistan ile Mısır arasında yürütülen baharat ticaretinde Kızıldeniz sahilindeki Ayzâb Limanı büyük bir öneme sahipti. Buradan Nil vadisindeki Asvan, Üdfû ve Kūs'a gelen kervanlar nehir boyunca Kahire'ye, oradan da Akdeniz üzerinden Avrupa'ya giderdi. Ancak 1365-1366 yıllarında olduğu gibi Asvan'da çıkan karışıklıklar yüzünden Kūs-Ayzâb ticaret yolu kullanılamaz hale gelince tâcirler zorlu deniz yolculuğuna rağmen Süveyş sahilindeki Kulzüm Limanı'na yönelmişlerdir. Asyût, Kūs, Asvan, Minye, Circe ve Kınâ gibi yerleşim yerlerinde farklı asırlarda camiler, medreseler, hamamlar, çarşılar, zâviyeler inşa edilmiş, bu merkezlerdeki medreselerde bölgenin İslâmlaşmasında etkili olan büyük âlimler yetişmiştir. XIII. yüzyılda sadece Kūs'ta on altı medrese bulunuyordu. Ca'fer el-Üdfüvî, eṭ-Ṭâliʿu's-saʿîdü'l-câmiʿ esmâʾe nücebâʾi'ṣ-Ṣaʿîd adlı eserinde Saîd asıllı 594 âlimin biyografisini kaydeder.

## BİBLİYOGRAFYA

İbn Abdülhakem, Fütûḥu Mıṣr (Torrey), s. 169, 173-174; Kindî, el-Vülât ve'l-ḳuḍât (Nassâr), s. 34, 240; Ca'fer b. Sa'leb el-Üdfüvî, eṭ-Ṭâliʿu's-saʿîdü'l-câmiʿ esmâʾe nücebâʾi'ṣ-Ṣaʿîd (nşr. Sa'd M. Hasan), Kahire 1966, tür.yer.; Makrîzî, el-Beyân ve'l-iʿrâb ʿammâ bi-arżi Mıṣr mine'l-ʿArâb (nşr. Abdülmecîd Âbidîn), İskenderiye 1989, s. 27-46, 58-59, 96, 134; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, X, 775-841; Ebû Sâlih el-Ermenî, Târîḫ: The Churches and Monasteries of Egypt and some Neighbouring Countries (nşr. ve trc. B. T. A. Evetts), Oxford 1894-95 → (ed. Fuad Sezgin), Frankfurt 1413/1992, s. 24-25, 103-117; Mehmed Muhsin, Afrika Delîli, Kahire 1312, s. 119, 141-153, 161-188, 481-487, 666, 693, 715; J. - C. Garcin, Un centre musulman de la haute-Egypte médiévale: Qūṣ, Caire 1976, s. 4, 39-70, 277-288; a.mlf., "al-Ṣaʿīd-Ṣaʿīd Mıṣr", EI² (Fr.), VIII, 892-897; J. Waterbury, Hydropalitics of the Nile Valley, Syracuse 1979, s. 98-153; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 39, 99, 114-116; K. Yaşar Kopraman, Mısır Memlükleri Tarihi, Ankara 1989, s. 125-131; Seyyid Muhammed es-Seyyid Mahmud, XVI. Asırda

Mısır Eyaleti, İstanbul 1990, s. 67, 74, 84, 146-155; A. Raymond, "'Ali Bey le grand et le premier éveil de l'Afrique moderne", Les africains, Paris 1990,

II, 17-41; Muhammed b. Muhammed el-Circâvî, Târîḫu vilâyeti'ṣ-Ṣaʿîd fi'l-ʿaṣreyni'l-Memlûkî ve'l-ʿOs̱mânî (nşr. Ahmed Hüseyin Nemekî), Kahire 1998, tür.yer.; M. Winter, Egyptian Society under Ottoman Rule (1517-1798), London 1992, s. 15, 26, 50-52, 69, 80, 86-88, 91-92, 99-105, 114; Mahmûd M. el-Huveyrî, Asvân fi'l-ʿuṣûri'l-vüsṭâ, Kahire 1996, tür.yer.; Abdülhamîd Hâmid Süleyman, el-Milâḥatü'n-Nîliyye fî Mıṣri'l-ʿOs̱mâniyye (1517-1798), Kahire 1999, tür.yer.; Ali Tanoğlu, "Mısır ve Süveyş Kanalı", İÜ Coğrafya Enstitüsü Dergisi, II/3-4 (1952), s. 17-47; G. Wiet, "Saîd", İA, X, 77-80; M. Woidich, "al-Ṣaʿīd-Ṣaʿīd Mıṣr", EI² (Fr.), VIII, 897-898.

Ahmet Kavas

# SAID, Edward William

(1935-2003)

Oryantalizme yaptığı eleştirilerle tanınan Filistin asıllı bilim adamı.

1 Kasım 1935'te Batı Kudüs'te hıristiyan bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi ve bir Episcopol (Anglikan-Protestan) olarak vaftiz edildi. Babası varlıklı bir iş adamı olan Kudüslü Wadie Said, annesi Nâsıralı Hilda Mûsâ'dır. Ailesi, Aralık 1947'de Filistin'den Mısır'a göç ederek Kahire'ye yerleşti. Önce Kahire Amerikan Okulu'nda, ardından Kahire Victoria Koleji'nde okudu. 1951'de buradan ayrılıp orta öğrenimini Amerika Birleşik Devletleri'nde Massachusetts'teki Mount Hermon School'da tamamladı. Lisans eğitimini Princeton Üniversitesi'nde gördü (1953-1957). Harvard Üniversitesi'n-de yüksek lisans (1960), İngiliz edebiyatı alanında doktora (1964) çalışması yaptı. Columbia Üniversitesi'nde 1963'te araştırmacı, 1965'te asistan, 1968'de doçent ve 1970'te profesör oldu; 1989'da Beşerî Bilimler Old Dominion Foundation profesörlüğüne getirildi. 1974'te Harvard'da Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü'nde misafir öğretim üyesi, 1975-1976'da Stanford Davranış Bilimleri İleri Araştırmalar Merkezi'n-de burslu araştırmacı ve 1979'da Johns Hopkins Üniversitesi Beşerî Bilimler Bölümü'nde misafir öğretim üyesi olarak çalıştı. Bir dönem Arab Studies Quarterly dergisinin editörlüğünü yaptı. New York'taki Dış İlişkiler Konseyi, Amerikan Sanatlar Akademisi ve PEN gibi kuruluşların yönetim kurulu üyeliklerinde bulundu. 1976'da Harvard Üniversitesi Bowdoin ödülünü, 1976 ve 1994'te Lionel Trilling ödülünü ve 1983'te Rene Wellek ödülünü aldı. 1977-1991 yılları arasında Filistin Ulusal Konseyi'nin üyesi olarak görev yaptı. Lösemi hastalığına yakalanan, uzun ve acılı bir tedavi dönemi geçiren Said 23 Eylül 2003'te New York'ta öldü.

Hıristiyan Arap bir ailenin çocuğu olarak evinde Arapça, dışarıda İngilizce konuşan, Batı okullarında eğitimini tamamlayan ve akademik hayata Amerika Birleşik Devletleri'nde katılan Edward Said bu özellikleri sebebiyle kendisini ne bütünüyle bir Arap ne de bütünüyle bir Batılı gibi hissedebilmiştir. Bu sebeple otobiyografisine "Dünyalar Arasında" başlığını

koyduğu gibi hâtıratını içeren kitaba Yersiz Yurtsuz ismini vermiştir. Said, Kahire Victoria Koleji'ndeki eğitimine ilişkin hâtıralarından söz ederken şunları yazar: "Bir İngiliz okul çocuğu gibi düşünmek ve inanmak üzere yetiştirildiysem de, aynı zamanda üstleri tarafından bulunduğu konumu, yani İngiliz olmaya özenmeyecek şekilde eğitilen bir yabancı, Avrupalı olmayan bir öteki olduğumu bilecek şekilde de yetiştirilmiştim ... Aynı zamanda hem 'pis Arap' hem de Anglikan olmak sürekli bir iç savaş içinde olmak demekti" (Kış Ruhu, s. 17). Said'in hayat hikâyesine ait bu özellikler onun bütün çalışmalarında etkisini göstermiş gibidir. Gerek doktora tezinin konusu olan Joseph Conrad'ın kişisel özellikleriyle kendi serüveni gerekse Oryantalizm ve Entelektüel adlı çalışmaları başta olmak üzere birçok çalışmasının kendi hayat hikâyesinden belli izler taşıdığı ve kişisel serüveniyle paralellikler gösterdiği kolayca tesbit edilebilir.

Said, Oryantalizm adlı çalışmasıyla dünya çapında bir üne kavuşmuşsa da akademik hayatını mukayeseli edebiyat incelemeleri, edebiyat kuramı, edebî eleştiri alanlarına hasretmiştir. Bunların yanı sıra bir Filistinli olarak özellikle 1967 savaşından sonra Filistin meselesiyle daha yakından ilgilenen, kendi kimliğinin daha çok farkına varan, Amerikan kamuoyunda Filistin meselesinin bir tür sözcülüğü görevini üstlenen faal bir yanı da bulunmaktadır. Edebiyat kuramı ve eleştiri alanında gerçekleştirdiği incelemeler Oryantalizm'de, Kültür ve Emperyalizm'de, Haberlerin Ağında İslam'da, Filistin'in Sorunu'nda yapmış olduğu çözümlemelerin felsefî temellerini oluşturur. Auerbach, Spitzer ve Curtius'un temsil ettiği hümanist filoloji geleneği, Vico'nun, Gramsci'nin ve Lukacs'ın tarihselciliği, Foucault'nun bilginin arkeolojisi ve bilgi-iktidar gibi analiz araçları, Fanon'un antiemperyalizmi, Marks'ın radikalizmi, Swift, Blackmur, Chomsky, Nietzsche ve Adorno'nun birçok kavram ya da yaklaşımı Said'in entelektüel ve felsefî birikiminin arka planını teşkil eder. Onun tek bir eleştiri ya da felsefî söylemin takipçisi olduğu söylenemez. Said, sözü edilen eleştirmen ve düşünürlerin üretiminden serbest biçimde yararlanarak kendine özgü bir çerçeve geliştirmeye çalışmıştır. Edebiyat eleştirisi alanındaki dört temel yaklaşımı (pratik eleştiri, akademik edebiyat tarihi, edebî beğeni ve yorum, edebiyat teorisi) "profesyonel uzmanlık kültü"nün, yani uzmanlaşmanın tuzağına düştüğü gerekçesiyle reddeden Said eleştirisinin merkezine dünyevîlik ve laiklik kavramlarını yerleştirir (The World, s. 1-30; ayrıca bk. Ashcroft - Ahluwalia, s. 31-56). Ona göre

metinler belli koşullarda toplumsal ve kültürel bir dünya içinde üretilir ve aynı zamanda bu dünyaya müdahalede bulunur. Derrida'nın anlamın ertelenmesine, yorumun sonsuzluğuna ilişkin teklifini de kabul etmeyen Said'e göre metinler kendi dünyevîliklerini bildirir.

Eserleri. 1. Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography (Harvard 1966). Yazarın ilk kitabı olup Conrad'ın mektuplarıyla eserleri arasındaki bağları sorgulayan doktora tezinin genişletilmiş şeklidir. Said, psikolojik eleştirinin güçlü bir örneği olarak nitelenen bu eserinde Conrad'ın düşünceleriyle onun kültürünü besleyen sömürgeci güçler arasındaki sıkıntılı bağları ortaya koymaya gayret eder. 2. Beginnings: Intention and Method (New York 1975). 1976'da Columbia Üniversitesi'nin Lionel Trilling ödülünü kazanan bu kitabında Said, sanat eserinin ya da sanat bilgisinin üretiminde rol oynayan değişik anlayışların rolünü keşfetmeye çalışır. Edebî eleştiriyi tarih, felsefe, yapısalcılık ve eleştirel teoriyle zenginleştirdiği eserinde başlangıç ile (beginning) köken (origin) arasında bir ayırım yapar. İkincisinde ilâhîlik, mitsellik ve ayrıcalık, ilkinde laiklik, beşerî bir üretim ve sürekli bir yeniden sorgulama olduğunu düşünmektedir. XVIII ve XIX. yüzyıllar boyunca romanın Batı edebiyat kültüründe, sanatta, tecrübede ve bilgide belirleyici, kurumsal ve uzmanlaşmış bir rolün başlangıçlarını sunan en önemli uğraş olduğu kanaatindedir. Bu düşüncesinin izlerini XIX. yüzyıl sonu ile XX. yüzyıl başlarında bulur, başlangıçlar sorununu eleştirel söylemde ve Fransız yapısalcılarının eserlerinden hareketle keşfetmeye çalışır. Bu arayışını Dickens, Conrad, Hardy, T. E. Lawrence, Nietzsche, Freud, Vico ve Foucault'nun çalışmaları üzerinden gerçekleştirmeye uğraşır. 3. The World, the Text, and the Critic

(Cambridge 1983). Haziran 1983'te Amerikan Mukayeseli Edebiyat Derneği'nin Rene Wellek ödülünü kazanan eser, Said'in 1968-1983 yılları arasında çeşitli akademik dergilerde yayımlanmış, İslâm'dan Jonathan Swift ve Joseph Conrad'a kadar birçok farklı konuda kaleme alınmış on iki makalesinin bir araya getirilmesiyle oluşmuştur. Said'in eserlerinde ortaya çıkan eleştiri anlayışının dayandığı felsefî temelleri görme açısından önemli yazıları barındıran, modern toplumda eleştirinin kazandığı yeni anlamlar üzerine sorular soran ve cevaplarını arayan bu derlemenin bazı yazıları Türkçe'ye çevrilmiştir (Kış Ruhu, bk. bibl.). 4. Orientalism (New York 1978). Edward Said, "paradigma kurucu bir eser" olarak değerlendirilen bu

çalışmasında Avrupa'nın Doğu ile bağlantılı kültürel, siyasal ve ekonomik çıkarlarından kaynaklanan, kökü çok eskilere uzanan bir yazı geleneğini inceler. Foucault'nun terminolojisinin de yardımı ile bilginin nesnel değil siyasal niteliğini vurgulayıp İngiltere, Fransa ve daha sonra Amerika Birleşik Devletleri'nde gelişen oryantalist çalışmalarla bu ülkelerin Ortadoğu'daki emperyalist çıkarları arasındaki bağlantıyı göstermeye çalışan Said, bu geleneği, Avrupa'nın çok daha kapsamlı iktidar ve egemenlik yapılarının harekete geçirdiği bir kültürel güç uygulaması şeklinde değerlendirir. Eserin özellikle Ortadoğu toplumlarını inceleme konusu olarak alan akademik disiplinler üzerindeki etkisi çok büyük olmuş, bu etki, Ortadoğu ile sınırlı kalmayarak diğer Batı dışı toplumların kültürünü ve tarihini konu edinen alanlara da yayılmıştır. Postkolonyal incelemeler, sub-altern araştırmalar, feminist teori vb. bu etkinin yayıldığı alanlardır. Said'in, Orientalism'in yayımlanmasından sonraki yaklaşık yirmi beş yıllık zaman diliminde çeşitli akademik disiplinlerdeki bu muazzam etkisi sarsıcı eleştirilere tâbi tuttuğu oryantalistlerin ciddi tepkisiyle karşılaşmıştır. En bilineni bu "rafine kültür"ün güçlü temsilcisi Bernard Lewis'ten gelmiştir. Lewis âdeta Said karşıtı bir kampın oluşumuna ön ayak olmuş, bu kamp ciddi sağlık problemleriyle uğraştığı bir dönemde Said'le uğraşmaya devam etmiş, akademik hayattan dışlanması ve etkisinin sınırlanması, hatta silinmesi için her türlü girişimi yapmaktan geri kalmamıştır. Said'in bu çalışması Batı eleştirisi veya Doğu / İslâm savunması olarak da algılanmış ve yaygınlaştırılmıştır. Bu kanaatin oluşmasında yazarın Filistinli oluşunun ve Filistin meselesine olan ilgisini ısrarla sürdürmesinin etkili olduğu muhakkaktır. Said'in bu şekilde algılanmasında, Batı'nın -Avrupalı önde gelen oryantalistlerin de itiraf etme cesareti gösterdikleri-tek ciddi ve gerçek alternatifinin İslâm olduğu gerçeğinin de önemli bir payı vardır. Eserin İslâmcı dalganın yükselişte olduğu bir döneme rastlaması ve İslâm dünyasının entelektüelleri tarafından hararetle sahiplenilmesi bu imajı beslemiştir. Ancak bu imajın yaygınlaşmasında, Batılı akademisyenlerin Said'in eleştirilerini tartışmak yerine onu Batı karşıtı / terörist kamp içerisine yerleştirerek mahkûm etme stratejilerinin de önemli payının olduğu muhakkaktır. Özellikle bu ikinci husus Said'e yönelen -Lewis öncülüğündeki kamptan gelen-ciddi entelektüel baskının sebebi ve en önemli bahanesi olmuştur. Bu baskının izlerini, Said'in Orientalism'i yayımladıktan sonra kendisine yöneltilmiş eleştirilere cevap vermek amacıyla kaleme aldığı yazılarında ve

röportajlarında görmek mümkündür. Gerek Orientalism’de gerekse de Orientalism’in yayımlanmasından sonraki tartışmalar esnasında verdiği cevaplarda Said’in dile getirdiği hususlar onun Batı karşıtı olduğu şeklindeki iddiayı destekler mahiyette değildir. Çünkü her şeyden önce Said, Doğu ve Batı gibi kavramsallaştırmaların karşısında olduğunu ifade etmektedir. “Doğu, Doğu Değildir” başlıklı yazısında şöyle diyor: “İnsan, yazarı ve tezleriyle açıkça özcülük karşıtı, Doğu ve Batı gibisinden her tür kesin adlandırma konusunda kökten kuşkucu ve Doğu ile İslâmiyet’i savunmaktan hatta tartışmaktan adamakıllı kaçınan bir kitaba ilişkin bu karikatürleştirici saptırmaları da ne yapacağını bilemiyor” (Varlık, sy. 1061 [1996], s. 42). Eser Nezih Uzel (Oryantalizm: Sömürgeciliğin Keşif Kolu, İstanbul 1982) ve Berna Ülner (Şarkiyatçılık: Batının Şark Anlayışları, İstanbul 1995) tarafından Türkçe’ye çevrilmiştir. 5. Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World (New York 1981). Said bu eserinde Amerikan medyasının ve akademi çevrelerinin İslâm konusundaki çarpıtmalarını ve yanlış algılarını irdelemektedir ve onların İslâm toplumları ile Ortadoğu’nun karmaşık dinî ve siyasî yapısını yanlış anladıklarını gösterme iddiasındadır (T trc. Alev Alatlı, Haberlerin Ağında İslam, İstanbul 1984, 2000). 6. Culture and Imperialism (Vintage 1994). Yazarın Orientalism adlı çalışmasının devamı niteliğindedir. Said eserin girişinde şöyle demektedir (s. 11): “Ortadoğu ile sınırlı tuttuğum Orientalism’de ortaya koyduğum tezler önemli sayıda antropoloji, tarih ve alan araştırması ile geliştirilmiştir; dolayısıyla ben burada, ilk kitaptaki tezleri genişleterek modern Batı metropolleriyle bu metropollerin deniz aşırı toprakları arasındaki ilişkilerin biçimlenişini daha genel bir planda betimlemeye çalıştım” (T trc. Necmiye Alpay, Kültür ve Emperyalizm, İstanbul 1995). 7. Representations of the Intellectual: the 1993 Reith Lectures (Vintage 1994). Said, BBC’nin 1993 Reith konferanslarında yaptığı konuşmalardan oluşan, entelektüelin toplumdaki rolünü sorguladığı bu eserini şöyle takdim etmektedir (Entelektüel: Sürgün, Marjinal, Yabancı, s. 12): “Aslında bu konferanslarda entelektüellerden tam da, kamusal alanda belli bir reçeteye, slogana, Ortodoks parti çizgisine ya da katı bir dogmaya uygun bir biçimde davranmaya zorlanamayan, davranışları hakkında öngörüde bulunulamayan kişiler olarak bahsedilmeye çalışılıyor. Entelektüel bireyin hangi partiye yakınlık duyarsa duysun, hangi ülkeden gelirse gelsin ve kendini aslen neye bağlı hissederse etsin, insanların çektiği acılar ve yaşadığı baskılar konusunda belli doğruluk

standartlarından şaşmaması gerektiğini söylemeye çalıştım”. Kitapta sunulan sürgün, marjinal ve yabancı entelektüel portresinin Said’in yaşamında somutlaşmış olduğunu görmek ilgi çekicidir. Bu yönüyle esere kişisel bir çalışma ve Said’in bir tür kendine ilişkin yapmış olduğu kuramsal tanımlama denemesi olarak da bakmak mümkündür. Kitap Türkçe’ye Entelektüel: Sürgün, Marjinal, Yabancı adıyla çevrilmiştir (bk. bibl.). 8. Musical Elaborations (New York 1991). Aynı zamanda iyi bir piyanist olan ve The Nation dergisi için müzik eleştirileri kaleme alan Edward Said’in bu dergide çıkan yazılarının bir araya getirilmesinden oluşan eser Gül Çağalı tarafından Müzikal Nakışlar adıyla Türkçe’ye çevrilmiştir

(İstanbul 2006). 9. Out of Place (New York 1999). Edward Said’in çocukluk ve ilk gençlik yıllarını anlattığı otobiyografisi olup Türkçe’ye Yersiz Yurtsuz adıyla tercüme edilmiştir (bk. bibl.).

1977-1991 yılları arasında Filistin Ulusal Konseyi üyeliği yapan Said, Kasım 1988’de Cezayir’deki Filistin Ulusal Konseyi’nin toplantısında Filistin Kurtuluş Örgütü lideri Yâsir Arafat’ın zihninde bağımsız bir Filistin devleti fikrinin oluşmasına katkıda bulunmuştur. Oslo görüşmeleri sürecindeki etkisi de Filistin meselesiyle ilgilenenlerce bilinmektedir. Said’in Filistin meselesindeki aktif tutumu kendisine yönelik saldırıları arttırmış ve entelektüel baskıya şiddet unsuru da eklenmiştir. Bu sebeple her konuşmasında güvenlik sorunları yaşanırdı. 1985’te Columbia Üniversitesi’n-deki odasının yağmalanması bunun bir göstergesidir. Said’in bu konudaki eserleri de şunlardır: 1. The Question of Palestine (New York 1979). Müellifin, bazı Amerikalı entelektüellerin Araplar’ı terörizmle ilişkili göstermeye meyilli yaklaşımlarını mercek altına alarak Filistin meselesinin Amerikan kamuoyunda nasıl yorumlandığını irdelediği eseridir (T trc. Alev Alatlı, Filistin Sorunu, İstanbul 1985). 2. After the Last Sky: Palestinian Lives (London 1986). Filistinli varlığını resmetme çabasının bir ürünü olan eserin fotoğrafları İsviçreli fotoğraf sanatçısı Jean Mohr tarafından çekilmiştir. 3. Blaming the Victims: Spurious Scholarship and the Palestinian Question (London 1988). Filistin tarihine ilişkin makaleleri Christopher Hicthens’le birlikte derlemesinden oluşmuştur. 4. Politics of Dispossesion: Struggle for Palestine, 1969-1994 (Vintage 1995). 5. Peace and Discontents: Essays in the Palestine and Middle East Peace Process

(Vintage 1996).

## BİBLİYOGRAFYA

Edward W. Said, The World, the Text, and the Critic, Cambridge 1983; a.mlf., Entelektüel: Sürgün, Marjinal, Yabancı (trc. Tuncay Birkan), İstanbul 1995; a.mlf., Kültür ve Emperyalizm (trc. Necmiye Alpay), İstanbul 1998; a.mlf., “Dünyalar Arasında”, Kış Ruhu (haz. ve trc. Tuncay Birkan), İstanbul 2000, s. 13-27; a.mlf., Yersiz Yurtsuz (trc. Aylin Ülçer), İstanbul 2004; a.mlf., “Doğu, Doğu Değildir: Oryantalizm Çağının Yaklaşan Sonu” (trc. Necmiye Alpay), Varlık, sy. 1061, İstanbul 1996, s. 42-49; B. Ashcroft - P. Ahluwalia, Edward Said: The Paradox of Identity, London-New York 1999; Alim Arlı, “Dünyalar Arasında: Edward W. Said’in Mirası”, Dîvân: İlmî Araştırmalar, sy. 15, İstanbul 2003, s. 169-189; Yücel Bulut, “Edward W. Said’e ve Oryantalizm’e Dair”, Sosyoloji Dergisi, 3. dizi, sy. 8, İstanbul 2004, s. 113-159.

Yücel Bulut

# SAÎD b. ABDÜLAZÎZ

(سعيد بن عبد العزيز)

Ebû Muhammed Saîd b. Abdilazîz et-Tenûhî ed-Dımaşkī (ö. 167/783)

Hadis imamı ve fakih.

90 (709) yılında Dımaşk'ta doğdu. İbn Âmir ve Yezîd b. Ebû Mâlik'ten kıraat öğrendi. Bilâl b. Sa'd, Mekhûl b. Ebû Müslim, Atâ b. Ebû Rebâh, Nâfi', Katâde b. Diâme, İbn Şihâb ez-Zührî, Ebü'z-Zübeyr ve Zeyd b. Eslem gibi hocalardan hadis dinledi. Abdullah b. Mübârek, Velîd b. Müslim, Vekî' b. Cerrâh, Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Âsım en-Nebîl, Ebû Müshir, Abdullah b. Sâlih el-Mısrî gibi birçok âlimle akranlarından Şu'be b. Haccâc ve Süfyân es-Sevrî ondan hadis rivayetinde bulundu. Ebû Müshir ile Velîd b. Müslim, Saîd'den kıraatle ilgili bazı bilgiler rivayet ettiler; ayrıca Ebû Müshir yanında on iki yıl kaldığı hocasının hayatı hakkındaki bilgileri nakletti. Sabahtan öğleye kadar Dımaşk kadısı Yezîd b. Ebû Mâlik'in, öğleden sonra İbn Ebû Muhâcir diye anılan muhaddis İsmâil b. Ubeydullah ve Rebîa b. Yezîd'in, ikindiden sonra da Mekhûl'ün derslerini takip eden Saîd bu son hocasının derslerinde su dağıtma görevini üstlendi, onun ölümünün ardından Zührî'nin derslerine devam etti. Evzâî ile ilk karşılaşmasında birlikte mescide kadar yürürken hemen ders programı yapacak kadar ilim öğrenmeye meraklıydı. Hâfızası çok güçlü olan Saîd hadisleri yazmaz, onları ezberinden rivayet ederdi. Evzâî, beraber bulundukları yerlerde kendisine yöneltilen soruların Saîd'e sorulmasını isterdi. Evzâî'nin ölümünün ardından Saîd onun yerine Dımaşk müftüsü oldu. Talebelerine rivayet için icâzet verme konusunda çok titiz davranan Saîd, ihtiyarlık döneminde zamanının çoğunu ibadetle geçirdiği için rivayete fazla vakit ayıramadı. Ölümünden bir süre önce hâfızası zayıfladığından rivayetleri birbirine karıştırmış ve kendisine arzedilen rivayetleri için, "İcâzet vermiyorum" demeye başlamıştır (Yahyâ b. Maîn, II, 204). Saîd b. Abdülazîz Dımaşk'ta vefat etti.

Çok sayıda hocadan hadis dinlemiş olmasına rağmen fazla rivayeti

bulunmayan Saîd'den nakledilen rivayetleri Taberânî'nin bir cüzde topladığı kaydedilmektedir (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VIII, 32). Buhârî'nin el-Edebü'l-müfred'inde yer verdiği Saîd'in rivayetleri diğer Kütüb-i Sitte müelliflerinin eserlerinde de yer almıştır. Sika bir râvi kabul edilen Saîd hakkında Hâkim en-Nîsâbûrî ilimde, fıkıh bilgisinde ve rivayetlerine güven konusunda, "Medineliler için Mâlik ne ise Dımaşklılar için de Saîd odur" demiş, Ahmed b. Hanbel, Dımaşk'ta hadisi onunkinden daha sahih birinin olmadığını belirtmiş (el-ʿİlel, II, 132), İbn Maîn onun için hüccet terimini kullanmış, İbn Saʿd, "İnşallah sikadır" değerlendirmesini yapmıştır.

Zühd ve takvâ hayatına önem verdiği belirtilen ve hikmetli sözleri nakledilen Saîd'in Muâviye b. Ebû Süfyân'ın ve Dımaşk'ın faziletine dair rivayetleri sened ve metin açısından tenkit edilmiş, İsrâiliyat türü hikâyeleri de aktardığı söylenmiştir. Hocası Evzâî'nin görüşlerinin Suriye bölgesinde yayılmasında katkıları olan Saîd'in kendine has bazı fıkhî görüşlerinin olduğu görülmektedir. Meselâ Evzâî'nin aksine, konuyla ilgili rivayetin neshedildiğini kabul etmemiş olacak ki Saîd'in ateşte pişmiş bir şey yedikten sonra abdest aldığı nakledilmektedir (a.g.e., I, 379).

## BİBLİYOGRAFYA

İbn Saʿd, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 468; Yahyâ b. Maîn, et-Târîḫ, II, 204; Ahmed b. Hanbel, el-ʿİlel (Koçyiğit), I, 379, 382; II, 132; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, IV, 42-43; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, VI, 369; Ebû Nuaym, Ḥilye, VI, 124-129; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XXI, 193-213; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, X, 539-545; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VIII, 32-38; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, II, 149; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, I, 307; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb (nşr. Halîl Me'mûn Şîhâ v.dğr.), Beyrut 1417/1996, II, 325-326.

Talat Sakallı

# SAÎD b. ÂMİR

(سعيد بن عامر)

Saîd b. Âmir b. Hizyem el-Cumahî el-Kureşî (ö. 20/641)

Sahâbî.

Annesi Ervâ bint Ebû Muayt'tır. On altı-on yedi yaşlarında iken Hayber'in fethi sırasında müslüman olup Medine'ye hicret etti. Hayber'de ve daha sonraki gazvelerde Resûlullah'ın yanında yer aldı. Hz. Ebû Bekir'in halifeliği döneminde Suriye bölgesine gönderilen ordunun kumandanı Yezîd b. Ebû Süfyân'ın yardım istediğini duyunca bu göreve talip oldu ve halifenin izniyle yanına aldığı elliden fazla gönüllü ile birlikte bu orduya katıldı. Ecnâdeyn Savaşı'nda ordu kumandanı Hâlid b. Velîd, Saîd'i İslâm ordusunun sol kanadının başına geçirdi. Yermük Savaşı'nda Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın yardım istemesi üzerine Halife Ömer, Saîd'i gönderdi.

Hz. Ömer, İyâz b. Ganm'in vefatından sonra onun yerine Humus valiliğine Saîd b. Âmir'i tayin etmek isteyince o, "Beni dünya ile imtihan etme" diyerek karşı çıktıysa da halife ısrar edince bu görevi üstlenmek zorunda kaldı ve Allah Teâlâ'nın kendisine yeterince rızık verdiğini söyleyerek bu vazife için ücret almadı. Henüz evlendiği eşiyle birlikte görev yerine giden Saîd hakkında sabahları vazifesine geç geldiği, geceleri kimse ile görüşmediği, ayda iki gün hiç ortaya çıkmadığı ve bazan kendini kaybettiği yolundaki şikâyetler üzerine Hz. Ömer'in meseleyi araştırdığı ve bu şikâyetlerin Saîd'in zühd hayatından kaynaklandığını görerek Saîd'e görevinin başına dönmesini emrettiği rivayet edilir (İbnü'l-Esîr, II, 393). Saîd b. Âmir, Humus'ta vali iken 20 (641) yılında vefat etti. Onun 18 yılında Rakka'da öldüğü ve kabrinin orada bulunduğu, ayrıca 19 yılında Kayseriye'de veya 21'de Humus'ta vefat ettiği de zikredilmiştir. Hz. Peygamber'den hadis nakleden Saîd b. Âmir'den Abdurrahman b. Sâbit el-Cumahî hadis almıştır. Şehr b. Havşeb'in Saîd'den yaptığı rivayetler ise mürseldir.

## BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1410/1990, IV, 203; Ebû Nuaym, Ḥilye, I, 244-247; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), II, 624-625; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe (Bennâ), II, 393-394; İbnü'l-Cevzî, Ṣıfatü'ṣ-ṣafve, I, 660-667; İbn Manzûr, Muḫtaṣaru Târîḫi Dımaşḳ, IX, 319-325; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), III, 110-111.

Ayhan Tekineş

# SAÎD b. ÂS

(سعيد بن عاص)

Ebû Osmân Saîd b. el-Âs b. Saîd el-Ümevî (ö. 59/679)

Sahâbî, vali ve kumandan.

Hicretin 1. yılında (622) Mekke'de dünyaya geldi. 3. yılda (624) doğduğu da zikredilmiştir. Bedir Gazvesi'nde müşriklerin safında yer alan babası Âs, Hz. Ali tarafından öldürüldüğünden akrabası olan Hz. Osman'ın himayesinde yetişti. Annesi Ümmü Külsûm Âmiriyye bint Ömer, Resûl-i Ekrem'in soyundandır. Hanımlarından Ümmü'l-Benîn, Mervân b. Hakem'in kız kardeşidir. Çok çocuğu olduğu belirtilen Saîd'in oğullarından Eşdak lakabıyla tanınan Ebû Ümeyye Amr, Muhammed ve Osman bu hanımından olup ayrıca Hâlid ve Yahyâ adlarında iki oğlu daha bilinmektedir. Sekiz dokuz yaşlarında iken Hz. Peygamber'le görüştüğü sırada bir kadının Resûlullah'a bir hırka hediye ettiği, Resûlullah'ın da Saîd'i işaret ederek, "Hırkayı bu çocuğa ver" dediği rivayet edilmektedir.

Hz. Osman'ın Irak genel valisi Velîd b. Ukbe'nin Kazvin valiliğine tayin ettiği Saîd, şehri mamur hale getirdi. Velîd'i görevden alan halife Saîd'i çok genç yaşta Kûfe valiliğine tayin etti, o da bölgede huzurun sağlanmasına önemli katkılarda bulundu. Saîd'in bu sırada gerçekleştirdiği Horasan seferine (29 veya 30 / 650 veya 651) Hz. Hasan ve Hüseyin de iştirak etti. Daha sonra Saîd, Taberistan ve Cürcân'ı fethetti, Âmül'ü İslâm topraklarına kattı, Azerbaycan bölgesindeki karışıklıkları bastırarak buraları aldı. Saîd, Kûfe valisi iken halkı halife aleyhine kışkırtan Eşter ile aralarında Kümeyl b. Ziyâd'ın da bulunduğu birkaç adamını Dımaşk'a Muâviye b. Ebû Süfyân'ın yanına gönderdiyse de (33/653-54) burada da rahatsızlık vermeleri yüzünden Muâviye bunları geri gönderdi. Saîd de faaliyetlerini sürdürmeleri üzerine onları Humus'a sürgün etti. Cesur bir kumandan ve dirayetli bir idareci olan Saîd'i Kûfeliler disiplini sebebiyle Hz. Osman'a şikâyet edince halife onu görevden alarak yerine Velîd b. Ukbe'yi gönderdi, ancak bir müddet sonra onu da istememeleri sebebiyle Saîd'i eski görevine

iade etti. Ancak Kûfe halkının bu durumdan hoşlanmaması üzerine 34 (654-55) yılında Saîd'i tekrar görevden aldı.

Hz. Osman tarafından mushaf istinsah heyetine seçilen Saîd halife şehid edildiğinde (36/656) onun evini koruyanlar arasında yer aldı ve olaylar sırasında başından yaralandı. Bu hadiseden sonra bazı arkadaşlarıyla birlikte Mekke'ye gitti. Cemel Vak'ası ve Sıffîn Savaşı başta olmak üzere iç çatışmalara karışmadı. Muâviye b. Ebû Süfyân, halife olduğunda kendisine biat etmek için uzun süre beklemesine rağmen Saîd'i Medine'ye vali tayin etti, fakat çok geçmeden onu görevden alarak yerine Mervân b. Hakem'i getirdi. Daha sonra bir yıl Saîd, bir yıl Mervân olmak üzere Medine valiliği yaptılar. Saîd, valiliği sırasında şehrin kadısı Abdullah b. Nevfel'i azledip yerine Ebû Seleme b. Abdurrahman b. Avf'ı tayin etti.

Saîd, Medine valisi iken Hz. Ali'nin Fâtıma'dan olan ve Hz. Ömer'den dul kalan kızı Ümmü Külsûm'e tâlip oldu. Nikâh kıymak üzere Mescidi Nebevî'ye sadece Hz. Hasan'ın gelip Hz. Hüseyin'in gelmediğini görünce onun bu evliliğe razı olmadığını anladı. "Hüseyin'in hoşlanmadığı bir işi yapmam" diyerek bu evlilikten vazgeçti ve Ümmü Külsûm'e önceden verdiği mehri geri almayıp bunu akrabaları için hediye kabul etmesini istedi (İbn Manzûr, IX, 313). Bu sırada vefat eden Hz. Hasan'ın cenaze namazını onun kıldırdığı, Hz. Hüseyin'in, "Emîrin namaz kıldırması âdet olmasaydı seni imâmete geçirmezdim" diyerek ağabeyinin namazını Saîd'in kıldırmasını hoş karşılamadığı rivayet edilmiştir (İbn Kesîr, VIII, 46).

Muâviye b. Ebû Süfyân'ın 49 (669) ve 52 (672) yıllarında hac emîri olarak görevlendirdiği Saîd, Medine valisi iken 59 (679) yılında şehre 3 mil uzaklıktaki Akīk vadisinde bulunan Arsa adlı çiftliğinde vefat etti, vasiyeti üzerine Cennetü'l-bakī'de defnedildi. Bu tarih 57 (677) veya 58 (678) olarak da zikredilmiştir. Cömertliğinden dolayı "Ukketü'l-asel" (bal tulumu) diye anılan Saîd verecek bir şeyi bulunmadığı zaman vaadde bulunur, hatta borç senedi imzalardı. Bu şekilde yazdığı borç senetlerinden bir kısmının vefatından sonra büyük oğlu Amr tarafından ödendiği nakledilmektedir. Tirmizî, Saîd'in Resûl-i Ekrem'den merfû olarak rivayet ettiği, "Baba oğluna güzel terbiyeden daha değerli bir miras bırakmamıştır" meâlindeki hadisin mürsel olduğunu söyler ("Birr", 33). Bunun dışında Hz. Ömer, Osman ve Âişe'den hadis rivayet etmiş, kendisinden iki oğlu Yahyâ

ve Amr ile Sâlim b. Abdullah b. Ömer ve Urve b. Zübeyr hadis nakletmiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), II, 621-624; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe (Bennâ), II, 391-393; İbn Manzûr, Muḫtaṣaru Târîḫi Dımaşḳ, IX, 305-318; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, X, 501-510; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, III, 444-449; İbn Kesîr, el-Bidâye, VIII, 46; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), III, 107-109; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, IV, 48-50; İbn Fehd, Ġāyetü'l-merâm, I, 91-106; K. V. Zetterstéen - [Neşet Çağatay], "Saîd", İA, X, 80-81; C. E. Bosworth, "Saʿīd b. al-ʿĀṣ", EI² (İng.), VIII, 853; Muhammed Cedû`, "Saʿîd b. el-ʿÂṣ", el-Mevsûʿatü'l-ʿArabiyye, Dımaşk 2004, X, 886.

Ayhan Tekineş

# SAİD BEY, Lastik

(1848-1921)

Tanzimat ve Meşrutiyet devri gazeteci ve yazarı.

5 Safer 1264'te (12 Ocak 1848) İstanbul'da doğdu. Tanzimat dönemi devlet adamlarından Ahmed Kemal Paşa'nın oğludur. Asıl adı Mehmed Said olup Kemal Paşazâde Said diye tanınır. Ahmed Râsim'e göre yaz kış ayağına lastik giydiği için kendisine "Lastik" lakabı verilmiştir. İleri görüşlü ve kültürlü bir kişi olan babası oğlunun

tahsiline önem verdi. İlk eğitimini özel hocalardan aldı. Meclisi Maârif üyesi Amasyalı Hoca Mecid Efendi'den Arapça, babasından Farsça öğrendi. Çocukluğunun bir kısmı, muhtemelen 1855-1857 yılları arasında babasının elçi olarak bulunduğu Berlin'de geçti. Alman mekteplerinin öğretim sisteminden faydalandığını söyleyen Said Bey Almanca tahsil görürken bir yandan da İstanbul'da öğrenmiş olduğu Fransızca'sını ilerletti. İlk memuriyetine 18 Temmuz 1868'de Şûrâ-yı Devlet'te başladı; burada 1874'e kadar muavin, kâtip ve başkâtip olarak görev yaptı. Aynı yıl Sadrazam Hüseyin Avni Paşa tarafından Hariciye Nezâreti Matbuat Kalemi'nde müdür yardımcılığına getirildi, ardından kalem müdürü oldu. Daha sonra girdiği Hariciye Nezâreti kitâbeti, 1885'te Şûrâ-yı Devlet'e Muhâkemat Dairesi üyesi sıfatıyla tayin edilmesine kadar sürdü. I. Meşrutiyet ve Osmanlı-Rus savaşlarını içine alan bu kritik dönemde Avrupa gazetelerinde Türkiye aleyhindeki yazılara Journal de Constantinople'de cevap vermesiyle dikkatleri çekti. Aynı yıl Muhâkemat Dairesi reisi, 1894'te Şûrâ-yı Devlet bünyesinde teşkil edilen Bidâyet Mahkemesi reisi oldu. Bu görevi 1899 yılında Yemen'e sürülmesine kadar devam etti.

Said Bey bir ihbar neticesinde memuriyetten çıkarılarak müebbet hapisle kalebendliğe mahkûm edildi. 20 Kasım 1899 tarihli sürgün kararı mazbatasında ifade edilen "devlet ve saltanat aleyhine neşrolunan muzır neşriyata muavenet ve dedikoduya sebebiyet" gibi suçlamalara Said Bey'in sürgünden bir yıl kadar önce kaleme aldığı "İntihâb-ı Me'mûrîn Komisyonu

Lâyihası" ve daha sonra yazdığı "İsti'fâ-yı Hümâyun Şâyiâtı" adlı yazıları sebep olmuştur. Sürgün yerleri Fizan ve Tâif iken daha sonra Yemen'e çevrildi. Cezasını San'a'da geçiren Said Bey'in sürgün yıllarına dair bilgi bulunmamaktadır. II. Meşrutiyet'in ilânı üzerine çıkarılan genel aftan yararlanan Said Bey İstanbul'a dönüşünde Şûrâ-yı Devlet Tanzimat Dairesi başkanlığına tayin edildi (14 Aralık 1908). 3 Şubat 1913'te yaş haddinden emekliye ayrıldı. Bu dönemde daha çok yazı yazmakla meşgul oldu, matbuatla ilgisini devam ettirdi, mülâkatlar verdi, bazı konularda anılarını yazdı. Eserlerinin bir kısmı emeklilik döneminin ürünüdür. Said Bey 15 Mart 1921'de vefat etti ve 18 Mart'ta Süleymaniye Camii hazîresinde babası Kemal Paşa'nın yanına defnedildi. Memuriyetleri arasında Mektebi Sultânî'de, Mülkiye ve Hukuk mekteplerinde hocalık da yapmıştı.

Genç yaşından itibaren gazetecilikle meşgul olan Said Bey'i Ali Kemal Türkiye'de gazeteciliğin ve muharrirliğin pîri olarak gösterir. Önce Tasvîr-i Efkâr'da Nâmık Kemal'in yanında çalışmaya başlamış, daha sonra Âyîne-i Vatan gazetesine geçmiş, Filip ve Rüşdü efendilerin yayımladığı İstanbul Gazetesi'nde başyazar olmuştur (1867-1869). Filip Efendi ile beraber Hakāyiku'l-vekāyi' gazetesini çıkarmış (1870-1873), bu gazetenin yayımı durdurulunca Vakit gazetesinin neşrine yardım etmiştir (1875-1883). Vakit'in isminin değiştirilerek Tarîk adıyla neşrine izin verilmesi üzerine yine Filip Efendi ile birlikte bu gazeteyi çıkarmıştır. Said Bey, Vakit ve Tarîk gazetelerinde başyazarlık yaptığı sırada Şark ismiyle Beyoğlu'nda bir gazete neşrettiğini söylemektedir (Serveti Fünûn, 16 Teşrînievvel 1919, s. 7). Gazete yazılarında imza kullanmamış, "İcmâl-i Ahvâl" başlığı altında genellikle ilk sayfada devletler arası münasebetler, Osmanlı Devleti'nin iç ve dış politikaları ile siyasî gelişmelere dair yazılar yazmıştır. Ayrıca yabancı neşriyatı takip etmiş, Avrupa'daki siyasî gelişmeleri ve dünya devletlerinin durumuyla ilgili konuları yazılarında işlemiştir.

Said Bey, Arap dilinin üstünlüğünü savunan ve dil hakkındaki düşünceleriyle iki yıl kadar süren bir dil münakaşası başlatan Hacı İbrâhim Efendi ile kalem tartışmalarına girmiş, yabancı kelime ve terkiplerden arındırılmış bir Türkçe'yi savunmuş, ancak kendi yazılarında Arapça-Farsça kelime ve terkiplerle yüklü ağır bir üslûp kullanmıştır. Türkçe'nin sadeleşmesi sürecinde söylenen, "Arapça isteyen Urban'a gitsin / Acemce isteyen İran'a gitsin / Ki biz Türküz bize Türkî gerektir" mısraları ona aittir.

Görüşlerini açıkça ifade etmekten çekinmeyen Said Bey'in tartışmalarında hicve yatkın bir dili vardır.

Şiirle de ilgilenen Said Bey'in manzumeleri çoğunlukla beyit ve kıtalardan ibarettir. Müstakil bir şiir kitabı bulunmadığı gibi kendi ifadesiyle "vâdi-i hezl ü hiciv"de neşredilen pek çok bendi ve şiiri gazetelerde ve eserlerinin sayfaları arasında kalmıştır. Devlet adamlarını ince nüktelerle eleştirmekten, onları küçük düşürmekten ve zaaflarını ortaya koymaktan çekinmeyen Said Bey hem devlet ricâli hem matbuat âlemi için "kendisinden sakınılması gereken" bir kişiydi.

Said Bey, II. Abdülhamid'in tahta çıkışıyla şöhret bulmuştur. Şehzadeliğinin ilk zamanlarında babası Kemal Paşa'dan Farsça dersleri almış olduğundan eski hocasının oğluna gösterdiği ilgide hocalık hâtırasının payı olmakla beraber II. Abdülhamid, Said Bey'in ilmini ve Fransızca bilgisini takdir etmiş, Avrupa gazetelerinde Osmanlı Devleti aleyhinde çıkan yazılara cevap vermesi için onu sık sık Yıldız Sarayı'na çağırtmıştır. Said Bey II. Abdülhamid'in otuz üç yıllık iktidar döneminin yirmi üç yılını kendi hesabına iyi değerlendirmiş, iktidara yakın olmanın avantajlarını kullanmıştır. Pek çok Meşrutiyet aydını gibi ikbal günlerinde II. Abdülhamid'e sadakatini sıkça bildiren Said Bey gözden düştükten sonra ömrünün dokuz yılını sürgünde geçirmiş, bunun neticesinde nimetlerini paylaştığı döneme "devr-i istibdâd" demekte bir sakınca görmemiştir.

Eserleri. 1. Fezâil-i Ahlâkıyye ve Kemâlât-ı İlmiyye (İstanbul 1299). J. J. Rousseau'nun ilimler ve sanatlar hakkındaki ünlü eserinin çevirisidir. 2. Hukūk-ı Düvel (Cebrail Gregor ile birlikte, İstanbul 1299). Devletler hukuku alanında ilk Türkçe eser olma özelliğini taşımaktadır. Bir girişle iki bölümden oluşan kitabın girişinde devletler hukukunun tarifi, kısımları, kaynakları ve tarihi üzerinde durulmuş; devlet, saltanat, millet, kavim, ırk gibi kavramlar açıklanmış, eserin birinci kısmında barış zamanı, ikinci kısmında savaş durumu ele alınmıştır. 3. Garâib-i Âdât-ı Akvâm (İstanbul 1303). Eserde muhtelif kavimlerin yaşayış tarzından, mesken ve yemeklerinden, dinî merasimlerinden bahsedilmektedir. 4. Dârü'l-kütüb (İstanbul 1303). Müellifin ilm-i servet, menfaat ve kıymet, maden kömürü, sanayi, vergi, ürünlerin arttırılması, sigorta, mesken çeşitleri, ticaret, ziraat, maarif, yiyecekler, içecekler, elbise ve ziynet eşyası gibi konularda kaleme

aldığı veya tercüme ettiği makalelerden oluşmaktadır. 5. Mehâkim (İstanbul 1306). Mahkemelere dair genel bilgilerin

yer aldığı eserde mahkemelerle hükümet idaresinin görevleri ve yetki sınırları, memurların muhakeme usulleri tartışılmış, kanunlarla ilgili açıklamalar yapılmıştır. Kitabın son bölümü hapishaneler hakkındadır. 6. Vazîfe-i Adliyye-i Etıbbâ (İstanbul 1306). 7. Galatât-ı Tercüme. Said Bey, bu eserin yirmi beş yıllık çalışma hayatı esnasında kaydedilen kelime ve terimlerin bir araya getirilmesiyle meydana geldiğini belirtmektedir. Kelimeler Fransız alfabesindeki harf sırasına göre verilmiş, tercüme hataları ile yanlış kullanımlar örneklerle ortaya konulmuştur. Tamamı on sekiz defter olup ilk baskısı 1306'da (1889), on sekizinci baskısı 1324'te (1908) İstanbul'da yapılmıştır. 8. Sefir ve Şehbenderler (İstanbul 1307). Eserin birinci kısmında diplomasi mesleği ve devletler arası münasebetlerde diplomatların fonksiyonları üzerinde durulmuş, ikinci kısımda diplomasi mesleğine ve diplomatlara ait fıkralara yer verilmiştir. 9. Ahmed Midhat Efendi Hazretleri'ne Arîzadır (İstanbul 1315). Galatât-ı Tercüme'nin on dördüncü defteri üzerine Ahmed Midhat Efendi'nin kaleme aldığı bir makalesine cevap olarak yazılmıştır. 10. Teşhîr-i İzmihlâl (İstanbul 1326). Said Bey, Şûrâ-yı Devlet'te Bidâyet Mahkemesi reisi iken aynı zamanda İntihâb-ı Me'mûrîn Komisyonu üyeliğinde bulunmuş, bu komisyona dair kaleme aldığı ve sadrazama sunmak istediği lâyihayı daha sonra neşretmiştir. Komisyonda görevli bir üyenin komisyona yönelik eleştiri yazısından ibaret olan eserde komisyonun amacından nasıl saptırıldığı manzum olarak anlatılmaktadır. 11. Medhal-i Usûl-i Mes'ûliyyeti Vükelâ (İstanbul 1326). Bir girişle iki bölümden oluşan eserin girişinde vekillerin işledikleri suçlardan doğan sorumlulukları açıklanmış, birinci bölüm tanımlara, ikinci bölüm sorumluluk ve sınırlarına ayrılmıştır. 12. Kāmûs-ı Saîd, Musavver-Fransızca'dan Türkçe'ye (İstanbul 1334). Çok geniş olarak tasarlanan eser "Amphotère" kelimesine kadar olan maddeleri ihtiva etmektedir.

Said Bey'in bunların dışında hepsi İstanbul'da basılmış Bulunsun (1302), Bu da Bulunsun (1303), Tatbîk-i Kavâid-i Fenn-i Kitâbet ve Numûne-i Muharrerât-ı Devâir-i Hükûmet (1304), Usûl-i Maîşet-i İnsan (1307), Teşebbüsât-ı Cürmiyye (1308), Târîh-i Hukuktan Bir Sayfa (1311), Hukūk-ı Siyâsiyye-i Osmâniyye Dersleri (1329), Bir Mazbata-i Sâlifü's-safsata

Sûretidir (ts.) başlığını taşıyan, ders notları, yazıları ve polemiklerinden oluşan kitap ve risâleleri de bulunmaktadır. Basılmış eserleri dışında Başbakanlık Osmanlı Arşivi Yıldız Esas Evrakı arasında resimli Terâcim-i Ahvâl-i Muâsırîn adlı biyografik bir çalışması vardır. Eser Filiz Anadolu tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır (2007, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

## BİBLİYOGRAFYA

BA, Sicill-i Ahvâl Defteri, nr. 200, s. 159; BA, DUİT, nr. 37-2/9-14; BA, İrade-Dahiliye, 16 Cemâziyelevvel 1316, nr. 29; BA, YEE, nr. 15-1150-74-14/98-24, 38, 31; nr. 16-2070-161-II; nr. 35-1465-98-94; Sultan Abdülhamid: Tahsin Paşa'nın Yıldız Hatıraları (haz. Ali Ergenekon), İstanbul 1990, s. 163-164; Abdurrahman Âdil, Hâdisât-ı Hukūkıyye ve Târîhiyye, İstanbul 1922, s. 18-21; Ahmed Râsim, Muharrir Bu Ya, İstanbul 1926, s. 140; İbrahim Alaattin Gövsa, Meşhur Adamlar: Hayatları-Eserleri, İstanbul 1933-36, IV, 1403-1404; Türkiye Maarif Tarihi, II, 506; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 1614-1630; a.mlf., Son Sadrıazamlar, bk. Fihrist; Ahmet Hamdi Tanpınar, 19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi (İstanbul 1956), İstanbul 2001, s. 143, 344, 354, 357, 454; Asaf Tugay, İbret: Abdülhamid'e Verilen Jurnaller ve Jurnalciler, İstanbul, ts., I, 309; Agâh Sırrı Levend, Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri, Ankara 1960, s. 199-201, 260-261; Ali Çankaya, Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler, Ankara 1968-69, II, 1068-1071; Yusuf Akçura, Üç Tarz-ı Siyaset, Ankara 1976, s. 39; Birol Emil, Mizancı Murad Bey: Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1979, s. 616; Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul 1979, s. 107, 110, 145; Adnan Şişman, Galatasaray Mektebi Sultanisi'nin Kuruluşu ve İlk Eğitim Yılları 1868-1971, İstanbul 1989, s. 23; Cemil Meriç, Kırk Ambar, İstanbul 1980, s. 179-180; Ramazan Kaplan, Klasikler Tartışması, Ankara 1998, bk. Fihrist; Musa Aksoy, Geleneğin Savaşçısı Hacı İbrahim Efendi, Ankara 2005, s. 122-187; Cemal Işık, Kemâl Paşazâde Said Bey'in Siyasi Yazıları (yüksek lisans tezi, 2007), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Serveti Fünûn, 16 Teşrînievvel 1919, s. 7-8; Vakit, 16 Şâban 1295; 17 Şâban 1295; 17 Mart 1921; 22 Teşrînievvel 1920,

s. 2; 31 Kânunuevvel 1917; 2 Kânunusâni 1918; Tarîk, 9 Safer 1304; Tercümân-ı Hakîkat, 16 Şâban 1295; 24 Şâban 1295; İkdâm, 17, 18, 19 Mart 1921; Sabah, 26 Temmuz 1908; 7 Eylül 1908; Mehmet Ali Beyhan, "Bir II. Abdülhamid Devri Aydını'nın Profili: Lastik Said Bey", Osm.Ar., sy. 13 (1993), s. 167-205; "Said Mehmet Bey", TDEA, VII, 428.

Mehmet Ali Beyhan

# SAÎD b. BITRÎḲ

(سعيد بن البطريق)

(ö. 328/940)

et-Târîḫu'l-mecmûʿ adlı eseriyle bilinen tarihçi, tabip ve Melkî patriği.

27 Zilhicce 263'te (10 Eylül 877) Fustat'ta doğdu. Hayatı hakkında bilinenler kendi eserinde ve Yahyâ b. Saîd el-Antâkî'nin Târîḫu'l-Anṭâkî'de verdiği bilgilere dayanmaktadır. Tıp öğrenimi gördü ve tabip olarak şöhret kazandı. 8 Safer 321 (7 Şubat 933; EI² [İng.], VIII, 854) veya 13 Safer 323 (22 Ocak 935) tarihinde Mısır Melkî patrikliğine seçildi (et-Târîḫu'l-mecmûʿ, s. 88) ve Eutykhios adını aldı. Ancak bu sırada Mısır Melkî kilisesinde ciddi bölünmeler yaşandığından patrikliği tartışma konusu oldu. Muhaliflerinin İhşîdî Hükümdarı Muhammed b. Tuğç nezdindeki girişimleri neticesinde patrikliği döneminde çeşitli mahrumiyet ve zorluklarla karşılaştı. 30 Receb 328'de (11 Mayıs 940) İskenderiye'de öldü.

Eserleri. 1. et-Târîḫu'l-mecmûʿ ʿale't-taḥḳīḳ ve't-taṣdîḳ (Naẓmü'l-cevher). Müellifin kendisi gibi tabip olan kardeşi Îsâ için yazdığı eser, İslâm dünyasında bir hıristiyan tarafından Arapça kaleme alınmış ilk tarih kitabı kabul edilir. et-Târîḫu'l-mecmûʿ, yaratılıştan Abbâsî Halifesi Râzî-Billâh'ın beşinci hilâfet yılı olan 326 (938) tarihine kadar gelen umumi bir tarihtir. Hz. Âdem'in yaratılışı, Kitâb-ı Mukaddes'e dayanan peygamberler tarihi, Hz. Îsâ'nın doğumu, kilisenin ortaya çıkışı, heretik zümreler, dinî ihtilâfları gidermek için toplanan konsiller, Bizans ve Sâsânîler eserin İslâm öncesine dair kısmının temel konuları arasındadır. İslâm döneminde Hz. Peygamber'den kısaca bahsedildikten sonra her halife devrine ait olaylar kısa notlar halinde zikredilmiş, bu arada Melkâiyye başta olmak üzere İslâm ülkelerinde yaşayan hıristiyanlar ve özellikle İskenderiye, Kudüs, Antakya ve İstanbul patrikleriyle Bizans'a dair bilgilere yer verilmiştir. Kitâb-ı Mukaddes yanında Sâsânî hükümdarlarına dair İbnü'l-Mukaffaʿ tarafından tercüme edilen Ḫudâynâme, halk hikâyeleri ve Osman b. Sâlih (ö. 219/834) adlı müslüman bir tarihçinin rivayetleri et-Târîḫu'l-mecmûʿun kaynakları

arasında yer alır. Bu eser de birçok tarihçi tarafından kaynak olarak kullanılmış olup Süryânî tarihçisi Mekîn ile Ali b. Hüseyin el-Mes‘ûdî bunlar arasında sayılabilir. İbnü'l-Bıtrîḳ ile Fustat'ta görüştüğünü söyleyen Mes‘ûdî, onun eserini hıristiyan müellifler tarafından kaleme alınan önemli tarih kaynakları arasında zikreder (et-Tenbîh, s. 154). Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, 326 (938) yılından sonraki olayları anlatan et-Târîḫ'ini Saîd b. Bıtrîḳ'in eserine zeyil olarak yazmıştır. et-Târîḫu'l-mecmûʿ un İskenderiye ve Antakya nüshalarına dayanan çok sayıda yazması günümüze ulaşmıştır. İskenderiye nüshalarının müellif nüshasına dayandığı,

daha hacimli olan Antakya nüshalarının XI-XIV. yüzyıllarda bazı Melkî tarihçileri tarafından derlendiği ileri sürülmektedir (EIr., IX, 78). Eserin muhtelif neşirleri yapılmış ve değişik dillere tercüme edilmiştir (nşr. ve Lat. trc. J. Selden - E. Pococke [Contextia Gemmarum sive Eutychii Patriarchae Alexandrini Annales, I-II, Oxford 1658-1659]; nşr. L. Cheikho - B. Carra de Vaux - H. Zayyat [Eutychii Patriarchae Alexandrini Annales, I-II, Paris 1906-1909; Beyrut 1906-1909]; nşr. ve Alm. trc. M. Breydey [Das Annalenwerk des Eutychios von Alexandrien; ausgewahlte Geschichten und Legenden kompiliert von Sa‘îd ibn Batrîq um 935 AD, I-II, Louvain 1985]; İtalyanca trc. B. Pirone [Eutichio, Patriarcha de Alessandria: Gli Annali, Cairo-Jerusalem 1987]). 2. Kitâbü'l-Cedel beyne'l-muḫâlif ve'n-naṣrânî. Hıristiyanlığı, Kadıköy Konsili kararlarını ve Melkâiyye inançlarını savunmak amacıyla kaleme alınmıştır (İbn Ebû Usaybia, s. 546). 3. Kitâb fi'ṭ-ṭıb (Künnâş). Eserin bir nüshası Halep'te Menâdilî koleksiyonunda bulunmaktadır (Sezgin, III, 297; EI² [İng.], VIII, 854). İbnü'l-Bıtrîḳ üzerine araştırmalar yapan M. Breydey Etudes sur Sa‘îd Ibn Batrîq et ses sources adıyla bir eser kaleme almıştır (Louvain 1983). Saîd b. Bıtrîḳ'e izâfe edilerek yayımlanan Kitâbü'l-Burhân adlı reddiye türü eserin (nşr. ve trc. P. Cachia - W. M. Watt, Eutychius of Alexandria: The Book of the Demonstration [Kitâbü'l-burhân], I-II, Louvain 1960-1961) X. yüzyılda yaşamış Filistinli bir rahibe ait olduğu belirtilmektedir (EI2 [İng.], VIII, 855; EIr., IX, 78).

## BİBLİYOGRAFYA

Saîd b. Bıtrîḳ, et-Târîẖu’l-mecmûᶜ (nşr. L. Şeyho v.dğr.), Beyrut 1909, s. 88, ayrıca bk. tür.yer.; Mes‘ûdî, et-Tenbîh, s. 154; Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, Târîẖu’l-Anṭâkî (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Trablus 1990, s. 17-18, 20, 23-28, 274; İbn Ebû Usaybia, ᶜUyûnü’l-enbâʾ, s. 545-546; L. Leclerc, Histoire de la médecine arabe, Paris 1876 → Frankfurt 1996, I, 404-405; Brockelmann, GAL, I, 154-155; Suppl., I, 228; G. Graf, Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur, Vaticana 1947, II, 32-38; Hediyyetü’l-ᶜârifîn, I, 389; Sezgin, GAS, III, 297; Şâkir Mustafa, et-Târîẖu’l-ᶜArabî ve’l-müʾerriẖûn, Beyrut 1980, II, 440-441; C. Zeydân, Âdâb, I, 508-509; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 78-79; Françoise Micheau, “Saᶜīd b. al-Bitrīḳ”, EI$^2$ (İng.), VIII, 853-856; Sidney H. Griffith, “Eutychius”, EIr., IX, 77-78; L. I. Conrad, “Eutychius (d. 328/940)”, Encyclopedia of Arabic Literature (ed. J. S. Meisami - P. Starkey), London 1998, I, 211.

Casim Avcı

# SAÎD b. CÜBEYR

(سعيد بن جبير)

Ebû Abdillâh (Ebû Muhammed) Saîd b. Cübeyr b. Hişâm el-Esedî (ö. 94/713 [?])

Hadis ve tefsir konusundaki rivayetleriyle bilinen tâbiî.

Tercih edilen görüşe göre 45 (665) yılında Mekke'de doğdu. Babası ile annesi Ümmü Dehmâ hakkında bilgi yoktur. Kaynaklar onu, Kureyş kabilesinin Esed b. Huzeyme koluna bağlı Vâlibe b. Hâris oğullarının âzatlısı Habeş asıllı siyahî bir kişi olarak tanıtır. Bu sebeple Esedî ve Vâlibî, hayatının en verimli dönemini Kûfe'de geçirdiği için Kûfî nisbeleriyle anılmaktadır. Saîd ilk eğitimini Mekke'de Abdullah b. Abbas'tan aldı. Çok küçük yaşta onun ders halkasına dinleyici olarak katıldı. Kısa zamanda Kur'an okumayı öğrenince hocasının dikkatini çekti ve onun özel olarak ilgilendiği talebeleri arasına girdi. Hadis dinlemeye İbn Abbas'ın ders halkasında başladı ve dinlediği hadisleri ezberledi. Bu dönemde ilim ezbere ve ezberden rivayete dayandığı halde Saîd mecliste okunan hadisleri yazıyor, yazı malzemesi bitince avucuna, bazan ayakkabısına not alıyor, daha sonra bunları sahîfelere kaydediyordu (Ahmed b. Hanbel, I, 50, 394; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IV, 335).

Evleninceye kadar İbn Abbas'ın ders halkasına devam eden Saîd hadis, tefsir ve fıkıh konularında yetiştikten sonra muhtemelen yirmi yaşlarında Kûfe'ye yerleşti. Her yıl biri umre, diğeri hac olmak üzere en az iki defa Hicaz bölgesine gider, Mekke'de Abdullah b. Abbas, Medine'de Abdullah b. Ömer ile görüşür, onların ders halkalarına katılırdı. Önceleri kendisinden aldığı hadisleri naklederken çok dikkatli davranmasını tembih eden İbn Abbas, Saîd'in ilimde yeterli bir seviyeye ulaştığını görünce uyarılarından vazgeçti, hatta Mekke'ye geldiğinde kendisinin ders halkasında hadis rivayet etmesini istedi. Saîd bunun uygun olmayacağını söyleyince bu konuda ısrar etti. İbn Abbas, hayatının sonlarına doğru Kûfe'den bazı kimseler gelip kendisine soru sorduklarında aralarında Saîd b. Cübeyr

varken Mekke'ye gelmelerinin gereksiz olduğunu söyler ve insanları ona yönlendirirdi. Saîd, İbn Abbas'tan sonra en çok Abdullah b. Ömer'den faydalandı, özellikle fıkıh konusundaki birikimini ondan elde etti. 68 (687) yılında İbn Abbas'ın, 73 (692) yılında İbn Ömer'in vefatına kadar onlarla görüşmeyi sürdürdü. Bu arada Kûfe'de bir ders halkası oluşturarak öğretim faaliyetine başladı, fetva verdi ve devlet idaresinde görev aldı.

Saîd b. Cübeyr, Emevî Valisi Haccâc b. Yûsuf ile birkaç defa karşılaştı. İlki Abdullah b. Abbas'ın Mekke'deki ders halkasında talebelik döneminde gerçekleşti ve yönetime karşı gelmemesi konusunda uyarıldı. İkinci karşılaşmaları, Haccâc'ın Hicaz valiliğine tayini ve Abdullah b. Zübeyr'in Mekke'de muhasara edilmesi (71/690) esnasında oldu. Muhasaradan sonra halktan Abdülmelik b. Mervân adına biatı alan Haccâc o sırada Mekke'ye gelen Saîd'den de zorla biat aldı. Saîd, 75 (694) yılında Irak valisi olarak Kûfe'ye gelen Haccâc ile üçüncü defa karşılaştı. Öncekilerin aksine bu defa Saîd'e karşı olumlu davranan Haccâc, onu Kûfe kadılığına tayin etti (Ahmed b. Hanbel, I, 56) ve imâmet görevini de ona verdi. Ancak gerek kadılık gerekse imamlık görevleri o güne kadar mevâliye verilmediğinden Emevî taraftarları buna karşı çıktı. Bunun üzerine Haccâc onu görevden aldı, yerine Ebû Bürde el-Eş'arî'yi getirdi. Saîd'i de görüşüne başvurulmadan hiçbir hükmün karara bağlanmayacağı bir vezir ve kâtip olarak tayin etti. Saîd zaman zaman Haccâc'ın meclislerine katılıp dinî sorulara cevap vermiş (Taberî, Câmiʿu'l-beyân, VI, 303), Halife Abdülmelik'in rüyalarını yorumlamış ve onun isteği üzerine hazırladığı tefsiri muhtemelen bu yıllarda kaleme almıştır. Saîd'in bu dönemde resmî görev kabul etmesinin toplumu ıslah etme ve zulmü engelleme ümidinden kaynaklandığı belirtilmektedir.

Kûfe'deki görevi esnasında Haccâc'ın birçok icraatını tasvip etmediği halde bunu açığa vurmayan Saîd b. Cübeyr'in daha sonra tavrı değişmeye başladı. Bu sırada Haccâc, İbnü'l-Eş'as Abdurrahman b. Muhammed'i 40.000 kişilik bir ordunun başında Sicistan'ın fethine gönderirken (İbnü'l-Esîr, IV, 455) Saîd'i de ordunun maaşlarını dağıtmakla görevlendirdi. İbnü'l-Eş'as, Sicistan'da bazı yerleri ele geçirdikten sonra kış mevsiminin gelmesi sebebiyle, ayrıca bölgeyi tanımak ve haraç toplamak düşüncesiyle harekâtı durdurmaya karar verince fetihlerin devam etmesini isteyen Haccâc ile aralarında ihtilâf çıktı ve İbnü'l-Eş'as ordu kumandanlığından azledildi.

Bunun üzerine İbnü'l-Eş'as isyan etti. Saîd b. Cübeyr de onun yanında yer aldı ve Haccâc'a karşı yapılan Deyrülcemâcim savaşına katıldı (82/701). Savaş bozgunla sonuçlanıp İbnü'l-Eş'as'ın ordusu dağılınca Saîd kaçtı ve Haccâc'dan yaklaşık on iki sene

gizlendi. Bu dönemde önce İsfahan taraflarına gitti, oradan Irak'a geçerek Sünbülân köyünde bir müddet kaldı; yakalanacağını anlayınca Azerbaycan'a geçti ve daha sonra umre için gittiği Mekke'ye yerleşti (Taberî, Târîḫu'l-ümem, IV, 23-24; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 76-77).

Bazı kaynaklarda Saîd'in İbnü'l-Eş'as'a olan biatından caymayı gururuna yediremediği için isyan hareketine katıldığı ileri sürülmekteyse de (İbn Kuteybe, s. 446) onun bu kadar önemli bir kararı verirken sadece böyle bir gerekçeye dayandığını söylemek pek mümkün görünmemektedir. Bunun için Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehid edilmesi, Mekke'nin tahribi ve Abdullah b. Zübeyr'in acı âkıbeti, Emevî yönetiminin koyu Arap milliyetçiliği esasına dayanan siyaseti, ganimetlerden Arap olmayanlara pay verilmemesi, mevâliyi hor görme anlayışı gibi toplum hayatında çok derin izler bırakan daha önemli sebepler aramak gerekir. Nitekim Saîd'in Deyrülcemâcim savaşından önce yaptığı konuşmada Emevîler'in ve Haccâc'ın zorbalık yaptıklarını, bazı hususlarda dinden uzaklaştıklarını ve müslümanları zelil duruma düşürdüklerini vurgulaması (İbn Sa'd, VI, 265) bunu doğrulamaktadır. Hocası Abdullah b. Ömer'in vefatından önce, Haccâc fitnesine karşı savaşmadığı için büyük bir üzüntü duyduğunu kendisine söylemesi de (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, III, 231-232) Saîd'in bu kararında etkili olmuştur.

Haccâc'ın takibine uğrayan birçok kimseyi Mekke ve Medine civarında himaye eden Emevîler'in Hicaz valisi Ömer b. Abdülazîz, Saîd b. Cübeyr'in Mekke'de gizlenmesine izin vermişti. Ancak onun Hicaz valiliğinden alınması üzerine Haccâc durumu öğrendi ve Halife Velîd b. Abdülmelik'ten izin alarak Saîd'in yakalanıp kendisine teslim edilmesini isteyince yeni vali Hâlid b. Abdullah el-Kasrî, Saîd'i tutukladı. Tutuklamanın Haccâc'ın isteğiyle değil valinin kendi takdiriyle gerçekleştiği de nakledilir. Henüz yakalanmadan durumdan kendisini haberdar eden Mücâhid b. Cebr'e uzun zamandan beri gizlendiğini, artık işi Cenâb-ı Hakk'ın takdirine bıraktığını belirterek kaçmayacağını söyledi.

Saîd zincire vurularak Irak’a götürüldü. Vâsıt’ta Haccâc’a teslim edilmeden önce kendisine kaçma fırsatı verilmesine rağmen bunu kabul etmedi. Kaynaklarda Saîd b. Cübeyr’in Haccâc ile karşılaştığında onunla uzun uzun konuştuğu (Mizzî, X, 368-375), Haccâc’ın sert tavrından etkilenmediği, sorulan bütün sorulara cevap verdiği, 94 (713) veya 95 (714) yılında öldürüldüğü belirtilmektedir. Saîd’in Vâsıt’taki kabri Haccâc’ın ölümünden sonra halkın ziyaretgâhı olmuş, 1053 (1643) yılında kabrinin üzerine bir türbe inşa edilmiş, 1900’de buraya bir cami yapılmış, 1961’de inşasına başlanan büyük cami 1968’de tamamlanmıştır.

Hadis münekkitleri tarafından sika, âlim, âbid ve zâhid bir kişi olarak tanıtılan Saîd b. Cübeyr hadis, tefsir ve fıkıh başta olmak üzere İslâmî ilimlerde otorite kabul edilmiş ve “cihbizü’l-ulemâ” (âlimlerin başı) diye anılmıştır. Adî b. Hâtim et-Tâî, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Zübeyr, Abdullah b. Ömer, Ebû Saîd el-Hudrî, Abdullah b. Mugaffel ve Enes b. Mâlik gibi sahâbîlerle Amr b. Meymûn ve Ebû Abdurrahman es-Sülemî gibi tâbiîlerden hadis rivayet etmiştir. Kûfe’de bulunduğu dönemde oluşturduğu ders halkasında her gün ders verirdi (İbn Sa‘d, VI, 259). Başta Kütüb-i Sitte olmak üzere hadis kitaplarında rivayetlerine yer verilmiş; Ebû Sâlih es-Semmân, Mücâhid b. Cebr, İkrime el-Berberî, Adî b. Sâbit, Meymûn b. Mihrân, Simâk b. Harb, İbn Şihâb ez-Zührî, Amr b. Dînâr, Ebû İshak es-Sebîî, Mâlik b. Dînâr, Eyyûb es-Sahtiyânî ve A‘meş gibi tâbiîler onun talebesi olmuştur.

Saîd’in “Mushafü Saîd b. Cübeyr” adıyla anılan bir Kur’an nüshasının bulunduğu, kıraat ilmini hocası Abdullah b. Abbas’tan arz yoluyla öğrendiği, ramazan aylarında imamlık yaparken bir gece Abdullah b. Mes‘ûd’un, bir gece Zeyd b. Sâbit’in, bir gece başka birinin kıraatini okuyarak namaz kıldırdığı belirtilir. Meşhur yedi kıraat imamından Ebû Amr b. Alâ kıraat ilmini ondan almıştır (Zehebî, Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ, I, 68). Okuyuş tarzıyla ilgili örnekler hadis kaynaklarında ve rivayet tefsirlerinde yer almaktadır (Ahmed b. Hanbel, I, 72; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, III, 173; VI, 588; IX, 474-475; XIV, 552). Ebû Hâtim er-Râzî’nin belirttiğine göre Halife Abdülmelik b. Mervân, Saîd b. Cübeyr’den bir Kur’an tefsiri yazmasını istemiş, o da bu alanda ilk düzenli tefsir olan eserini kaleme alarak halifeye göndermiştir. Eser daha sonra Atâ b. Dînâr tarafından rivayet edilmiştir (İbn Ebû Hâtim, VI, 332; İbn Hacer, VII, 179). Haccâc ile

mücadeleye giriştiği tarihten (80/699) önce yazıldığı anlaşılan bu tefsirdeki rivayetler Abd b. Humeyd, Muhammed b. Cerîr etTaberî, İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî, İbn Ebû Hâtim, Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr ve Süyûtî gibi rivayet müfessirleri tarafından nakledilmiştir. Saîd b. Cübeyr muğlak, müphem ve mücmel âyetleri tefsir ederken öncelikle bunları açıklayan mübeyyen ve mufassal âyetlere başvurmuş, hadislere yer vermiş, ancak bazan aradaki şahsı atlayarak hadis dinlemediği kimselerden de nakilde bulunmuştur. Senedi hazfedilen haberlerin muteber bazı hadis kaynaklarında yer aldığı belirtilmektedir. Zaman zaman İsrâiliyat'a dayanarak açıklamalar yapmış, şiirle istişhâd etmiş, değişik sahâbîlerin görüşlerine başvurmuş, nüzûl sebepleriyle nâsih ve mensuha yer vermiştir. Hakkında rivayet bulunmayan yerlerde dilcilerin görüşüne dayanarak açıklamalarda bulunmuş, kendi görüşünü zikrederken bazan sözlerini yeminle teyit etmiştir. Saîd'in ferâiz ilminde derin bilgiye sahip olduğu, hocası Abdullah b. Ömer'in, kendisine gelen ferâizle ilgili soruları ona havale ettiği belirtilmektedir.

Ebû Amr el-Keşşî, Ebû Ca'fer et-Tûsî ve İbn Şehrâşûb gibi Şiî müellifleri Ehl-i beyt'i sevdiği, Hz. Ali'nin torunu Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn ile zaman zaman görüştüğü ve onun hakkında övücü sözler söylediği gerekçesiyle Saîd'in Şiî olduğunu ve Haccâc'ın kendisini bundan dolayı öldürdüğünü iddia etmişlerse de (Hasan es-Sadr, s. 322, 324) onun fetvada müstakil bir müctehid olması, Ehl-i beyt imamlarına ve onların rivayetlerine itibar etmemesi, takıyye inancına karşı çıkması ve devlet işlerinde resmî görev kabul etmesi gibi hususlar bu iddianın doğru olmadığını göstermektedir. Ciddi kaynaklarda yer almadığı halde özellikle Batılı bazı yazarlar tarafından iyi bir satranç oyuncusu olarak takdim edilmesi de (Weststeijn-Voogt, XLIX/3 [2002], s. 383 vd.) onun bilinen kişiliğiyle uyuşmadığı belirtilerek reddedilmiştir.

Saîd b. Cübeyr günümüzde birçok çalışmaya konu olmuştur. Hatîb Ali b. Hüseyin el-Hâşimî Saʿîd b. Cübeyr şehîdü Vâsıṭ (Bağdat 1380/1960), Selâm Muhammed Ali el-Beyâtî Saʿîd b. Cübeyr şehîdü'ṣ-ṣıdḳ ve'l-îmân (Necef 1396/1976), Muhammed Abdürrahîm Saʿîd b. Cübeyr ve ḳıṣṣatühû maʿa'l-Ḥaccâc b. Yûsuf es-Seḳafî (Dımaşk 1988) adıyla eserler kaleme almışlardır. Sezai Özel'in Saîd b. Cübeyr ve Tefsirdeki Yeri (1982, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Muhammed b. Abdullah ez-Zâhim'in Fıḳhü Saʿîd b. Cübeyr fi'l-ʿibâdât (I-III, 1406/1986, Medine

İslâm Üniversitesi), Ali Akpınar'ın Saîd b. Cübeyr ve Tefsir İlmindeki Yeri (1993, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) adlı doktora çalışmaları ile Ali b. Hüseyin Sevâdî Meşhûr'un Saʿîd b. Cübeyr ve fıḳhuhû (1406, İmam Muhammed b. Suûd Üniversitesi) adlı

yüksek lisans tezinde ve Orhan Karmış, Fahri Gökcan ile Şiî müelliflerinden Hasan es-Saîd'in konuya dair makalelerinde (bk. bibl.) onun daha çok ilmî yönü üzerinde durulmuştur. Muhammed Eyyûb Yûsuf, Saʿîd b. Cübeyr ve merviyyâtühû fi't-tefsîr adlı araştırmasında onun Kur'an âyetlerine dair rivayetlerini ve yorumlarını derlemiş, baştan Tevbe sûresinin sonuna kadar olan kısmını yüksek lisans (Medine 1402/1982), daha sonraki kısmını doktora (1408/1988, Medine İslâm Üniversitesi) çalışması olarak hazırlamıştır. Yahyâ el-Cübûrî, Ebü'l-Arab'ın Kitâbü'l-Miḥan adlı eserinde yer alan Saîd b. Cübeyr'in şehid edilişine dair kısmı bir değerlendirme yazısıyla birlikte yayımlamıştır ("Maḳtelü Saʿîd b. Cübeyr", ʿÂlemü'l-kütüb, III/2 [Riyad 1982], s. 185-195).

## BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 256-267; Ahmed b. Hanbel, Kitâbü'l-ʿİlel (nşr. Talât Koçyiğit - İsmail Cerrahoğlu), Ankara 1963, I, 50, 56, 72, 394; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 445-446; Fesevî, el-Maʿrife ve't-târîḫ, I, 712-713; Taberî, Târîḫu'l-ümem, Beyrut 1411/1991, IV, 23-25; a.mlf., Câmiʿu'l-beyân (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Riyad 1424/2003, III, 173; VI, 303, 588; IX, 474-475; XIV, 552; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, IV, 9-10; VI, 332; İbn Hibbân, eṯ-Ṯiḳāt, IV, 275-276; Ebü'ş-Şeyh, Ṭabaḳātü'l-muḥaddiṯîn bi-İṣbahân (nşr. Abdülgafûr Abdülhak Hüseyin el-Belûşî), Beyrut 1407/1987, I, 315-319; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 37; Ebû Nuaym, Ḥilye, III, 329; IV, 272-309; İbnü'l-Cevzî, Ṣıfatü'ṣ-ṣafve (nşr. İbrâhim Ramazan v.dğr.), Beyrut 1409/1989, III, 49-54; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IV, 454-456, 461 vd., 579-580; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 371-374; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, X, 358-376; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, III, 231-232; IV, 321-343; a.mlf., Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ, I, 68-69; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 81-100, s. 366-370; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I,

76-77; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye (nşr. Ahmed Ebû Mülhim v.dğr.), Beyrut 1407/1987, IX, 101-105; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, I, 305-306; İbn Hacer el-Askalânî, Tehẕîbü't-Tehẕîb, Beyrut 1404/1984, IV, 11-13; VII, 179; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât (Arnaût), I, 382-386; Sezgin, GAS, I, 28-29; Hasan es-Sadr, Teʾsîsü'ş-Şîʿa, Beyrut 1401/1981, s. 322, 324, 342; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), III, 93; İsmail Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, Ankara 1988, I, 143-151; M. Sâlim Muhaysin, Muʿcemü ḥuffâẓi'l-Ḳurʾân, Beyrut 1412/1992, I, 267-270; Abdüssettâr eş-Şeyh, Aʿlâmü'l-ḥuffâẓ ve'l-muḥaddis̱în, Dımaşk-Beyrut 1417/1997, IV, 261-298; Orhan Karmış, "Saîd b. Cübeyr'in Kur'ân-ı Kerîm Tefsîrine Hizmetleri", Diyanet Dergisi, XVI/2, Ankara 1977, s. 69-74; Fahri Gökcan, "Saîd b. Cübeyr ve Tefsîri", İİFD, IV (1980), s. 1-20; Hasan es-Saîd, "Saʿîd b. Cübeyr: Ḥayâtühû ve menhecühû fi't-tefsîr", Risâletü'l-Ḳurʾân, VII, Kum 1412, s. 55-74; VIII (1412), s. 55-84; J. Weststeijn - A. de Voogt, "Piety, Chess and Rebellion", Arabica, XLIX/3, Leiden 2002, s. 383-386; Seyyid Mehdî Hâirî, "Saʿîd b. Cübeyr", DMT, IX, 172-173; H. Motzki, "Saʿīd b. Djubayr", EI² Suppl. (İng.), s. 697-698.

Mehmet Efendioğlu

# SAİD DEDE

(bk. MEHMED SAİD DEDE).

# SAÎD b. EBÛ ARÛBE

(bk. İBN EBÛ ARÛBE).

# SAÎD b. EBÛ SAÎD

(سعيد بن أبي سعيد)

Ebû Sa‘d Saîd b. Ebî Saîd Keysân el-Leysî el-Makbürî (ö. 125/743)

Medineli tâbiî, muhaddis.

Babası muhadramûndan kabul edilen Medineli bir tâbiî ve muhaddistir (DİA, X, 224). Babasından ve Hz. Âişe, Ebû Hüreyre, Sa‘d b. Ebû Vakkās, Ümmü Seleme, Abdullah b. Ömer, Ebû Saîd el-Hudrî, Enes b. Mâlik, Câbir b. Abdullah, Muâviye b. Ebû Süfyân gibi sahâbîlerden hadis rivayet etti. Kendisinden oğulları Abdullah ve Sa‘d ile İbn Ebû Zi’b, Zeyd b. Ebû Üneyse, Ubeydullah b. Ömer, Mâlik b. Enes, İbrâhim b. Tahmân, Abdurrahman b. İshak, Leys b. Sa‘d, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî, Amr b. Şuayb gibi muhaddisler rivayette bulundu. Bazı âlimler onun rivayetlerini hatasız nakleden talebesinin Leys b. Sa‘d, bazıları da İbn Ebû Zi’b olduğunu söylemiştir. Üçüncü tabaka tâbiî muhaddislerinden kabul edilen Saîd b. Ebû Saîd hadis hâfızları arasında sayılmaktadır. Ali b. Medînî, İbn Sa‘d, Ebü’l-Hasan el-İclî, Ebû Zür‘a er-Râzî ve Nesâî onun için sika, Ebû Hâtim er-Râzî sadûk, Ahmed b. Hanbel “leyse bihî be’s” diyerek güvenilir biri olduğunu belirtmişlerdir. İbn Sa‘d, onun ölümünden dört yıl önce rivayet ettiği hadisleri yaşlılığından dolayı karıştırdığını ileri sürmüş, Zehebî ise Saîd’in bu süre içinde bir şey rivayet ettiğini sanmadığını ve ona ait münker bir rivayetin olmadığını kaydetmiştir (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, V, 217). Rivayetleri Kütüb-i Sitte’de yer almıştır. Eserinde zayıf râvilere yer veren İbn Adî, Şu‘be b. Haccâc’ın ondan hadis naklederken, “Saîd yaşlandıktan sonra bize hadis rivayet etti” dediği için onu kitabına aldığını, bununla beraber Saîd’in sıdk ehlinden olduğunu düşündüğünü, ondan hadis imamlarının ve sika râvilerin rivayette bulunduğunu ve onun hakkında hayırdan başka bir şey duymadığını belirtmiştir. İbn Hacer de Saîd’in Hz. Âişe ve Ümmü Seleme’den naklettiği rivayetlerin mürsel olduğunu kaydetmektedir (Taḳrîbü’t-Tehẕîb, s. 236). Suriye’de murâbıt olarak bulunduğu ve Beyrut’ta hadis rivayet ettiği kaydedilen Saîd b. Ebû Saîd 125 (743) yılında Medine’de vefat etti. Bazı kaynaklarda ölüm tarihi 117 (735), 123 ve 126

(744) olarak da zikredilmiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, III, 474; a.mlf., et-Târîḫu'ṣ-ṣaġīr, I, 282; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, IV, 57; İbn Adî, el-Kâmil fî ḍuʿafâʾi'r-ricâl (nşr. Yahyâ Muhtâr Gazâvî), Beyrut 1409/1988, III, 391; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, III, 246; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, X, 466-473; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 116-117; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, II, 139-140; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, V, 216-217; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, IV, 38-40; a.mlf., Taḳrîbü't-Tehẕîb (Avvâme), s. 236; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 103; Ali Osman Koçkuzu, "Ebû Saîd el-Makbürî", DİA, X, 224.

Mustafa Ertürk

# SAÎD el-EFGĀNÎ

(سعيد الأفغاني)

Muhammed Saîd b. Muhammed Cân b. Ahmed el-Efgānî ed-Dımaşkī (1909-1997)

Arap dili ve edebiyatı âlimi, araştırmacı ve eğitimci.

Dımaşk'ta doğdu. Babası Keşmir'den hicret edip buraya yerleşmişti. Üç yaşında iken annesini kaybetti. Ümeyye Camii'nde Sâlih et-Tûnisî, Necîb Keyvân, Abdülkerîm Hamza, Abdülkādir el-İskenderânî ve Bedreddin el-Hasenî'den ilk bilgileri aldı. Ahmed en-Nüveylâtî, Abdullah el-Müneccid ve Ahmed el-İrbînî'den Arapça, din ilimleri ve kıraat okudu. 1928'de liseden mezun oldu. Aynı yıl Suriye Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nin çekirdeğini oluşturan Yüksek Edebiyat Okulu'na kaydoldu, burayı da 1932'de bitirdi.

Liseden mezun olduktan sonra ilk ve orta öğretimde yirmi yıl kadar Arapça öğretmenliği yaptı. Bu sırada bilimsel çalışmalarına devam etti, 1948'de Suriye (Dımaşk) Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne Arap dili ve edebiyatı doçenti olarak tayin edildi. 1950'de kürsüsüz profesör, 1957 yılından itibaren Arap Dili Kürsüsü profesörü oldu. Yüksek Edebiyat Okulu'nun fakülteye dönüşmesinde emeği geçti. Burada Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü başkanlığı ile dekanlık (1961-1963) görevinde bulundu. Birkaç yıl Yüksek Öğretmen Enstitüsü'nde amelî tatbikat dersleri verdi ve 1968'de Edebiyat Fakültesi'nden emekliye ayrıldı. Yirmi üç yıl kadar Libya, Lübnan, Ürdün (Amman) ve Suudi Arabistan üniversitelerinde öğretim üyeliğine devam etti. En son görev yaptığı Riyad Melik Suûd

Üniversitesi'nden ayrılarak Dımaşk'a döndü. Hayatının son beş yılını eser telifiyle geçiren Efgānî Mekke'de vefat etti ve Ma'lât Kabristanı'na defnedildi.

Arap grameri öğretiminde yenilikten yana olan, gramer kurallarının sebep

ve hikmetlerini açıklayıcı kısımların hafifletilmesini savunan Efgānî'nin eserleri son derece yalın bir öğretim üslûbu taşır. 1960'tan itibaren el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Irâkī, 1970'ten itibaren Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye (Kahire) üyesi olarak görev yapan Efgānî uluslararası birçok ilmî toplantıda Suriye Üniversitesi'ni temsil etmiştir. Bunlar arasında filozof Ya'kūb b. İshak el-Kindî (Bağdat 1962), İbn Hazm ve Arap şiiri (Kurtuba 1962), İbn Manzûr (Tunus 1972) sempozyumları anılabilir.

Eserleri. Telifleri: Esvâḳu'l-ʿArab fi'l-Câhiliyyeti ve'l-İslâm (Dımaşk 1936, 1937, 1960; Kahire 1993; Küveyt 1996); İbn Ḥazm el-Endelüsî ve Risâletühû fi'l-Mufâḍale beyne'ṣ-ṣaḥâbe (Dımaşk 1940; Beyrut 1969); el-İslâm ve'l-merʾe (Dımaşk 1945; Beyrut 1964); ʿÂʾişe ve's-siyâse (Kahire 1947, 1957; Beyrut 1971); Fî uṣûli'n-naḥv (Dımaşk 1951; Beyrut 1957, 1964, 1987); Müẕekkirât fî ḳavâʿidi'l-luġati'l-ʿArabiyye (Dımaşk 1955, 1963, 1964, 1966); Ḥâḍırü'l-luġati'l-ʿArabiyye fi'ş-Şâm ve'l-Ḳāhire (Kahire 1962; Dımaşk 1971, 1978); Naẓarât fi'l-luġa (Naẓariyyetü'l-luġa) ʿinde İbn Ḥazm (Dımaşk 1963; Beyrut 1969); Nâbiġatü'ş-şarḳ es-Seyyid Cemâlüddîn el-Efġānî (Kahire 1967); Min târîḫi'n-naḥv (Beyrut 1968, 1978); Şeyḫülislâm ʿAbdullah el-Enṣârî el-Herevî (396-481) mebâdiʾühû ve ârâʾühü'l-kelâmiyye ve'r-rûḥiyye (kelâm ve felsefede doktora tezi, Kahire 1968); el-Mûcez fî ḳavâʿidi'l-luġati'l-ʿArabiyye ve şevâhidihâ (Beyrut 1969, 1981; eser Kitâbün li'l-Ḳavâʿidi'l-ʿArabiyye naḥvihâ ve ṣarfihâ ve imlâʾihâ adıyla da yayımlanmıştır, Beyrut 1970); Taḳrîr ʿan aġlâṭi'l-Müncid (Dımaşk 1969).

Neşirleri: Zerkeşî, el-İcâbe li-îrâdi me's-tedrekethü ʿÂʾişe ʿale'ṣ-ṣaḥâbe (Dımaşk 1358/1939; Beyrut 1970, 1985); Zehebî, Cüzʾân min Kitâbi Siyeri aʿlâmi'n-nübelâʾ (Hz. Âişe [Dımaşk 1945] ve İbn Hazm [Beyrut 1941, 1969] ile ilgili bölümler); Kādî Abdülcebbâr el-Havlânî, Târîḫu Dâreyyâ ve men nezele bihâ mine'ṣ-ṣaḥâbe ve't-tâbiʿîn ve tâbiʿi't-tâbiʿîn (Dımaşk 1949; Beyrut, ts.); Kemâleddin el-Enbârî, er-Risâletân li'bni'l-Enbârî: el-İġrâb fî cedeli'l-iʿrâb ve Lümaʿu'l-edille (Dımaşk 1957; Beyrut 1971); Ebû Nasr el-Fârikī, el-İfṣâḥ fî şerḥi ebyâtin müşkileti'l-iʿrâb (Dımaşk 1958; Bingazi 1974; Beyrut 1980; eser önce dış kapağında Rummânî'ye ait olarak Tevcîhü iʿrâbi ebyât mülġazeti'l-iʿrâb başlığıyla ve iç kapakta yanlış düzeltilip Fârikī adına Şerḥu'l-ebyâti'l-müşkileti'l-iʿrâb adıyla yayımlanmış [Dımaşk 1958], daha sonra el-İfsâḥ fî şerḥi ebyâtin müşkileti'l-iʿrâb ismiyle

baskıları yapılmıştır [Bingazi 1394]); İbn Hazm, Mülaḫḫaṣu ibṭâli'l-ḳıyâs ve'r-reʾy ve'l-istiḥsân ve't-taḳlîd ve't-taʿlîl (Dımaşk 1960; Beyrut 1969); Ebû Zür'a İbn Zencele, el-Ḥücce fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ (Bingazi 1974; Beyrut 1998).

Efgānî'nin bunların dışında Menhecü'l-ḳavâʿidi'l-ʿArabiyye ve Muʿâviye fi'l-esâṭîr gibi eserleri de vardır. Çeşitli dergilerde yayımlanmış çok sayıda makale, araştırma yazısı ve radyo konuşmaları arasında Osmanlı Padişahı II. Abdülhamid'in müntesibi olduğu Şâzeliyye tarikatı şeyhi Mahmûd Ebü'ş-Şâmât el-Hanefî ed-Dımaşkī'ye yazdığı ve hilâfetten hal'edilme sebeplerini açıkladığı mektubu "Risâletü's-Sulṭân ʿAbdilḥamîd es-Şânî", "Târîḫun müfteran li's-Sulṭân ʿAbdilḥamîd", "Aġlâṭu'l-Müncid ve'l-Müncidi'l-ebcedî", "et-Terbiye ʿinde İbn Ḥazm", "en-Nebiyyü ve'l-eṭfâl", "Dînü'l-Mütenebbî", "Ḥavle nübüvveti'l-Mütenebbî", "el-Câḥiẓ ve's-siyâse", "İbn Ḥazm el-İmâmü'l-Muḥib", "Muʿâviye beyne yedey ʿÂʾişe", "İnşâfen li-Ṭâhâ Ḥüseyin" adlı yazıları sayılabilir (Mâzin el-Mübârek, s. 109-128; Yûsuf Abdullah el-Cevârine, sy. 92 [1424/2003], s. 32-35). Efgānî'nin öğrencisi Mâzin el-Mübârek onun hakkında bir eser kaleme almıştır (bk. bibl.). Ayrıca Yûsuf es-Saydâvî, Yûsuf Abdullah el-Cevârine, Mahmûd Fâhûrî, M. Rıdvân ed-Dâye, Abdülilâh Nebhân, Cümâne Tâhâ, Ahmed Azûz, Mahmûd el-Arnaût, Nizâr Abâza, İbrâhim M. Abdullah, Riyâz Abdülhamîd Murad ve Eymen eş-Şevvâ tarafından Efgānî'nin çeşitli yönlerini ve onunla yaşanmış hâtıraları ele alan makaleler yayımlanmıştır (makaleler için bk. et-Türâs̱ü'l-ʿArabî, sy. 92 [1424/2003], s. 23-158).

## BİBLİYOGRAFYA

Mahmûd M. Tanâhî, Medḫal ilâ târîḫi neşri't-türâs̱i'l-ʿArabî, Kahire 1405/1984, s. 187; Abdülkādir Ayyâş, Muʿcemü'l-müʾellifîne's-Sûriyyîn fi'l-ḳarni'l-ʿişrîn, Dımaşk 1405/1985, s. 37-38; Abdülazîz el-Hatîb el-Hasenî, Ġurerü'ş-Şâm, Dımaşk 1417/1996, II, 925-926; Nizâr Abâza - M. Riyâz el-Mâlih, İtmâmü'l-Aʿlâm, Beyrut 1999, s. 109-110; Mâzin el-Mübârek, Saʿîd el-Efġānî: Ḥâmilü livâʾi'l-ʿArabiyye ve üstâẕü esâtîẕihâ, Dımaşk 1423/2002, tür.yer.; Yûsuf Abdullah el-Cevârine, "Saʿîd el-Efġānî:

Meṣâdir uẖrâ”, et-Türâs̱ü’l-ʿArabî, sy. 92, Dımaşk 1424/2003, s. 28-35; Mahmûd Cebr er-Rebdâvî, “el-Efġānî (Sa.îd)”, el-Mevsûʿatü’l-ʿArabiyye, Dımaşk 2000, II, 924-925.

İsmail Durmuş

# SAİD EMRE

(VIII./XIV. yüzyıl)

Hacı Bektâş-ı Velî'ye mensup sûfî ve şair.

Hayatı hakkında bilgiler geniş ölçüde Menâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî'ye dayanmaktadır. Menâkıb'a göre asıl adı Molla Sâdeddin olan Said Emre, Hacı Bektâş-ı Velî ile Yûnus Emre'nin yaşadığı dönemde, yani XIII. yüzyılın sonu ile XIV. yüzyılın başında yaşamış, aslen Aksaraylı bir âlimdir. Hacı Bektâş-ı Velî'yi tanımadan önce, Aksaray'da 400 talebeye ders okutur, her yıl bu talebelerinden bazılarıyla Kayseri'de bir ereni ziyarete giderdi. Bu seyahatlerden birinde tanıdığı Hacı Bektâş-ı Velî'ye önce karşı çıkmışsa da daha sonra kerametlerinden etkilenip ona intisap etmiş ve on sekiz yıl hizmetinde kalmıştır. Bu dönemde Hacı Bektâş-ı Velî'nin Maḳālât'ını da Türkçe'ye tercüme etmiştir (s. 55-63). Manzum Vilâyetnâme'de bu bilgilere ek olarak onun Hacı Bektâş-ı Velî tarafından İç-il (İçel) bölgesine gönderildiği kaydedilmektedir. Bir beytinden de (Zihî hil'at zihî devlet zihî atâ zihî rahmet / Saîd eydür yüz bin minnet Hacım bana benem dedi) onun Hacı Bektaş'ın ölümünden sonra halifesi Hacım Sultan'a intisap ettiği anlaşılmaktadır. Said Emre, bu dönemde Hacım Sultan'ın faaliyetlerini sürdürdüğü Batı Anadolu'ya, özellikle Karahisar, Sandıklı, Susuz, Uşak, Şeyhlü ve Seyitgazi'yi içine alan ve o devirde Germiyan ili denilen bölgeye gitmiş olmalıdır. Nitekim onun hayatının bu dönemini Germiyan bölgesinde geçirmiş olduğunu arşiv belgeleri desteklemektedir. Hacım Sultan'ın Uşak'taki zâviyesinin yaklaşık 100 km. batısında, bugün Manisa'nın Kula ilçesine bağlı Sarnıç köyünde Said Emre adına bir zâviye açılmış olduğu

belgelere yansımıştır. Ancak bu zâviyenin vakıf senedi bulunamadığından kuruluş tarihi ve fizikî özellikleri tesbit edilememiştir. Arşiv belgelerinde Said Emre'nin adının XV. yüzyıl sonundan itibaren geçmiş olması zâviyenin bölgenin fethi sürecinde kurulmuş olduğunu düşündürmektedir. XVI. yüzyıldan itibaren bu zâviyeye ait görev tevcîhat beratları ile muhasebe kayıtlarının tutulduğu ve Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar varlığını sürdüğü görülmektedir. Nitekim ilki II. Bayezid devrinde (1481-

1512) tutulan Kütahya Mufassal Tahrîr Defteri'ne, 30 dönümlük bir arazinin Said'in evlâtlarının tasarrufunda olduğu kaydedilmiş, 1755 yılına ait bir hurufat defteri kaydına göre bu arazi, Said Emre Zâviyesi Vakfı'na dönüşmüş, vakfın gelirleri de gelip geçene yemek yedirmek şartıyla Said'in evlâtlarının tasarrufuna bırakılmıştır. Zâviyenin 1864 yılından itibaren üç hisseli olarak yönetilmeye başladığı ve bu hisselerden birinin 1893 yılında evlâtlardan Mustafa Halîfe'ye geçtiği kayıtlara yansımıştır. 1909 yılı Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti bütçesi mazbatasında vakfın 1383 kuruş, 20 para geliri olduğu kayıtlıdır. Zâviyeden günümüze sadece Said Emre'ye ait olduğuna inanılan bir mezar intikal etmiştir. Bu mezar etrafında yörede bazı menkıbeler anlatılmaktadır. Manzum Vilâyet-nâme'de geçen bir rivayete göre Said Emre, Hacı Bektâş-ı Velî'nin emriyle gittiği İç-il'e yerleşmiş ve orada vefat etmiş, mezarı Karamanoğulları'ndan biri tarafından ihya edilip ziyaretgâh haline getirilmiştir. Bugün Mersin'in Mut ilçesine bağlı Hacısait köyünde ona ait olduğu iddia edilen bir mezar bulunmaktadır. Ancak çeşitli arşiv belgeleri onun mezarının Kula'nın Sarnıç köyünde olduğu görüşünü desteklemektedir (bk. Alkan, sy. 38 [2006], s. 32-34).

Said Emre'nin Maḳālât'ta ve Menâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî'de birkaç şiiriyle Yûnus Emre'nin doksan sekiz adet şiirini ihtiva eden Hellmut Ritter'e ait cönkte on beş şiiri bulunmaktadır. Bu şiirleri Abdülbaki Gölpınarlı Yûnus Emre ve Tasavvuf adlı kitabında yayımlamıştır (s. 280-294). Menâkıb'da onun "muteber bir divanı" olduğundan bahsedilmektedir. Yûnus Emre'nin en yakın takipçisi olan Said Emre'nin Yûnus'un şiirlerine nazîreler yazdığı, bazı şiirlerinin onun şiirleriyle karıştırıldığı görülmektedir. Menâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî'de Said Emre'nin Hacı Bektâş'ın Maḳālât'ını tercüme ettiği söylenmekteyse de (s. 62) elde mevcut Maḳālât tercümesi nüshalarının (bu nüshalar için bk. Maḳālât, neşredenin girişi, s. XLVI-XLVIII) ona ait olduğu kesin değildir.

## BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 45, s. 199-200; nr. 49, s. 554; nr. 387, s. 270; nr. 398, s. 15; nr. 438, s. 124; BA, Evkaf, nr. 530, s. 4; TK, TD, nr. 48, s. 42a; nr. 128, s. 779;

TK, Evkaf Defteri, nr. 560, s. 181b-190b; VGMA, Hurûfât Defteri, nr. 1110, s. 94/1, 2; nr. 1119, s. 216; nr. 1121, s. 21; nr. 1128, s. 123; nr. 1139, s. 174; nr. 1157, s. 82; Manisa Şer‘iyye Sicilleri, Millî Kütüphane, nr. 376, s. 192; "H. 721/M. 1321, Germiyanoğlu Yakup Bey İbn Mehmed Bey Vakfiyesi", Mücedded Anadolu Defteri, VGMA, nr. 592, s. 139/116; Evkāf-ı Hümâyun Nezâretinin 327 Senesi Bütçesine Merbût Esbâb-ı Mûcebe Mazbatası, İstanbul 1327, s. 187, 225-226; Hacı Bektâş-ı Velî, Maḳālât (nşr. Esad Coşan), İstanbul, ts. (Seha Neşriyat), neşredenin girişi, s. XLVI-XLVIII; Menakıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî: Vilâyetnâme (haz. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1958, s. 55-64; ayrıca bk. hazırlayanın açıklamaları, s. 124-125; M. Fuad Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi (haz. Orhan F. Köprülü - Nermin Pekin), İstanbul 1981, s. 347-348; a.mlf., "Said Emre", HM, sy. 42 (1927); Abdülbâki Gölpınarlı, Yunus Emre ve Tasavvuf, İstanbul 1961, s. 204-207, 280-294; Mustafa Alkan, "Germiyan İlinde Bir Sûfi: Said Emre (Zâviyesi, Mezarı, Şiirleri ve Menkıbeleri)", Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, sy. 38, Ankara 2006, s. 25-47.

Mustafa Alkan

# SÂİD el-ENDELÜSÎ

(صاعد الأندلسي)

Ebü'l-Kāsım Sâid b. Ahmed b. Abdirrahmân el-Endelüsî el-Kurtubî et-Tuleytılî (ö. 462/1070)

Endülüslü kadı, tarihçi, matematikçi ve astronomi bilgini.

420'de (1029) Meriye (Almaria) şehrinde doğdu. Dedesi Abdurrahman b. Muhammed b. Sâid, Şüzûne (Sdone) kadısı idi. Meriye'de temel eğitimini aldıktan sonra Kurtuba'ya (Cordoba) giderek aklî ve naklî ilimlerde dönemin önde gelen âlimlerinden ders gördü; bu sırada İbn Hazm'ı tanıma imkânı buldu. Onunla ilişkisini kendisi Kurtuba'dan ayrıldıktan sonra mektuplaşmak suretiyle devam ettirdi (et-Taʿrîf bi-ṭabaḳāti'l-ümem, s. 259). İbnü'l-Vakşî diye tanınan Ebü'l-Velîd Hişâm b. Ahmed el-Kinânî'den yararlanmak için 438'de (1046-47) Tuleytula'ya (Toledo) gitti; hocası vefat edinceye kadar yirmi iki yıl onun yanında kaldı. "İlim deryası, ahlâk ve fazilet timsali" diye söz ettiği hocasından matematik, astronomi ve mantık yanında fıkıh, hadis, kelâm, dil ve edebiyat dersleri aldığı anlaşılmaktadır (a.g.e., s. 254). Sâid'in bu şehirde tanıdığı, astronomi ve kozmografyaya dair kendisinden çok şey öğrendiğini söylediği diğer bir âlim de Ebû İshak b. İbrâhim b. Eyyûb b. İdrîs et-Tücîbî'dir. Endülüs'ün çeşitli bölgelerine yaptığı seyahatlerde görüşme imkânı bulduğu ilim adamları hakkında kültür tarihi açısından çok değerli bilgiler veren Sâid hayatının sonlarına doğru Tuleytula kadısı oldu. Bu sebeple kaynaklar ondan genellikle Kādî Sâid diye söz etmektedir. Tuleytula'da kurduğu rasathânede gözlem yaparken müslüman ve yahudi bilginlerin katkılarından da yararlanmıştır.

Eserleri. Kitâbü't-Taʿrîf bi-ṭabaḳāti'l-ümem. Kısaca Ṭabaḳātü'l-ümem diye bilinen eseri müellif ölümünden iki yıl önce kaleme almıştır. Dört bab ve on fasıl halinde düzenlenen, insan topluluklarını ırk, dil, din, kültür ve bilimsel gelişmeye katkıları açısından sınıflandıran eser özellikle Endülüs'ün bilim ve düşünce tarihi için temel kaynaklardan biridir. İnsan topluluklarının millet haline gelmesinde en önemli unsurun dil birliği olduğuna dikkat

çeken Kādî Sâid diğer unsurların bu temele dayandığını söyler. Ona göre İlkçağ'larda dünya üzerinde yedi millet yaşamaktaydı; bunlar Persler, Kaldeliler, Yunanlılar, Mısırlılar

(Kıptîler), Türkler, Hintliler ve Çinliler'dir. Bu milletlerin hepsi pagan olup bir kısmı putlara, bir kısmı yedi gezegenden birine tapmaktaydı (a.g.e., s. 341-344). Müellif, bunların yaşadığı ülkelerin sınırlarını belirttikten sonra belli başlı şehirlerinden, dilleri ve dinlerinden söz etmektedir. Kādî Sâid, yaptığı bir başka tasnifte milletleri bilime önem verip katkıda bulunanlar ve kayda değer herhangi bir katkısı olmayanlar şeklinde ele almaktadır. Bilime değer vermeyen milletlerin başında Çinliler ve Türkler gelmektedir. Her ne kadar Çinliler sanatta ve özellikle resim gibi görsel sanatlarda, Türkler ise savaşta, savaş araç gereçlerinin yapımında başarılı iseler de bilime katkılarından söz edilemez. Bilime önem veren milletler Hintliler, Persler, Kaldeliler, Yunanlılar, Romalılar, Mısırlılar, Araplar ve İsrâiloğulları'dır. Müellif, ırkları ve dilleri esas alarak yaptığı bu tasnifteki sekiz milletin dışında İslâm toplumunun ve bilhassa Endülüs'te yaşayan müslümanların bilime katkıları üzerinde de durur. Bu milletlerden çeşitli ilim dallarında yetişen bilgin ve filozofları tanıttığı için Ṭabaḳātü'l-ümem'in bilim ve düşünce tarihinde özel bir yeri vardır.

Luvîs Şeyho 1911 yılında eseri el-Meşriḳ dergisinin XIV. sayısında neşretmiş, ardından kitap halinde yayımlamıştır (Beyrut 1912). Bu baskı Kahire'de tarihsiz olarak, daha sonra Kahire baskısı esas alınarak Necef'te tekrarlanmıştır (1387). Hayyât el-Îd Bû Alvân, Luvîs Şeyho'nun görmediği dört nüshadan hareketle yeni bir metin elde etmiş ve Şeyho'nun neşrindeki yanlışları göstermeye çalışmıştır. Ardından Gulâm Rızâ eserin on sekiz nüshasını tanıtmış ve on nüshaya dayanarak daha sıhhatli bir metin hazırlayıp et-Taʿrîf bi-ṭabaḳāti'l-ümem başlığıyla yayımlamıştır (Tahran 1374 hş.). Gulâm Rızâ, Kādî Sâid'in bu çalışmayı yaparken yirmi dört kaynaktan yararlandığını tesbit etmiştir. Régis Blachère, Şeyho neşrini esas alıp eseri Livre catégories des nations adıyla Fransızca'ya çevirmiş (Paris 1935), Seyyid Celâleddin et-Tahrânî, Luvîs Şeyho neşrinden Farsça'ya (Tahran 1310 hş.), I. Semaan ve Alok Kumar Sicience in The Medieval World adıyla İngilizce'ye (Austin 1991) tercüme etmiştir. E. L. Lavero Ruiz kitabı İspanyolca'ya çevirmiş ve A. Martinez Lorca'nın takdim yazısıyla neşretmiştir (Madrid 2000). Kādî Sâid'in Ṭabaḳātü'l-ümem'de atıfta

bulunduğu eserleri de şunlardır: Maḳālâtü ehli'l-milel ve'n-niḥal, Iṣlâḥu ḥarekâti'n-nücûm ve ḫaṭaʾi'r-râṣıdîn, Cevâmiʿu aḫbâri'l-ümem mine'l-ʿArab ve'l-ʿacem (müellife isnat edilen diğer eserler için bk. et-Taʿrîf bi-ṭabaḳāti'l-ümem, s. 55-58).

## BİBLİYOGRAFYA

Sâid el-Endelüsî, et-Taʿrîf bi-ṭabaḳāti'l-ümem (nşr. Gulâm Rızâ), Tahran 1374 hş., s. 55-58, 254, 259, 341-344; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 61, 70, 287, 416, 482, 483, 484; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 42, 61; II, 1083, 1096; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 421; Sarton, Introduction, I, 776-777; Sezgin, GAS, III, 389; VI, 62, 308; M. Plessner, "Der Astronom und Itistoriker Ibn Sāʿid al-Andalusī und seine Geschichte der Wissenschaften", RSO, XXXI (1956), s. 235-257; M. S. Khan, "Proposal for a New Edition of Qādī Sāʿid al-Andalusī: Tabaqāt al-Umam", IQ, XII/3 (1968), s. 125-139; G. Martinez-Gros, "Ṣāʿid al-Andalusī", EI² (İng.), VIII, 867-868.

Mahmut Kaya

# SAÎD b. EVS

(bk. EBÛ ZEYD el-ENSÂRÎ).

# SAİD HALİM PAŞA

(1864-1921)

Osmanlı sadrazamı ve fikir adamı.

Kahire'de dünyaya geldi (19 Şubat 1864). Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın torunu olup babası Şûrâ-yı Devlet üyesi Mehmed Abdülhalim Paşa'dır. Ailesiyle birlikte 1870'te İstanbul'a yerleşti. İlköğrenimini özel hocalardan yaptı. Küçük yaşta Arapça, Farsça, Fransızca ve İngilizce öğrendi. Üniversite tahsilini İsviçre'de siyasî ilimler alanında tamamladı. II. Abdülhamid tarafından kendisine sivil paşalık rütbesi verilerek 21 Mayıs 1888'de Şûrâ-yı Devlet üyeliğine tayin edildi. Görevindeki başarısından dolayı kısa zamanda Rumeli beylerbeyliği pâyesine yükseltildi (22 Eylül 1900). Böylece sarayın ve padişahın gözde adamı oldu. Ancak onu çekemeyenler, Yeniköy'deki yalısında zararlı evrak, ayrıca silâh bulundurduğu gerekçesiyle saraya jurnal ettiler. Bu olaydan sonra Şûrâ-yı Devlet'teki göreviyle ilgisini azaltıp yalısına çekildi. Bir taraftan kitap okumakla, içtimaî ve tarihî incelemelerle, diğer taraftan eski eserleri toplamakla meşgul oldu.

1903'te Jön Türkler'le ilişkisi bulunduğu ileri sürülerek İstanbul'dan uzaklaştırıldı. Önce Mısır'a, ardından Avrupa'ya gidip Jön Türkler'le doğrudan münasebet kurdu, onlara maddî ve fikrî destek verdi. 1906'da Osmanlı Terakkî ve İttihat Cemiyeti'nin (1906-1907) müfettişliğine getirildi (Bostan, s. 23). II. Meşrutiyet'in ilânından sonra diğer İttihatçılar'la birlikte İstanbul'a döndü. Şûrâ-yı Devlet'teki görevi yurt dışına çıkarılmış olmasına rağmen devam etmişti, fakat 3 Eylül 1908'de Şûrâ-yı Devlet'te yapılan tensîkatta kadro dışı bırakıldı. Aynı yıl belediye seçimlerinde İttihat ve Terakkî Fırkası listesinden Yeniköy Belediye Dairesi başkanı seçildi. Ardından İstanbul Belediye Genel Meclisi ikinci başkanlığına getirildi. 14 Aralık 1908'de II. Abdülhamid tarafından Âyan Meclisi üyeliğine tayin edildi. Bu sırada Cem'iyyet-i Tedrîsiyye-i İslâmiyye'nin (Dârüşşafaka) idare meclisi üyeliğine seçildi. Padişahın izniyle Âyan Meclisi üyeliğinden ayrılarak Paris'te İslâmcılık üzerine incelemelerde bulundu.

1909’da Selânik’te yapılan İttihat ve Terakkî Kongresi’ne âyan üyesi sıfatıyla katılan Said Halim Paşa, 1912’de meclisin feshedilmesinden sonra kurulan Said Paşa kabinesine Şûrâ-yı Devlet reisi olarak girdi. Trablusgarp Savaşı esnasında İtalyan hükümetiyle barış müzakerelerinde bulunmak üzere Lozan’a gönderildi (3 Temmuz 1912). 17 Temmuz’da Said Paşa hükümetinin görevden çekilmesiyle yeni hükümeti kuran Gazi Ahmed Muhtar Paşa görevini yenilemeyince görüşmeleri yarıda keserek yurda dönmek zorunda kaldı. Aynı yıl İttihat ve Terakkî Cemiyeti’nin genel sekreterliğine seçildi. Bâbıâli Baskını’nın ardından kurulan Mahmud Şevket Paşa kabinesine Şûrâ-yı Devlet reisi olarak girdi (25 Ocak 1913), üç gün sonra da Hariciye nâzırlığına tayin edildi. Mahmud Şevket Paşa 11 Haziran 1913’te öldürülünce Said Halim Paşa’ya vezirlik rütbesi verilerek sadâret kaymakamlığına, ertesi gün de sadrazamlık makamına getirildi, Hariciye nâzırlığını da üzerine alıp hükümeti kurdu (17 Haziran 1913).

Said Halim Paşa, sadrazamlığı döneminde özellikle Edirne’nin geri alınmasında ve Adalar meselesinde büyük hassasiyet gösterdi. Edirne’nin geri alınmasıyla ilgili çalışmalarından dolayı padişah tarafından kendisine Murassa‘ İmtiyaz nişanı verildi. 2 Ağustos 1914 tarihinde Almanya ile ittifak antlaşması onun yalısında yapıldı. Sadâreti dönemindeki en önemli olay, kendisinin onayı alınmadan Rusya’ya yapılan saldırı sonucu Osmanlı Devleti’nin I. Dünya Savaşı’na girmesidir. Bu gelişmenin ardından sadâreti göstermelik hale geldi. 15 Ekim 1915’te Hariciye nâzırlığından istifa edince yerine Halil Bey (Menteşe) getirildi. İttihat ve Terakkî’nin 1913 ve 1916’da yapılan kongrelerinde teşkilâtın genel başkanlığına seçildi. Ancak teşkilâtın başkan vekili ve kendi kabinesinin Dahiliye

nâzırı olan Talat Bey’le aralarının gittikçe açılması neticesinde daha önce de çekilmek istediği, ancak padişahın ricasıyla devam etmek zorunda kaldığı sadâret makamından rahatsızlığını ileri sürerek ayrıldı (3 Şubat 1917).

Mondros Mütarekesi’nden sonra savaş ve “Ermeni kırımı” sorumlusu iddiasıyla Dîvân-ı Âlî’ye verildi. 10 Mart 1919’da tevkif edildi ve Dîvân-ı Harb-i Örfî’de yargılandı. 28 Mayıs 1919’da İngilizler tarafından önce Mondros’a, ardından Malta’ya sürüldü. Malta’da Polverista esir kampında tutuldu. 144 arkadaşıyla birlikte savaş sorumlusu ve “Ermeni kırımı”yla

ilgili olarak müttefik mahkemelerinde yargılanmak istendiyse de suç işlediğine dair bir delil bulanamadığından 29 Nisan 1921'de Malta'da serbest bırakıldı. İstanbul'a dönme isteği sakıncalı görülüp reddedildi. İngiliz işgali altındaki Mısır'a da gidemediğinden Roma'da bir konak kiralayıp oraya yerleşti. 5 Aralık 1921'de konağın önünde Ermeni Arşavir Şıracıyan tarafından öldürüldü. Naaşı İstanbul'a getirildi ve 29 Ocak 1922'de II. Mahmud Türbesi bahçesinde babasının yanına gömüldü.

Çok okuyan, geniş kültür sahibi bir devlet adamı olan Said Halim Paşa kibar, alçak gönüllü, iyi ahlâklı, nazik ve dürüst bir kişi olarak tanınmıştır. İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin kuklası olmamış, cemiyet içindeki aşırılıkları frenleyen ve özellikle Enver Paşa ile Cemal Paşa'yı denge halinde tutan bir siyaset gütmüştür. Cemiyetin önde gelenlerinin saygısızlıklarına karşı Sultan Reşad'ın yanında yer almıştır. Siyasî şahsiyetiyle birlikte mütefekkir kişiliği de büyük önem taşıyan ve İslâmcılık akımının en önemli fikir önderlerinden biri olan Said Halim Paşa, Batı medeniyetini ve sosyal hayatını yakından tanımasına rağmen kendi kültür ve medeniyetine bağlı aydın bir fikir adamı olarak kalmıştır.

Eserleri. Said Halim Paşa'nın genellikle Mehmed imzasıyla kaleme aldığı sekiz kitabı yanında hâtıraları, mektupları ve Dîvân-ı Âlî'nin sorularına yazılı olarak verdiği cevaplar bulunmaktadır. Kitapları hacimli olmamakla beraber derin muhtevaya sahiptir. 1. Taassub. 1910 yılında Sırât-ı Müstakîm'de yayımlanan "Taassub-ı İslâmî ve Ma'nâ-i Hakîkiyyesi" başlıklı yazılarından oluşur; kitap halinde 1917'de basılmıştır. Müellifin Fransızca kaleme aldığı eseri Tâhir Hayreddin Paşa tercüme etmiştir. Eserde Batı ile Doğu arasındaki düşmanlığın sebepleri irdelenmekte, Batı'nın müslümanlara isnat ettiği din taassubunun aslında müslümanlara karşı yapılan zulümlerin bir sonucu olduğu belirtilmektedir. 2. Mukallitliklerimiz (1911, 1914). Kitapta Batı'nın siyasî ve içtimaî müesseselerini taklit etmekle uğradığımız felâketler üzerinde durulmakta, her değişikliğin mutlaka iyi sonuçlar getireceğini düşünmenin bir gaflet olduğuna, özellikle örf ve âdetlerin değişmesiyle gerileme ve çöküşün başlayacağına dikkat çekilmektedir. 3. Meşrutiyet (1911). Bu eserde de meşrutiyet idaresinin tesirleri ve neticeleri incelenmekte, tercüme yoluyla alınan bir anayasanın siyasî ve içtimaî hayatla bağdaşmayacağı ifade edilmektedir. 4. Buhrân-ı İçtimâîmiz. 1916'da iki defa basılan eser 1918'de

Sebîlürreşâd'da "Prens Said Halim Paşa" imzasıyla tefrika edilmiştir. Vaktiyle güçlü olan Osmanlı toplumunun çöküşü üzerinde duran Said Halim Paşa'ya göre toplumun eski gücünü yeniden kazanabilmesi için ilimden önce ahlâk ve fazilete önem verilmesi gerekmektedir. 5. Buhrân-ı Fikrîmiz. 1917'de "Mehmed", 1919'da "Prens Said Halim Paşa" imzasıyla basılmış, ayrıca 9 Ocak 1919'dan itibaren Sebîlürreşâd'da tefrika edilmeye başlanmıştır. Eserde Türk aydınının Batı hayranlığının bir hastalık olduğuna, bu hastalıktan kurtulmadıkça bağımsızlığın tehlikede kalacağına işaret edilmektedir. 6. İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiyye. 1918'de kitap halinde yayımlanan eser, 12 Eylül 1918'den itibaren Sebîlürreşâd'da "Akvâm-ı İslâmiyye'nin Esbâb-ı İnhitâtı" adıyla tefrika edilmeye başlanmıştır. Müslümanların geri kalmasının, özellikle XIX ve XX. yüzyıllarda felâkete düşmesinin sebeplerinin araştırıldığı eserde, Osmanlı aydınlarının İslâm toplumunda görülen aristokratik ve demokratik karakterleri geliştirmeye, millî kurumları, idare edenlerle edilenler arasındaki hak ve vazifelerin daha iyi anlaşılıp uygulanmasını sağlayacak şekilde ıslah etmeye çalışmaları gerektiği belirtilmektedir. 7. İslâmlaşmak. Said Paşa'nın önemli eserlerinden olup Mehmed Âkif (Ersoy) tarafından Fransızca'dan tercüme edilerek 15 Kasım 1918'den itibaren Sebîlürreşâd'da tefrika edilmiş, aynı yıl içinde kitap olarak da yayımlanmıştır. Eserde Müslümanlığın inanç, ahlâk, cemiyet ve siyaset unsurlarını içine alan bir bütün olduğu tezi ortaya konmaktadır. Said Halim Paşa'nın bu yedi risâlesi 1919'da 183 sayfadan oluşan bir kitapta toplanarak Buhranlarımız adıyla basılmıştır. M. Ertuğrul Düzdağ tarafından sadeleştirilen eser 1973'te aynı isimle, 1991'de Said Halim Paşa-Buhranlarımız ve Son Eserleri adıyla, ayrıca N. Ahmet Özalp tarafından 1983'te Toplumsal Çözülme ismiyle yayımlanmıştır. Buhranlarımız içinde yer alan eserlerden bir kısmı "İslâmlaşmak", "Meşrutiyet", "Fikir Buhranımız", "İslâm Âleminin Gerileme Sebepleri Üzerine Bir Deneme" başlıklarıyla İsmail Kara tarafından sadeleştirilerek Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi adlı eser içinde neşredilmiştir (İstanbul 1986). 8. İslâm'da Teşkîlât-ı Siyâsiyye. Said Halim Paşa'nın Malta'da sürgünde iken yazdığı eser 1921'de Roma'da Les instituons politiques dans la société musulmane adıyla, ayrıca Paris'te çıkan Orient et occident dergisinde yayımlanmıştır. Sonraki yıllarda İngilizce ve Urduca olarak da neşredilen eser, Mehmed Âkif tarafından Fransızca'dan tercüme edilip Sebîlürreşâd'ın Ankara'da çıkan sayılarında 1922 yılının Şubat-Mayıs aylarında "İslâm'da Teşkîlât-ı Siyâsiyye" ismiyle tefrika

edilmiştir. Said Halim Paşa bu eserinde İslâmî müesseselerin Batı kurumlarıyla aynı nitelikte olmadığını, İslâm'ın ayrı bir dünya görüşünün bulunduğunu belirtmekte; devlet başkanının millet tarafından seçilmesini, Meclisi Meb'ûsan'ın milletin seçkin kişilerinden oluşmasını ve bu meclisin hükümetin çalışmalarını denetlemesini istemektedir. Eser sadeleştirilerek N. Ahmet Özalp tarafından İslâm ve Batı Toplumlarında Siyasal Kurumlar adıyla (İstanbul 1987), M. Ertuğrul Düzdağ tarafından Said Halim Paşa-Buhranlarımız ve Son Eserleri ismiyle (İstanbul 1998) ve İsmail Kara tarafından Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi içinde (İstanbul 1986) yayımlanmıştır. 9. Mektuplar. Said Halim Paşa, Malta'da sürgünde iken Amerika Birleşik Devletleri Başkanı Thomas Woodrom Wilson, İngiltere Başbakanı Loyd George ve Fransa Başkanı Clemencea'ya otuz sekiz sayfalık birer mektup göndermişti (bk. bibl.). Mektuplarda Osmanlı Devleti'nin dünya üzerindeki misyonu hatırlatılmakta ve Osmanlı'yı

dışlayarak dünya barışını sağlamanın mümkün olmadığı bildirilmektedir. 10. Dîvân-ı Âlî Suallerine Yazılı Olarak Verilen Cevaplar. I. Dünya Savaşı yenilgisi üzerine Osmanlı Mebusan Meclisi'nde kurulan Dîvân-ı Âlî'de sorgulanan Said Halim Paşa'nın 5 Kasım - 21 Aralık 1918 tarihleri arasında Dîvân-ı Âlî'nin sorularına verdiği cevaplar Vakit gazetesinde tefrika edilmiş ve Harp Kabineleri'nin İsticvâbı adıyla yayımlanan kitapta da yer almıştır (İstanbul 1933, s. 246-333). Said Halim Paşa hâtıralarını kaleme almaya başlamışsa da ölümü dolayısıyla tamamlayamamıştır. Hâtıraların bir kısmı Sebîlürreşâd dergisinin 29 Haziran 1922 tarihli sayısında "Türkiye'nin Harb-i Umûmîye İştirakindeki Sebepler" başlığıyla neşredilmiştir.

Düşünceleri. Said Halim Paşa, çöküş yıllarında öne çıkan İslâmcı düşünürlerin baş temsilcilerinden biri olarak tanınmış olmakla beraber döneminin şartları içinde kaleme alınan ve bu şekilde değerlendirilmesi gereken eserlerinin günümüzde etkili olduğundan söz etmek pek mümkün değildir. İslâm âleminin bugün içinde bulunduğu durum, kaynağını geçen asra nazaran bambaşka bir istikamette gelişen dünyanın oluşturduğu yeni meselelerden almaktadır; dolayısıyla Said Halim Paşa'nın eserlerinde dile getirdiği görüşler döneminin tarihsel tanıklığını yapmaktan öteye geçemez. Böyle bir değerlendirme, kendisinin entelektüel kapasitesinin takdirle karşılanmasına engel teşkil etmese de o dönemde tartışılan konular ve ileri sürülen fikirlerin büyük bir kısmının bugün artık geçerliliğini kaybetmiş

olduğu açıktır. Said Halim Paşa fikirleri ve çözüm önerileri bakımından döneminin diğer düşünürleriyle aynı dramı paylaşır: Batı karşısında İslâm âleminin geri kalmışlığı ve esarete sürüklenmiş hali; bundan kurtuluşun mümkün olabileceğinden derin bir şüphe duyularak ümitsizlik raddelerine gelen çıkış arayışları.

Said Halim Paşa, İslâm'da cemiyet ahlâkı ve hayatı, hürriyet, eşitlik, yardımlaşma ve sosyal sınıflar, demokrasi, vatan kavramı, İslâm hukuku, anayasa, devlet idaresi, gelişme ve geri kalmışlık, eski ve yeni aydın, müslüman aydını, Batılılaşma taraftarı aydın gibi konulardaki görüşlerini, XIX. yüzyılın son çeyreğinden itibaren büyük ölçüde hıristiyan Batı'nın sömürgesi haline gelen İslâm dünyasının bu durum karşısındaki ezikliğinin giderilmesi amacını taşıyan bir idealleştirme gayreti içinde anlatır. Mâzinin yüce ve üstün halinde hâlihazırın perişanlığına teselli aranması, o dönemdeki birçok düşünürün takip ettiği bir yol olmuştur. Fakat Batılılaşma'nın hedef olarak gösterilmesi de hemen hepsinin iştirak ettiği ortak bir kanaattir. Paşa da, "Milletçe ilerlemek ve yükselmek için mutlaka Batılılaşmamız gerekir, kurtulmak için her bakımdan Batı milletlerini taklide mahkûmuz" demekle beraber edinilen tecrübelerden hareketle Batı medeniyetinden gerçek anlamda istifade edilmesinin onu aynen uygulamaya sokulmasıyla mümkün olmadığını ileri sürer; dolayısıyla Avrupa medeniyetinin "millîleştirilerek" kendimize uygun hale getirilmesi gerektiği kanaatindedir (Said Halim Paşa-Buhranlarımız, s. 76-77).

Kadın-erkek ilişkileri dönemin tartışma konularından olarak paşanın da önemsediği meselelerden biridir ve bu iki cins arasındaki eşitliğe, kadın hakları, kadın hürriyeti ve feminizim gibi akımlara karşıdır. Paşaya göre hiçbir medeniyet kadın hürriyetiyle başlamamış, aksine medeniyetlerin çöküşü kadınların hürriyetlerini tam olarak ele geçirmeleri sonunda olmuştur (Said Halim Paşa-Bütün Eserleri, s. 100). Bu akımlar takdir ve teşvik edilmesi gereken ulvî bir iş olduğu zannıyla revaç bulmaktadır. Said Halim Paşa bunun yanlışlığını vurgular. Toplumun geri kalmışlığının başka sebepleri olduğuna değinir ve asıl etkenin eğitimdeki zafiyetten kaynaklandığını tesbit eder. Ruh ve ahlâkça yüksek fertler, İslâmî değerlerle yetiştirilerek oluşturulur. Toplumu meydana getiren fertlerin İslâmî esaslar dahilinde yaşamalarını ve şeriatı uygulamalarını bekler. Paşa etnik kimliğe özellikle karşıdır. Dinî temellere dayanan bu görüşünün dağılmakta olan bir

imparatorlukta daha yakın bir şekilde gözlemlenerek güçlendiğini ileri sürmek mümkündür. Kendi ifadesiyle İslâm ırkî özelliklere uymak değil onları kendine uydurmak durumundadır. Mahallî ve millî âdetlerin İslâm'ın içine girmesi sonucunda İslâmî cemiyet nizamlarının da etnik ahlâka göre şekil değiştirdiğini, bu durumda İslâm'ın tarafsız ve milletlerarası olma özelliğini kaybettiğini ileri sürer.

Dönemin Türkçü düşünürü Ziya Gökalp, İslâm birliğine millî devlet aşamasından sonra yönelmek gerektiği düşüncesindeyken, Said Halim Paşa, İslâm birliği idealini ön plana alır ve İslâm birliği olmadan millî birliğin kurulamayacağını savunur. İslâm beynelmillelciliğini zamanındaki sosyalizmin kurmak istediği beynelmilelciliğe benzetir. Millî kimliğini öne çıkaran bir ferdin İslâmî dayanışmaya önem verdiği oranda iyi bir insan olacağı görüşündedir. İslâm âleminin büyük bir aile gibi olduğunu ileri sürer ve İslâm'ın katı ve bencil milletçiliğe karşı olduğuna inanır.

Hâkimiyet anlayışını şeriata dayanmış olarak görmek isteyen ve millî iradeye dayanan bir hâkimiyet ilkesine karşı çıkan Said Halim Paşa'nın siyasî görüşleri de dolayısıyla İslâmî bir boyut taşır. Meşrutî bir idareyi kaçınılmaz görmekle beraber 1876 anayasasına hazırlanış sebepleri, amacı, hükümleri vb. hususlar itibariyle karşı olan ve bunu "usûl ve âdât-ı kavmiyye ve efkâr-ı ictimâiyye ve siyâsiyyemize muvâfık" bulmayan paşa (Bülbül, s. 171), İslâm'ın cemiyet hayatında olduğu gibi siyasette de çeşitli parti ve sınıflar arasındaki rekabet ve muhalefete izin vermediğini söylemektedir. Bu inanış, gerçek durumların ifadesi olmaktan ziyade siyaset ve sınıf çatışmaları içindeki Batı karşısında idealize edilmiş bir dünya görüşünün takdimi gibidir. Batı karşısındaki geri kalışta dinin payının ne olduğunun uzun zamandır yoğun bir tartışma konusu yapıldığı bir dönemde müslümanların geri kalmışlığının dinden değil kendilerinden kaynaklandığını ileri sürmesi doğru bir teşhis olmakla beraber döneminde Batı'nın azameti karşısında geniş çevrelere pek de inandırıcı gelmemekteydi. Said Halim Paşa, 150 senedir devam etmekte olan gerilemenin sebebini şeriat hükümlerine aykırı davranılmaya bağlayan 1839 Tanzimat Fermanı'ndaki gerekçeyi tekrarlarcasına İslâmî vazifelerin eski zamanlarda olduğu gibi gerektiği şekilde yerine getirilmemesini bunun sebebi olarak öne çıkarır. Ancak yine de maddî şartların bozulmuş olmasının Batı karşısındaki mahkûmiyetin ve sömürge haline gelişlerin esas

sebebini teşkil ettiğinin idraki içindedir. Batı Doğu'nun zenginliklerinden istifade etmesini bilmekte, müslümanlar ise bilimlere yüz çevirdiklerinden cahillik sebebiyle bugünkü durumlara düşmüş bulunmaktadır. Sonuç olarak paşaya göre gerileme ahlâkî ve içtimaî değil yalnızca iktisadî yani maddîdir ve telâfisi mümkündür (Said Halim Paşa-Buhranlarımız, s. 249). Çaresi de nerede olursa olsun aranıp bulunması emredilen ilimdir (a.g.e., s. 255).

Batı ile İslâm arasındaki derin zıddiyet ve Batı'nın bunu taassup içinde ve bir düşmanlık halinde sürdürmesi geri kalmışlığı körüklemiştir. Batı'da müsbet ilimler gelişmenin anahtarı olmuş, Doğu ise son yüzyıllarda saplanıp kaldığı metafizik ve felsefe dünyasından çıkma becerisini gösterememiştir. Batı'da eğitim gören müslümanların da bu sonuçta şeriatın payı

olduğu ve dinin ilerleme ve gelişmeye engel teşkil ettiği yanılgısı içine düşmüş olmaları meseleye ayrı bir vahamet katmaktadır. Bu durum, üç dört yabancı dil bilgisiyle bütün eğitimini Avrupa'da yapmış ve uzun yıllar oralarda kalmış olmasına rağmen kendisini bu gibi etkilerden müstesna kılan paşaya şaşırtıcı gelmektedir. Onun samimi görüşü İslâmî kurumların değişim kabul etmemesi, gelişme kabiliyetinden yoksun olmasından değil mükemmel bir halde bulunmasından kaynaklanmaktadır.

Said Halim Paşa'nın imparatorluğun yıkılış aşamasında yetişmiş aydınların önde gelenlerinden biri olduğuna ve geride bıraktığı eserlerin devlet adamı kimliğini gölgelediğine şüphe yoktur. İmparatorluğun son döneminde yer aldığı yüksek siyaset sahnesindeki konumu sebebiyle, savaşa giriş ve tehcir gibi hayatî konulardaki sorumluluğu itibariyle sorgulanıp, doğru bir yol takip edip etmediği sorusu ortaya atılmakla beraber, "Bir milletin gerilemesi, ekseriya uzun bir hadiseler zincirinin ve insanlığın genel gelişmesinin bu cemiyetin içinde ve dışında meydana getirdiği birçok sebep ve âmillerin neticesinde ortaya çıkar" yargısına varması (a.g.e., s. 139), kendisine ele aldığı konuları genelde bu anlamda işleme imkânı vermemiş olsa da metot olarak doğru yolda bulunduğunun göstergesi sayılmalıdır.

## BİBLİYOGRAFYA

Said Halim Paşa-Buhranlarımız ve Son Eserleri (haz. M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul 1991, tür.yer.; Said Halim Paşa, L'empire ottoman et la guerre mondiale, Istanbul 2000; Said Halim Paşa-Bütün Eserleri (haz. N. Ahmet Özalp), İstanbul 2003, tür.yer.; Ahmet Şeyhun, Said Halim Pasha: Ottoman Statesman and Islamist Thinker (1865-1921), Istanbul 2003; BA, Sicill-i Ahvâl, nr. 25, s. 121; BA, İrade-Dahiliye, nr. 42777, 84856, 85010, 87781, 99867; BA, İrade-Dosya Tasnifi, nr. 4/760, 2428, 2604, 2628, 5/5157, 5159; BA, İrade-Taltifât Dairesi, Hazine-i Evrak, nr. 97, 333; BA, İrade-i Seniyye, nr. 941, 1303/a-c; BA, BEO, nr. 209379, 259105; Târihî Muhakeme, İstanbul 1919; Millî Nevsâl (1338), İstanbul 1922, s. 241; Lütfi Simâvi, Sultan Mehmed Reşad Han'ın ve Halifenin Sarayında Gördüklerim, İstanbul 1340; A. Fischer, Aus der Religiösen Reformbewegung in der Türkei. Türkische Stimmen Verdeutsch, Leipzig 1922; a.mlf., "Prinz Mehmed Sa'id Halim Pascha's Islamlaschmaq, Türkisch neu Veröffentlicht", Islamica, III, Leipzig 1927, s. 391-421; Talat Paşa'nın Hatıraları (haz. Ekrem Bolayır), İstanbul 1946, tür.yer.; Ali Fuat Türkgeldi, Görüp İşittiklerim, Ankara 1951, tür.yer.; Gövsa, Türk Meşhurları, s. 339-340; İbnülemin, Son Sadrıazamlar, s. 1893-1932; Cemal Paşa, Hatıralar, İstanbul 1959, tür.yer.; Tarık Zafer Tunaya, İslâmcılık Cereyanı, İstanbul 1962, tür.yer.; Mufassal Osmanlı Tarihi, İstanbul 1963, VI, 3555-3557; Hüsamettin Ertürk, İki Devrin Perde Arkası (nşr. Samih Nafiz Tansu), İstanbul 1964, tür.yer.; Celâleddin Paşa (Velora), Madalyonun Tersi (nşr. Samih Nafiz Tansu), İstanbul 1970, tür.yer.; Ahmed Emin Yalman, Yakın Tarihte Gördüklerim ve Geçirdiklerim, İstanbul 1970, I-II, tür.yer.; Danişmend, Kronoloji2, V, 102; Bilal Şimşir, Malta Sürgünleri, İstanbul 1976, tür.yer.; Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul 1979, tür.yer.; Halit Ziya Uşaklıgil, Saray ve Ötesi, İstanbul 1981, tür.yer.; Halil Menteşe'nin Anıları (haz. Orhan Birgit), İstanbul 1986, tür.yer.; Ercüment Kuran, "Türk Düşünce Tarihinde Arap Kültürlü Aydın: Said Halim Paşa", Türk-Arap İlişkileri: Geçmişte, Bugün ve Gelecekte I. Uluslararası Konferansı Bildirileri 18-22 Haziran 1979 Ankara, Ankara, ts., s. 21-25; Ali Birinci, Hürriyet ve İtilâf Fırkası, İstanbul 1990, tür.yer.; M. Hanefi Bostan, Bir İslâmcı Düşünür: Said Halim Paşa, İstanbul 1992; Arşavir Şıracıyan, Bir Ermeni Teröristin İtirafları (trc. Kadri Mustafa Orağlı), İstanbul 1997, tür.yer.; Kudret Bülbül, Bir Devlet Adamı ve Siyasal

Düşünür Olarak Said Halim Paşa, Ankara 2006, tür.yer.; Eşref Edib, “Âlem-i İslâm İçin Büyük Bir Ziyâ’”, SR, XIX/492 (1340), s. 256-259; Cemal Kutay, “Said Halim Paşa’nın Malta’dan Başkan Vilson, Loyd Corc ve Klemanso’ya Uyarma Mektupları”, Tarih Sohbetleri, sy. 8, İstanbul 1968, s. 137-166; a.mlf., “Siyasi Sürgün Said Halim Paşa’nın Hatıralarında İmparatorluğumuz ve Birinci Cihan Savaşı”, Sohbetler, sy. 16, İstanbul 1970, s. 72-96; İsmail Kara, “Said Halim Paşa’nın Hayatı ve Görüşleri I-II”, Fikir ve Sanatta Hareket, sy. 11-12, İstanbul 1980, s. 18-23; sy. 14 (1980), s. 19-24; a.mlf., “Said Halim Paşa’nın Az Tanınan Eseri”, TT, sy. 47 (1987), s. 57-59; Hüsnü Şahin, “Bir Osmanlı Mütefekkiri: Said Halim Paşa”, Doğuş Edebiyat, sy. 12 (36), Ankara 1983, s. 12-14; Şerif Mardin, “İslamcılık”, CDTA, VII, 1936-1940; “Said Halim Paşa”, Türk ve Dünya Ünlüleri Ansiklopedisi, İstanbul 1985, IX, 4863.

M. Hanefi Bostan

# SAÎD HAVVÂ

(سعيد حوّى)

(1935-1989)

Suriyeli âlim ve İhvân-ı Müslimîn Teşkilâtı'nın ideologu.

27 Eylül 1935'te Suriye'nin Hama şehrinde doğdu. Küçük yaşta annesini kaybetti. Babası Muhammed Dîb'in bir kan davasına karıştığı için dört yılını şehir dışında geçirmesi, ardından hapiste kalması sebebiyle zor günler yaşadı. İlk öğrenimini Hama'daki Dârü'l-ensâr gece okulunda tamamladı. İbn Rüşd Lisesi'nden mezun oldu. Lise öğretmenlerinden Şeyh Muhammed el-Hâmid vasıtasıyla Suriye Müslüman Kardeşler Teşkilâtı'nın üyeleriyle tanıştı ve 1952'de örgüte katıldı. 1956'da Şam Üniversitesi'nde yeni açılan Külliyyetü'ş-şerîati'l-İslâmiyye'ye kaydoldu. Fakültenin kurucu dekanı ve Suriye Müslüman Kardeşler Teşkilâtı'nın lideri olan Mustafa es-Sibâî ile tanıştı. Derslerinin yanı sıra İhvân-ı Müslimîn içindeki faaliyetlerde görev aldı, ayrıca Şam'da faaliyet gösteren çeşitli tarikat önderlerinin derslerine katıldı. Üniversite dışında Şeyh Abdülkerîm er-Rifâî, Muhammed el-Hâşimî ve Abdülvehhâb Debûs gibi âlimlerden ders aldı. 1961'de mezun olduktan sonra Hama'da öğretmenliğe başladı. 1964'te askerliğini tamamlayıp Hama'ya döndü. Bu sırada İhvân-ı Müslimîn ile Baas rejimi arasında anlaşmazlık çıkmış, yine bir Hamalı olan Mervân Hadîd'in liderliğindeki örgüt şehirde rejime karşı bir ayaklanma başlatmıştı. Saîd Havvâ, Hadîd'in militarist tavrına mesafeli yaklaşmakla birlikte grevlerin düzenlemesinde rol aldı, silâhlı çatışmaların önlenmesi için şehrin ileri gelenleriyle yapılan toplantılara katıldı. Fakat ismi çatışmalara karışanların arasında zikredildiği için Irak'a kaçtı. Bu sırada Baas rejimi tarafından gıyabında idam cezasına mahkûm edildi. Kırk gün sonra genel af ilân edilmesi üzerine Suriye'ye döndü. 1964 hadiselerinden sonra yeni bir organizasyona giden Müslüman Kardeşler Teşkilâtı'nın Hama Şubesi'nin başına Mısır'dan yeni dönmüş bulunan Abdülkerîm Osman seçildi. Fakat ülkeyi terketmesi istenince yerini Saîd Havvâ'ya bıraktı. Bu arada örgütün programını hazırlama görevini Saîd Havvâ üstlendi. Suriye'de Müslüman

Kardeşler'e uygulanan baskı yüzünden 1966'da Suudi Arabistan'a giderek burada beş yıl öğretmenlik yaptı ve ilk eserlerini yayımlamaya başladı.

Hâfız Esed'in 1970'te yönetime el koymasının ardından İhvân-ı Müslimîn'in sürgündeki mensuplarına Suriye'ye dönme izni verilmesi üzerine Saîd Havvâ da 1971'de ükesine döndü. Fakat Hama'da çıkan olayların sorumluları arasında o da tutuklandı. Beş yıl süren hapis hayatı boyunca ilmî çalışmalarla meşgul oldu. On bir ciltlik Kur'an tefsirini hapiste iken yazdı, mahpuslardan oluşan talebe grubuna ders verdi. Ocak 1978'de hapisten çıktıktan iki ay sonra Suriye'yi terketti ve Ürdün'e yerleşti. Suriye'deki İhvân-ı Müslimîn Teşkilâtı ile ilgisini bundan sonra da sürdürdü. Çeşitli İslâm ülkelerine, Amerika Birleşik Devletleri'ne ve Avrupa'ya seyahatlerde bulundu. İran'da Humeynî ile, Pakistan'da Mevdûdî ile tanıştı. 1980'li yılların başlarında İslâmî örgütlerin birleşmesi için çalıştı. Uluslararası Müslüman Kardeşler Teşkilâtı'nın kuruluşunda ve yönetim kadrosunda yer aldı. Adnân Sa'deddin ve Muhammed Ebû Nasr el-Beyânûnî ile birlikte el-Cebhetü'l-İslâmiyye fî Sûriye'yi kurdu. Hâfız Esed rejiminin İhvân-ı Müslimîn üzerindeki baskılarının iyice artması

üzerine ilk defa silâhlı mücadeleye onay verdi. Müslüman Kardeşler'in kalesi durumunda olan Hama şehrinin 1982'de bombalanıp yerle bir edilmesi ve binlerce insanın öldürülmesinden derin bir şekilde etkilenen Saîd Havvâ 9 Mart 1989'da Amman'da vefat etti.

Saîd Havvâ, Fransız işgali sonrasında yetişen bir fikir ve aksiyon adamıdır. Fikirlerinden etkilendiği kişiler arasında Hama'daki hocası Şeyh Muhammed el-Hâmid ve İhvân-ı Müslimîn Teşkilâtı'nın kurucusu Hasan el-Bennâ başta gelir. XX. yüzyılda yaşayan pek çok müslüman düşünür gibi onun düşüncesinin temel sorunlarını da müslümanların modern dünya içindeki kötü durumu ve bundan çıkış yolları oluşturur. el-İslâm adlı kitabındaki fikirlerine göre (s. 15) İslâm inanç, ibadet ve en genel anlamda hayat tarzı ile müeyyidelerden oluşur. Klasik anlamda İslâm'ın ve imanın şartları kabul edilen esaslar İslâm'ın rükünlerini; İslâm'ın siyasî, iktisadî, askerî, pedagojik, ahlâkî ve sosyal konularda ortaya koyduğu hayat tarzı İslâm binasını; cihad, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker, yargı ve cezalar yaptırımlarını oluşturmaktadır. İslâm tasavvuruna uygun bir müslüman tasviri yaparak onu sürekli siyasî bir çerçevede düşünen Saîd Havvâ'ya

göre bir müslümanın gerçekleştirmesi gereken en önemli hedefler İslâm devletinin kurulması, sünnetin ihyası, ümmetin birliğinin sağlanması ve Allah yolunda cihaddır (a.g.e., s. 273). Saîd Havvâ, İslâmî hareket içerisinde yer alan çok sayıda müslüman fikir adamı gibi yeni Selefiyyeci bir çizgi takip etmekle birlikte İslâm kültürüne bakış tarzıyla onlardan ayrılmaktadır. Özellikle tasavvuf Saîd Havvâ'nın düşüncesinde önemli rol oynar. Bu konudaki görüşlerini Terbiyetüna'r-rûḥiyye, Müẕekkirât fî menâzili'ṣ-ṣıddîḳīn ve'r-rabbâniyyîn ile el-Müstaḫlaṣ fî tezkiyeti'l-enfüs adlı kitaplarında toplamıştır.

Sâlim Hilâlî, Müʾellefâtü Saʿîd Ḥavvâ: Dirâse ve taḳvîm adlı eserinde (Kahire 1983) Saîd Havvâ'nın tasavvufu dinî olarak temellendirmesini eleştirmiş, Saîd Havvâ da buna karşılık el-İcâbât başlıklı risâlesini yazmıştır (Kahire 1984). İḥyâʾü'r-rabbâniyye adlı risâlesinde ve Müẕekkirât fî menâzili'ṣ-ṣıddîḳīn ve'r-rabbâniyyîn'de ideal insan tipini tasavvufla bağlantılı biçimde ortaya koymaktadır. Ona göre günümüzde topluma önder olacak şahsiyetler yetiştirmek için akademiler kurulmalıdır. Bu hususta İḥyâʾü'r-rabbâniyye'de ayrıntılı bir program sunar.

Yazılarında Ehl-i sünnet'e sık sık atıfta bulunan Saîd Havvâ, Şîa'ya karşı açık bir tavır almış, Humeynî iktidarını sert bir dille eleştirmiştir. 1987'de kaleme aldığı ve daha sonra Key lâ nemḍıye baʿîden ʿan iḥtiyâcâti'l-ʿaṣr adlı kitabında topladığı yazılarından biri "el-Ḫumeynî: Şüẕûẕ fi'l-ʿaḳāʾid ve ş̱üẕûẕ fi'l-mevâḳıf" başlığını taşımaktadır. Saîd Havvâ, Humeynî devrimini mezhepçi bir devrim olarak eleştirir. Humeynî'yi suçladığı noktalardan biri de onun devrimden sonra İslâm adına yaptığı pek çok yanlışın son yıllarda yaşanan İslâmî canlanmaya zarar vermiş olmasıdır.

Eserleri. Saîd Havvâ eserlerini "Usul", "Esas", "Terbiye, Tezkiye ve Sülûk", "Fıkhü'd-da've ve'l-amelü'l-İslâmî" başlıklı seriler halinde yayımlamıştır. Çoğu Türkçe'ye tercüme edilen kitaplarının başlıcaları şunlardır: Usul serisi. 1. Allah celle celâlüh (Beyrut 1969). Ramazan Nazlı (İslâm'da Allah İnancı, İstanbul [1980?]) ve Faruk Yılmaz (İslâm'da Allah'a İnanmak, İstanbul 1986) tarafından tercüme edilmiştir. 2. er-Resûl ṣallallāhü ʿaleyhi ve sellem (I-II, Beyrut 1969; Kahire 1986; Beyrut 1988). Bu eseri Halil Gönenç (Allah Resulü Hazreti Muhammed [sav], Ankara 1979) ve Harun Ünal (er-Resul Hazreti Muhammed, İstanbul 1987)

Türkçe’ye çevirmiştir. 3. el-İslâm (I-IV, Beyrut 1969-1970, 1977). Eserin ilk cildi Kenan Gültürk tarafından Türkçe’ye tercüme edilmiştir (İmanın İlkeleri: Şehadet, İstanbul 1990).

Esas serisi. 1. el-Esâs fi’t-tefsîr (I-XI, Kahire 1405/1985, 1409/1989, 1412/1991). Saîd Havvâ bu eserini Seyyid Kutub ve Mevdûdî gibi İslâmî hareket liderlerini örnek alarak kaleme almıştır. İlim, davet, terbiye ve cihad kitabı olarak nitelediği eserin telifinde Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr ve Necmeddin en-Nesefî’nin tefsirlerini temel almakla birlikte günümüz insanının ihtiyaçlarını da göz önünde bulundurmuştur. Eseri M. Beşir Eryarsoy ve Abdüsselam Arı Türkçe’ye çevirmiştir (I-XVI, İstanbul 1989-1992). 2. el-Esâs fi’s-sünne ve fıḳhihâ (I-XIV, Kahire 1989). Üç ana bölümden oluşan eserde hadislerden hareketle Resûl-i Ekrem’in hayatını anlattığı birinci bölüm dört cilt olarak “Ḳısmü’s-sünne”, akaid konularını ve itikadî mezhepleri işlediği ikinci bölüm üç cilt halinde “Ḳısmü’l-ʿaḳāʾid” (Türkçe’si Hadislerle İslâm Akaidi, trc. M. Ahmet Varol v.dğr., I-V, İstanbul, ts. [Hikmet Neşriyat]), ibadet ve cihadla ilgili konuları ele aldığı üçüncü bölüm ise yedi cilt olarak “Ḳısmü’l-ʿibâdât” (Türkçe’si, Hadislerle İbadet Ansiklopedisi, trc. M. Ahmet Varol v.dğr., I-XII, İstanbul, ts. [Aksa Yayın]) başlığıyla yayımlanmıştır.

Terbiye, Tezkiye ve Sülûk serisi. 1. Terbiyetünâ er-rûḥiyye (Kahire 1979; Beyrut-Dımaşk 1979). İbrahim Sarmış ve M. Sait Şimşek tarafından Ruh Terbiyemiz (İslâm Tasavvufu) adıyla Türkçe’ye çevrilmiştir (Konya 1980). 2. Müẕekkirât fî menâzili’ṣ-ṣıddîḳīn ve’r-rabbâniyyîn min ẖilâli’n-nuṣûṣ ve ḥikemi İbn ʿAṭâʾullāh es-Sikenderî (Kahire 1986, 2. bs.). İbn Atâullah el-İskenderî’nin eserlerine dayanılarak hazırlanan, seyir, uzlet, müridlik, evrâd ve zikir mertebeleri gibi tasavvufî konulara dair bir eserdir. 3. el-Müstaẖlaṣ fî tezkiyeti’l-enfüs (Kahire 1983). Gazzâlî’nin İḥyâʾsından yapılan seçmelerden ibaret olup İslâm’da Nefis Tezkiyesi başlığıyla Ali Bilgiç tarafından Türkçe’ye çevrilmiştir (İstanbul 1996 [?]).

Fıkhü’d-da‘ve ve’l-amelü’l-İslâmî serisi. 1. Cündüllāh s̱eḳāfeten ve aẖlâḳan (Beyrut 1971). Saîd Havvâ’nın özellikle siyasî hedeflerini ve bunlara ulaşma yollarını ortaya koyduğu eseri (ridde, hizbullah, İslâm devletinin tesisi, müslümanların tek bir devlet altında toplanması, hilâfet makamının tekrar tesisi, dünya İslâm devletinin kurulması gibi konuları içermektedir)

Harun Ünal Allah Erinin Ahlak ve Kültürü başlığıyla Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 1987). 2. Cündüllāh taḫṭîṭan (Kahire 1988). 3. Cündüllāh tanẓîmen (Kahire 1993). 4. el-Medḫal ilâ daʿveti'l-İḫvâni'l-müslimîn (Amman 1979, 1998). M. Said Şimşek (Müslüman Kardeşler Hareketine Giriş, Konya 1980) ve Ramazan Nazlı (50. Yılda Müslüman Kardeşler Teşkilatı,

İstanbul 1980) tarafından Türkçe'ye, Abdülkerîm Şeyh (Abdul Karim Shaikh) tarafından The Muslim Brotherhood (Ikhwanul Musilmoon): Objective, Stages, Method başlığıyla İngilizce'ye (Delhi 1983) tercüme edilmiştir. 5. Fî Âfâḳı't-teʿâlim: Dirâse fî âfâḳı daʿveti'l-üstâẕ el-Bennâ (Kahire 1980). 6. Hâẕihî tecribetî ve hâẕihî şehâdetî (Kahire 1987). Saîd Havvâ'nın otobiyografisi olup modern dönem Suriye tarihi ve Suriye İhvân-ı Müslimîn Teşkilâtı hakkında önemli bir kaynak sayılmaktadır (diğer eserleri için bk. Sâlim Hilâlî, Müʾellefâtü Saʿîd Ḥavvâ: Dirâse ve taḳvîm, Kahire 1983).

## BİBLİYOGRAFYA

Saîd Havvâ, Hâẕihî tecribetî ve hâẕihî şehâdetî, Kahire 1987; a.mlf., Müẕekkirât fî menâzili'ṣ-ṣıddîḳīn ve'r-rabbâniyyîn, Beyrut-Amman 1409/1989; a.mlf., Terbiyetünâ er-rûḥiyye, Kahire 1419/1999; a.mlf., el-İslâm, Kahire 1421/2001; a.mlf., Ellinci Yılda Müslüman Kardeşler Teşkilatı (trc. Ramazan Nazlı), İstanbul 1980; Musa Bilgiz, Ayetler ve Sureler Arasında Münasebet: Said Havva Örneği, Ankara 2006; Hanna Batatu, "Syria's Muslim Brethren", Merip Reports, sy. 110 (1982), s. 12-20, 34, 36; I. Weismann, "Sa'id Hawwa: The Making of a Radical Muslim Thinker in Modern Syria", MES, XXIX/4 (1993), s. 601-623; a.mlf., "Sa'id Hawwa and Islamic Revivalism in Ba'thist Syria", St.I, LXXXV (1997), s. 131-154.

Hilal Görgün

# SAÎD b. MANSÛR

(سعيد بن منصور)

Ebû Osmân Saîd b. Mansûr b. Şu‘be el-Horasânî (ö. 227/842)

Hadis âlimi.

137 (754) yılı civarında Horasan’ın Belh şehrinin Cûzcan kasabasında doğdu. Mekkî, Cûzcânî, Belhî, Mervezî, Tâlekānî ve Nîsâbûrî nisbeleriyle anılır. Türk veya Acem asıllı bir aileden geldiği tahmin edilmektedir. Talebesi Müslim b. Haccâc’ın onun hakkında “Bezzâz” lakabını kullanması kendisinin veya ailesinin kumaş ticaretiyle meşgul olduğunu düşündürmektedir. Küçük yaşta ailesiyle birlikte Belh’e göç etti ve öğrenimine burada başladı. Önce Horasan bölgesinin ilim merkezleri sayılan Nîşâbur, Merv ve Tâlekān gibi şehirleri dolaştı; buralardaki birçok âlimle görüşerek kendilerinden hadis dinledi. Daha sonra uzun bir ilim yolculuğuna çıktı; Irak, Cezîre, Humus, Şam, Filistin ve Mısır’ı dolaştı; ardından Hicaz’a geldi ve Mekke’ye yerleşti. 184 (800) yılında Medine’de bulunduğu ve burada Vekî‘ b. Cerrâh’ı yönetime karşı müdafaa ettiği dikkate alınırsa (Fesevî, I, 175-176) onun elli yaşlarına doğru ilmî seyahatlerini tamamladığı söylenebilir. İlmî seyahatleri esnasında Leys b. Sa‘d, Mâlik b. Enes, Hammâd b. Zeyd, Abdullah b. Mübârek, Cerîr b. Abdülhamîd, Hüşeym b. Beşîr, İsmâil b. Uleyye, Velîd b. Müslim, Abdullah b. Vehb el-Mısrî ve Süfyân b. Uyeyne gibi âlimlerden hadis dinledi. Ahmed b. Hanbel, Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, Muhammed b. Yahyâ ez-Zühlî, Müslim, Ebû Zür‘a er-Râzî, Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Ebû Hâtim Muhammed b. İdrîs er-Râzî, Fesevî ve Ebû Zür‘a ed-Dımaşkī gibi âlimlere hocalık yaptı. Sa‘d b. Abdullah b. Abdülazîz Âl-i Humeyyid onun hocalarından 110 kişinin adını tesbit etmiş, râvisi ve talebesi olan doksan civarında isme işaret etmiştir (es-Sünen, neşredenin girişi, I, 68-77, 85-91). Gittiği yerlerde kurduğu ders halkalarına hemşehrisi olan Horasanlılar’ın ve Iraklılar’ın daha çok

rağbet ettiği nakledilmektedir (Fesevî, II, 179). İbn Sa‘d, Ebû Dâvûd ve

Buhârî sekiz Abbâsî halifesi dönemini görmüş olan Saîd b. Mansûr'un Ramazan 227'de (Haziran-Temmuz 842) Mekke'de vefat ettiğini zikretmiş, 226 (840), 228 ve 229 (843) yıllarında vefat ettiğine dair görüşlere Mizzî, Zehebî ve İbn Hacer el-Askalânî karşı çıkmıştır. Ahmed ve Muhammed adlarında iki oğlu olup bunlardan Muhammed kendisinden rivayette bulunmuştur.

Kaynaklarda hâfız, imam, hüccet, mütkin, sebt, sika ve şeyhü'l-harem gibi ifadelerle nitelenen ve Kütüb-i Sitte'de rivayetlerine yer verilen Saîd b. Mansûr rivayetlerinde her zaman kendi kitabını esas alır ve kitabında başkalarının rivayetine muhalif bir farklılık görse bile ondan vazgeçmezdi (İbn Hacer el-Askalânî, IV, 79). Ahmed b. Hanbel kendisinden övgüyle bahsettikten sonra hadiste otorite olduğunu söylemiş, Mekke'de kimden hadis alınabileceğini soranlara onun ismini vermiştir (Fesevî, II, 178-179). Talebelerinden Ebû Hâtim er-Râzî hocasının hadis konusunda titiz, dikkatli ve güvenilir olduğunu bildirmiş, Harb el-Kirmânî de onun kendilerine ezberinden 10.000 kadar hadis yazdırdığını belirtmiştir (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, X, 587). Müslim, bir hadisin sahih kabul edilmesi için üzerinde icmâ edilmesi gerektiğini ileri sürmüş, rivayete göre bu ifadesiyle Saîd b. Mansûr, Yahyâ b. Maîn, Osman b. Ebû Şeybe ve Ahmed b. Hanbel'in o hadisin sıhhatinde görüş birliği etmesini kastetmiştir (Tecrid Tercemesi, I, 221).

Eserleri. 1. es-Sünen. 219 (834) yılından sonra telif edilen ve bazı kaynaklarda el-Muṣannef diye anılan eserin kaybolduğu sanılırken III. cildine ait bir nüshasını Muhammed Hamîdullah tesbit etmiş (Köprülü Ktp., nr. 439) ve tanıtmıştır ("Eine Handschrift der Sunan von Saʿīd b. Manṣūr, des Lehrers von Muslim", WI, VIII/1-2 [1962], s. 25-34). Eserin ferâiz ve cihad konularını ihtiva eden bu kısmı Habîbürrahman el-A'zamî tarafından neşre hazırlanmış ve Muhammed Hamîdullah'ın giriş yazısıyla birlikte yayımlanmıştır (I-II, Malegaon 1387-1388/1967-1968; Bombay 1403; Beyrut 1405/1985). es-Sünen'in Abdürrezzâk b. Hemmâm ve Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe'nin el-Muṣannef'leriyle benzerlik gösterdiği düşüncesinden hareketle Ali Akyüz, Saîd b. Mansûr'un Musannef'inin Yeniden İnşâsı adlı doktora tezinde (1992, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) eseri Muṣannef olarak isimlendirmiş ve

değişik kaynaklarda Saîd b. Mansûr'dan nakledilen 286 rivayeti derleyerek eseri muhtemel kitap ve bab başlıklarına göre yeniden inşa etmeye çalışmıştır. Sa'd b. Abdullah b. Abdülazîz Âl-i Humeyyid, Suudi Arabistan'da Muhammed b. Suûd es-Subeyhî adlı bir kişinin özel kütüphanesinde es-Sünen'in yaklaşık yarıdan sonraki kısmını içine alan 235 varaklık bir nüshasını bulmuş ve Habîbürrahman el-A'zamî'nin yayımladığı kısımdan sonra gelen "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân"ın tamamı ile tefsir kitabının Mâide sûresinin sonuna kadar olan kısmını tahkik ederek çalışmasını Muhammed b. Suûd Üniversitesi'ne doktora tezi olarak sunmuştur. Bu çalışma biri fihrist olmak üzere beş cilt halinde neşredilmiştir (Riyad 1414/1993). Eserin Almanya'da bulunduğu söylenen (es-Sünen, neşredenin girişi, I, 9) tam bir nüshası hakkında güvenilir bilgi yoktur. 2. Tefsîrü'l-Ḳurʾân. Kâtib Çelebi'nin işaret ettiği eserden Sa'lebî'nin el-Keşf ve'l-beyân, Süyûtî'nin ed-Dürrü'l-men̠s̠ûr ve İbn Cerîr etTaberî'nin Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Ḳurʾân adlı tefsirlerinde nakiller bulunmaktadır. Eserin es-Sünen'in "Tefsîrü'l-Ḳurʾân" başlıklı kitabının ayrı bir rivayeti olduğu da zikredilmiştir. 3. es-Siyer (Zehebî, el-ʿİber, I, 314). 4. ez-Zühd (İbn Hayr, s. 271). Fuat Sezgin tarafından Saîd b. Mansûr'a nisbet edilen Eḥâdîs̠ü'l-ʿavâlî adlı eserin (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmû', nr. 83/2, vr. 27-38) Ebû Nuaym el-İsfahânî'ye ait olduğunu Zehebî belirtmiş (Mîzânü'l-iʿtidâl, IV, 101), Tesmiyetü me'n-tehâ ileynâ mine'r-ruvâti ʿan Saʿîd b. Manṣûr ʿâliyen isimli cüzün (nşr. Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey', Riyad 1409) yukarıdaki eser olduğu anlaşılmıştır (Akyüz, s. 54).

## BİBLİYOGRAFYA

Saîd b. Mansûr, es-Sünen (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut 1405/1985, neşredenin girişi, I, 3-24; a.e. (nşr. Sa'd b. Abdullah b. Abdülazîz Âlü Humeyyid), Riyad 1414/1993, neşredenin girişi, I, 1-226; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 502; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, III, 516; Müslim, el-Künâ ve'l-esmâʾ (nşr. Mutâ' et-Tarâbîşî), Dımaşk 1404/1984, s. 73; Fesevî, el-Maʿrife ve't-târîḫ, I, 175-176; II, 178-179, 186, 320; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, IV, 68; İbn Hibbân, es̠-S̠iḳāt, VIII, 268-269; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XXI, 303-309; İbn Hayr, Fehrese, s. 135-136, 271;

Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XI, 77-82; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, X, 586-590; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, II, 416-417; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, IV, 101; a.mlf., el-ʿİber, I, 314; İbn Hacer el-Askalânî, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, Beyrut 1404/1984, IV, 78-80; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 449; Tecrid Tercemesi, I, 221; Sezgin, GAS, I, 104; Ali Akyüz, Saîd b. Mansûr’un Musannef’inin Yeniden İnşası, İstanbul 1997, s. 31-97.

Mehmet Efendioğlu

# SAİD MEHMED PAŞA

(bk. MEHMED SAİD PAŞA, Yirmisekizçelebizâde).

# SAÎD b. MÜSEYYEB

(سعيد بن المسيّب)

Ebû Muhammed Saîd b. el-Müseyyeb (el-Müseyyib) b. Hazn el-Kureşî el-Mahzûmî (ö. 94/713)

Medineli meşhur yedi tâbiîn fakihinden biri.

Kendisinin verdiği bilgiye göre 15 (636) yılında Medine’de doğdu. Mekke’nin fethinde müslüman olan babası ve dedesiyle, annesi Ümmü Saîd bint Sahr da sahâbîdir. Yemâme’de şehid olan dedesi Resûlullah’ın huzuruna geldiğinde Allah’ın elçisi ona adını sormuş, adının Hazn (kederli, hüzünlü kimse) olduğunu öğrenince bunu onun karşıtı olan Sehl ile değiştirmek istemiş, fakat Hazn babasının verdiği adı değiştirmeyeceğini söylemiştir. Ancak Saîd b. Müseyyeb’in naklettiğine göre o günden sonra ailelerinde keder ve hüzün eksik olmamıştır (Buhârî, “Edeb”, 107, 108). Babası Müseyyeb Bey`‘atürrıdvân’da bulunmuş, Hz. Peygamber’den rivayet ettiği hadisler Ṣaḥîḥayn ve Ebû Dâvûd ile Nesâî’nin es-Sünen’lerinde yer almış, Suriye fetihlerine katılmış ve muhtemelen Hz. Osman devrinde vefat etmiştir. Saîd büyük sahâbîlerin yaşadığı devirde Medine’de büyüdü. Hz. Osman, Ali, Âişe, Ümmü Seleme, Ebû Hüreyre, Zeyd b. Sâbit, Ebû Mûsâ el-Eş‘arî, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Amr b. Âs, Muhammed b. Mesleme, Ümmü Süleym ve babası Müseyyeb gibi sahâbîlerden hadis rivayet etti. Hz. Ömer’i görmekle birlikte ondan rivayette bulunmadığı iddiasının doğru olmadığı anlaşılmaktadır (Hâşim Cemîl Abdullah, I, 67-68). Daha çok kayınpederi Ebû Hüreyre’den hadis öğrenen Saîd’in Hz. Ebû Bekir, Übey b. Kâ‘b, Bilâl-i Habeşî, Sa‘d b. Ubâde, Ebû Zer el-Gıfârî ve Ebü’d-Derdâ gibi sahâbîlerden olan rivayetleri mürseldir. Tahsil maksadıyla çok seyahat ettiği zikredilmekle birlikte nerelere gittiği konusunda bilgi bulunmamaktadır. Kendisinden hadis rivayet eden pek çok tâbiî arasında Ömer b. Abdülazîz, Atâ el-Horasânî, Amr b. Şuayb, Amr b. Dînâr, Amr b. Mürre, Katâde b. Diâme, Muhammed el-Bâkır, İbn Şihâb ez-Zührî, İbnü’l-Münkedir, Meymûn b. Mihrân ve Yahyâ b. Saîd el-Ensârî gibi şahsiyetler vardır.

Saîd b. Müseyyeb'in dünyevî hiçbir şeyi önemsemediği, gerçeğin ortaya çıkmasından başka bir şey düşünmediği ve inandığı şeyden asla tâviz vermediği belirtilmektedir. Yezîd b. Muâviye'ye karşı Medineliler'in isyan etmesi üzerine meydana gelen Harre Savaşı'ndan (63/683) sonra Emevî kumandanı Müslim b. Ukbe, Medineliler'den zorla biat almaya çalıştığı zaman Saîd biat etmeyeceğini veya şartlı biat edeceğini söylemiş, bunun üzerine Müslim boynunun vurulmasını emretmiş, bazı kişilerin onun aklî dengesinin yerinde olmadığına şahitlik etmesiyle ölümden kurtulmuştur. Halifeliğini ilân eden Abdullah b. Zübeyr için Medine'de biat alındığı sırada Saîd buna da karşı çıkmış, iki halifenin ortaya çıkması durumunda birine biat etmenin fitneye yol açacağını, bir halife üzerinde ittifak edilmeden İbn Zübeyr'e biat etmeyeceğini söylemiş, bu yüzden İbn Zübeyr'in Medine valisi tarafından kendisine altmış kırbaç vurulmuş, buna üzülen Abdullah b. Zübeyr yazdığı mektupta valisini azarlamıştır.

Saîd b. Müseyyeb, Emevî yönetimine karşıydı. Hac için Medine'ye gelen Halife Abdülmelik b. Mervân, Saîd ile görüşmek istediğinde Saîd bunu kabul etmemiş, halife de onun tutumunu bildiği için üzerine gitmemiştir. Daha sonraki yıllarda Abdülmelik b. Mervân'ın Mescidi Nebevî'yi ziyaret etmesi için halk mescidden çıkarıldığı zaman Saîd dışarı çıkmamış, halifeyi selâmlaması isteğini de reddetmiş, halife onun yanına gelip hatırını sorduğunda ise ayağa kalkmadan cevap vermekle yetinmiştir. Abdülmelik, oğulları Velîd ile Süleyman için halktan biat almak istediğinde Saîd bunun İslâm'a aykırı olduğunu söyleyerek biat etmediği için hapse atılıp kırbaçlanmış, hapisten çıktıktan sonra Mescidi Nebevî'de halkın onunla konuşması yasaklanmıştır. Saîd b. Müseyyeb, Haccâc'ın Mescidi Nebevî'de namaz kılarken rükû ve secdeyi tam olarak yapmadığını görünce yerden aldığı bir avuç çakılı onun üzerine atmıştır. Devlet hazinesinden kendisine bağlanan 30.000 dirhemden fazla bir maaşı hiçbir zaman almamış, kendisiyle Mervânoğulları arasında Cenâb-ı Hak hükmünü verinceye kadar bunu kabul etmeyeceğini ve her namazda onlara beddua edeceğini söylemiştir. Emevî ailesinden yalnız Medine Valisi Ömer b. Abdülazîz'i sever ve ona değer verirdi.

Mütevazi bir kişi olan Saîd b. Müseyyeb âlimlere saygı gösterir, kendisini ilgilendirmeyen meselelere karışmaz, kimseyle tartışmazdı. Temizliğe önem

verir, güzel giyinirdi. İnsanın kendine yapabileceği en büyük iyiliğin ibadet etmek, en büyük kötülüğün de günah işlemek olduğunu söylerdi. Ona göre gerçek ibadet Allah'ın yarattıkları üzerinde düşünmek, dini öğrenmek, haramlardan sakınmak ve farzları yerine getirmektir. Kırk yıl boyunca namazı cemaatle kılmıştır. Gece namazlarını seferde bile ihmal etmezdi. Oruç tutmanın haram olduğu bayram günleri dışında hiç ara vermeden oruç tutar ve pek az yemek yerdi. Onun kırk defa haccettiği söylenmiştir. Babası gibi zeytinyağı ticareti yapar ve ticaretin güzel bir meslek olduğunu, helâlinden mal kazanmak istemeyen kişide hayır bulunmadığını, insanın geçimini sağlamak suretiyle şahsiyetini ve dinini koruyabileceğini söyler, kendisinin Mervânoğulları'na karşı şahsiyetini bu şekilde koruduğunu ifade ederdi. Hayatının sonlarına doğru gözlerini, bir rivayete göre ise tek gözünü kaybetmiştir.

Saîd b. Müseyyeb 94 (713) yılında Medine'de vefat etti ve Cennetü'l-bakī'da defnedildi. Onun 89 (708) ile 105 (723-24) yılları arasındaki bir tarihte öldüğü de zikredilmiştir. Ölümünden bir süre önce bayıldığı sırada yatağı kıbleye doğru çevrilmiş, ayıldığında gönlünde iman olmayanın yatağını kıbleye çevirmenin o kimseye bir fayda vermeyeceğini söylemiştir. Ayrıca ardından recez söylenmemesini, buhur yakılmamasını vasiyet etmiştir. Heybetli bir kişi olan Saîd b. Müseyyeb'e soru sormak isteyenler heybetinden çekindikleri için önce kendisinden izin alırlardı. Şiir dinlemekten hoşlanmakla birlikte kendisi şiir okumazdı. Ebû Hüreyre'nin kızı olan hanımından çocuğu olmamıştır. Diğer hanımı Ümmü Habîb bint Kerîm'den Muhammed, Saîd, İlyâs adlı oğulları ile Ümmü Amr, Ümmü Osman ve Fâhite adlı kızları doğmuştur. Tebeu't-tâbiîn nesline mensup olan oğlu Muhammed'in az sayıda hadis rivayet ettiği, fakat tanınmış bir ensâb âlimi olduğu belirtilmektedir. Halife Abdülmelik onun kızını oğlu Velîd için istediğinde bunu kabul etmemiş ve beğendiği fakir bir öğrencisine kendisi teklif ederek kızını onunla evlendirmiştir.

Saîd, Medine'nin meşhur yedi fakihinin (fukahâ-i seb'a) en önde gelenidir. Tâbiîn âlimlerinden Kadı Meymûn b. Mihrân, Medine'ye geldiğinde fıkhı en iyi kimin bildiğini sorduğunda Ebû Hüreyre ve Abdullah b. Abbas'ın hayatta olmasına rağmen kendisine Saîd b. Müseyyeb'in gösterildiğini söylerdi. Nitekim Medineli meşhur yedi tâbiîn fakihinden biri olan Kāsım b. Muhammed b. Ebû Bekir onun kendilerinin

efendisi ve en âlimi olduğunu belirtmiştir. Ömer b. Abdülazîz, Medine valisiyken “fakihu’l-fukahâ” diye anılan Saîd’e danışmadan hiçbir konuda hüküm vermezdi. Abdullah b. Ömer babasının verdiği fetva ve hükümleri Saîd’den sorup öğrenirdi. Çünkü Saîd, Hz. Peygamber’in ve ilk üç halifenin verdiği hükümleri en iyi bilen tâbiîn âlimiydi. İmam Mâlik bunun sebebini açıklarken Saîd b. Müseyyeb’in Hz. Ömer’e yetişmemekle birlikte onunla ilgili her şeyi öğrenmek için gayret sarfettiğini, bunda da başarılı olduğunu söylemiş (İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, IV, 86), Hz. Ömer’in verdiği hükümleri çok iyi bildiği için kendisine “râviyetü Ömer” denilmiştir. Talebesi Katâde helâl ve haramları en iyi onun bildiğini, Mekhûl ilim tahsili için dolaştığı İslâm dünyasında ondan daha âlim birine rastlamadığını, İbn Şihâb ez-Zührî gibi tâbiîn âlimleri de ondan daha âlim ve daha fakih birini görmediklerini söylerdi. Ali b. Medînî, Saîd’i tâbiîn neslinin ilim ve fazilet bakımından en büyüğü kabul eder, Ahmed b. Hanbel de tâbiînin en faziletlisinin İbnü’l-Müseyyeb olduğunu ifade ederdi. Ebû Hâtim er-Râzî onun tâbiîn neslinin en üstünü, Ebû Hüreyre’nin rivayetleri konusunda bu neslin en güveniliri olduğunu söylerdi.

İbn Şihâb ez-Zührî kıraat ilmini Saîd’den öğrenmişti. Onun, geniş ilmine rağmen Kur’ân-ı Kerîm hakkındaki sorulara cevap vermediği, bu tutumu yüzünden kendisinden tefsir konusunda pek az şey nakledildiği zikredilmiştir (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 242). Duyduğunu hemen ezberleyecek bir hâfızaya sahip olan Saîd hadisleri ilk kaynağından öğrenmeye önem verir, bir hadisi onu en iyi bilenden duyabilmek için günlerce yürüdüğü olurdu. Mürsel rivayetlerin sıhhat derecesi âlimler arasında tartışmalı olduğu halde İmam Şâfiî onun mürsellerini hasen, Ahmed b. Hanbel de sahih kabul ederdi (İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, IV, 85-86). Ali b. Medînî onun, “Sünnette bu mesele böyledir” demesinden sonra başka bir delil aramaya gerek bulunmadığını söylerdi. Sika, sebt, hüccet gibi ifadelerle anılan Saîd’in rivayet ettiği hadisler Kütüb-i Sitte başta olmak üzere bütün hadis kitaplarında yer almıştır. Ayrıca kaynaklarda Saîd b. Müseyyeb’in çok güzel rüya tabir ettiği anlatılmakta, en-sâb ilminde de önde gelen âlimlerden olduğu belirtilmektedir.

Hâşim Cemîl Abdullah, Fıḳhü’l-imâm Saʿîd b. Müseyyeb adıyla yaptığı doktora çalışmasını yayımlamış (I-IV, Bağdat 1394/1974), Abdülmuhsin b. Abdülazîz es-Suvayğ, Uṣûlü fıḳhi’l-İmâm Saʿîd b. Müseyyeb min ḫilâli

fıḳhihi’l-müdevven ismiyle bir yüksek lisans tezi hazırlamış (1407, Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye), Vehbe ez-Zühaylî onun hakkında bir eser kaleme almıştır (bk. bibl.). Zehebî’nin de onun biyografisini yazdığı zikredilmiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 119-143; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, III, 510-511; Fesevî, el-Maʿrife ve’t-târîḫ, I, 468-479; Ebû Nuaym, Ḥilye, II, 161-175; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 217-246; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, I, 54-56; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-Nihâye, I, 308; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, IV, 84-88; a.mlf., el-İṣâbe (Bicâvî), II, 61-62; VI, 121-122; VIII, 220; Hâşim Cemîl Abdullah, Fıḳhü’l-imâm Saʿîd b. el-Müseyyeb, Bağdad 1394/1974, neşredenin girişi, I, 11-150; Vehbe ez-Zühaylî, Saʿîd b. el-Müseyyeb seyyidü’t-tâbiʿîn, Dımaşk-Beyrut 1394/1974; Muhammed Münîr ed-Dımaşḳī, Nemûẕec mine’l-aʿmâli’l-ḫayriyye, Riyad 1409/1988, s. 173-178; Abdüssettâr eş-Şeyh, Aʿlâmü’l-ḥuffâẓ ve’l-muḥaddiṡîn, Dımaşk-Beyrut 1417/1997, IV, 85-145; Muhammed ez-Zühaylî, Merciʿu’l-ʿulûmi’l-İslâmiyye, Dımaşk, ts. (Dârü’l-ma‘rife), s. 89; Cengiz Kallek, “Fukaha-i Seb‘a”, DİA, XIII, 214.

M. Yaşar Kandemir

# SAÎD-i NEFÎSÎ

(سعيد نفيسى)

(1895-1966)

İranlı edebiyatçı ve yazar.

Tahran'da doğdu. Dönemin tanınmış hekimlerinden Nâzımü'l-etıbbâ Ali Ekber Nefîsî'nin oğludur. İlk eğitimini babasının kurduğu Medrese-i Şeref'te, daha sonra Medrese-i İlmiyye'de aldı. Orta öğrenimini 1909'da kardeşi Hasan ile birlikte gittiği İsviçre'nin Neuchatel şehrindeki College Latin'de tamamladı. Ailesi kendisinden tıp okumasını isteyince bu eğitime yönelik olarak Grekçe ve Latince öğrenmeye başladı; bir yıl sonra da kardeşiyle birlikte Paris'e geçerek eğitimine orada devam etti. Fransa'da kaldığı süre içerisinde Fransız dili ve edebiyatına karşı büyük ilgi gösterdi. 1918'de İran'a döndüğünde önce Medrese-i Akdesiyye'de, ardından Saint Louis Katolik Okulu'nda (Tahran Okulu) Fransızca öğretmenliği yaptı; aynı zamanda haftada birkaç gün evinde yetişkinlere ders verdi. Kendisi gibi özel ders veren ağabeyi Ekber Müeddeb'in evine gelenler arasında bulunan Meliküşşuarâ Mirza Muhammed Takī Bahâr ile tanıştı. Ayrıca babasının edebiyata olan düşkünlüğü sayesinde Tahran'daki edebî çevrelerle yakın ilişki kurdu. Bahâr'ın desteğiyle Tarım, Ticaret ve Kamu Refahı Bakanlığı tarafından çıkarılan Mecelle-i Felâḥat u Ticâret adlı derginin editörlüğüne getirildi ve bu görevi iki yıl boyunca sürdürdü, ardından aynı bakanlığın çeşitli birimlerinde çalıştı. 1924'te Mecelle-i Şarḳ dergisini çıkardı. 1928'de Medrese-i Âlî-i Ticâret müdürlüğüne tayin edildi. 1935'te Tahran Üniversitesi açıldığında önce Hukuk, daha sonra Edebiyat Fakültesi'nde ders verdi. 1936 yılında Edebiyat Fakültesi'nin İran İslâm Tarihi Bölümü'ne profesör olarak kabul edildi ve aynı günlerde Ferhengistân-ı Îrân'ın dâimî üyeliğine seçildi. 1939'da ilk ilmî nişanını aldı. 1946 yılında Mecelle-i Peyâm-ı Nev adlı dergiyi kuran ve radyoda ilim çevrelerini tanıtıcı programlar yapan Nefîsî bundan sonra ilmî toplantılara katılmak üzere Rusya, Hindistan, Afganistan, İtalya, Mısır, İngiltere, Hollanda, Macaristan ve Pakistan gibi ülkelere gitti. 1949 yılında üniversiteden emekli olduysa da

1959’da geri döndü ve bir süre daha görev yaptı. Hayatının sonuna doğru Paris’e yerleşti. I. Uluslararası İranologlar Kongresi için gittiği Tahran’da 13 Kasım 1966 tarihinde vefat etti.

Eserleri. Telifleri: Ferengîs (Tahran 1310 hş.), Mesîḥiyyet der Îrân (Tahran 1312 hş.), Sitâregân-ı Siyâh (Tahran 1317 hş.), Mâh-i Naḫşeb (Tahran 1328 hş.), Târîḫ-i Bîmârsitânhâ-yı Îrân (Tahran 1329 hş.), Nîme-i Râh-ı Behişt (Tahran 1332 hş.), Şâhkârhâ-yı Nes̱r-i Muʿâṣır-ı Fârisî (I-II, Tahran 1332 hş.), İbn Sînâ der Arûpâ (Tahran 1333 hş.), Târîḫ-i Naẓm u Nes̱r der Îrân (I-II, Tahran 1334 hş.), Ḫânedân-ı Ṭâhiriyân (Tahran 1335 hş.), Âteşhâ-yı Nühfeteh, Ḥesabhâ-yı Dürüst der Neyâmed (Tahran 1339 hş.), Ser-çeşme-i Taṣavvuf der Îrân (Tahran 1345 hş.), Târîḫ-i İctimâʿî-yi Îrân ez İnḳırâż-ı Sâsâniyân tâ İnḳırâż-ı Emeviyân (Tahran 1342 hş.).

Neşirleri: Rubâʿiyyât-ı Hekîm ʿÖmer Ḥayyâm (Tahran 1311 hş.), Târîḫ-i Gîtî Guşâ (Tahran 1317 hş.), Dîvân-ı Ḳıṭaʿât

ve Rubâʿiyyât-ı İbn Yemîn (Tahran 1318 hş.), Târîḫ-i Mesʿûdî (I-III, Tahran 1319-1332 hş.), Lübâbü’l-elbâb (Tahran 1330 hş.), Dîvân-ı Ezraḳī-yi Herevî (Tahran 1336 hş.), Dîvân-ı Enverî (Tahran 1337 hş.), Külliyyât-ı Evḥadî-yi İṣfahânî (Tahran 1340 hş.), Süḫanân-ı Manẓûm-i Ebû Saʿîd-i Ebü’l-Ḫayr (Tahran 1349 hş.), Dîvân-ı Kâmil-i Emîr Ḫüsrev-i Dihlevî (Tahran 1343 hş.).

Çevirileri: Ẕülḳarneyn yâ Ḳureş-i Kebîr (Tahran, ts., Mevlânâ Ebü’l-Kelâm Âzâd’dan); Târîḫ-i Türkiyye (Tahran 1316 hş., Leon Lamouche’tan); ʿAşḳ Çenîn Zâyil mî Şeved ve Çend Dâstân-ı Dîger (Tahran 1331 hş., Lev Nikolaevich Tolstoi’dan); Sergüzeşt-i İbn Sînâ (Tahran 1332 hş., Abdülvâhid el-Cûzcânî’den); İliade (Tahran 1334 hş., Homeros’tan); Paul ü Virjînî (Tahran 1335 hş., Bernardin de Saint-Pierre’den); Odissey (Tahran 1337 hş., Homeros’tan); Ârzûhâ-yi Berbâd Refte (Tahran 1337 hş., Honore de Balzac’tan); İbn Ḫaldûn ve Tîmûr Leng (Tahran 1339 hş., Joseph Walter Fischel’den). Saîd-i Nefîsî ayrıca Fihristi Kitâbḫâne-i Meclisi Şûrâ-yı Millî (VI, Tahran 1344 hş.) ve Fihristi Âs̱âr-ı Avrûbâʾî der Bâre-i İbn Sînâ (Tahran 1953) adlı katalogları yayımlamış, Mecelle-i Peyâm-ı Nev, Mecelle-i Şarḳ ve Mecelle-i Felâḥat u Ticâret başta olmak üzere birçok dergi ve gazetede makaleler yazmıştır (eserlerinin tam listesi için bk. bibl.

Kāsım Sâfî).

## BİBLİYOGRAFYA

Saîd-i Nefîsî, “Sergüzeşt-i Men”, Rehnümâ-yi Kitâb, IX/5, Tahran 1345 hş., s. 477-484; Yâdnâme-i Saʿîd-i Nefîsî (haz. Perîmerz Nefîsî), Tahran 1351 hş.; Kāsım Sâfî, Mecmûʿa-i Güftârhâʾî der Bâre-i Çend ten ez Ricâl-i Edeb ve Târîḫ-i Îrân, Tahran 1357 hş./1978, s. 411-418; Îrec Efşâr, “Der Güzeşt-i Nefîsî”, Rehnümâ-yi Kitâb, IX/5 (1345 hş.), s. 463-471; a.mlf., “Kitâbşinâsî-yi Âşâr-ı Nefîsî”, a.e., s. 472-476; Celâleddin Hümâî, “Gehver Nefîsî Reft”, Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât u ʿUlûm-i İnsânî, sy. 55, Tahran 1345 hş., s. 265-277; Rızâzâde-i Şafak, “Beyâd-ı Saʿîd-i Nefîsî”, a.e., s. 279-283; Ziyâeddin Seccâdî, “Saʿîd-i Nefîsî ve Şinâsândân-ı Ferhengi Îrân”, a.e., s. 261-264; Munibur Rahman, “Nafīsī, Saʿīd”, EI[2] (İng.), VII, 879-880.

Rıza Kurtuluş

# SAİD NURSİ

(1878-1960)

Son dönem Osmanlı âlimi ve Nurculuk hareketinin kurucusu.

Bitlis'in Hizan ilçesine bağlı Nurs köyünde dünyaya geldi. Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye Reisliği'ne sunduğu özgeçmişine göre doğum tarihi 1878 yılının Ocak-Mart aylarına tekabül eden hicrî 1295'tir (Külliyât, s. 835). Babası yörede sûfî olarak tanınan Mirza, annesi Nûriye Hanım'dır. İlk öğrenimine kendi köyünde ağabeyi Abdullah'ın yanında başladı ve çevredeki medreselerde eğitimine devam etti. Tahsil hayatı onun zeki ve kabiliyetli bir öğrenci olduğunu gösterir. Konuları çok hızlı kavrayabildiği için hocaları kendisinin dersleri atlayarak takip etmesinden hoşlanmıyordu ve bu durum onun sık sık hoca değiştirmesine yol açıyordu. Sonunda Doğubayazıt'ta Şeyh Muhammed Celâlî'nin ders halkasına girerek 1892 yılında henüz on dört yaşında iken icâzet aldı. Kesintisiz eğitiminin sadece üç ay olduğu, diğerlerinin daha kısa sürdüğü kendi beyanından anlaşılmaktadır. Dönemin medreselerinde on beş yılda okunan 100'ü aşkın kitabı üç ay içinde mütalaa ettiğini bizzat kendisi kaydeder (Külliyât, s. 834). İcâzet aldıktan sonra tekrar Bitlis'e dönen Said Nursi burada kısa bir müddet Şeyh Emin Efendi'nin derslerine devam etti. Ardından Siirt'te Molla Fethullah Efendi ile görüşmeye gitti. Fethullah Efendi'nin yaptığı imtihanda soruların hepsini doğru cevaplandırdığı, bu arada Harîrî'nin el-Maḳāmât'ından verilen metni bir defa okuduktan sonra ezberden tekrarladığı, bunun üzerine hâfızası ve zekâsı ile ün salan diğer bir Maḳāmât yazarı Bedîüzzaman el-Hemedânî'ye atfen kendisine Bedîüzzaman lakabının verildiği nakledilir (Emirdağ Lâhikası, s. 76).

Bitlis Valisi Ömer Paşa tarafından konağına davet edilen Said Nursi burada yaklaşık iki yıl ikamet etti. 1896'da Van Valisi Hasan Paşa'nın yanında kaldı. Ancak asıl verimli dönemini sonraki Van Valisi Tâhir Paşa'nın zamanında geçirdi ve onun zengin kütüphanesinde mevcut fen ilimlerine ait yeni eserleri inceleme imkânı buldu. Muhtemelen İstanbul seyahatlerinde de bu alanda eserler okudu, böylece "fünûn-i medeniyye" diye

isimlendirdiği modern bilimlere ilgi duymaya başladı (Mardin, Religion and Social Change, s. 75-76). Bir yazısında o zamanki çalışmalarından bahseder (Erdem, s. 94-95; ayrıca bk. Külliyât, s. 1858). Said Nursi'nin bu çalışmaları onun zihninde medrese eğitiminde yenilik yapmanın zorunlu olduğu fikrini uyandırdı. Zira gençliğinden beri "Medresetüzzehrâ" adını verdiği ve dârülfünun şeklinde tasarladığı bir medrese kurmayı düşünüyordu. Söz konusu medresede din ilimleriyle diğer ilimler birlikte okutulacak ve zamanla ülkenin her tarafında yayılacaktı. Bu amaçla medreselerde sadece dinî ilimlerin okutulmasının yetersiz olduğunu savunmaya başladı (Külliyât, s. 1956); bu görüşlerini Sultan Abdülhamid'e sunmak için İstanbul'a gitmeye karar verdi. Tâhir Paşa kendisine sultanla görüşmesini kolaylaştıracak bir mektup verdi. Şark ulemâsını kendisine hayran bırakan Said Nursi, İstanbul'a geldikten sonra Fâtih Camii'nde vaaz vererek oradaki âlimlere de kendini kabul ettirdi. Ancak doğuda bir dârülfünun açtırma teşebbüsünden istediği sonucu alamadığı gibi pervasız davranışlarından dolayı aklî dengesinin yerinde olmadığı düşünülerek Üsküdar Toptaşı Akıl Hastahanesi'ne sevkedildi. Doktor raporu aksine hükmedince geri gönderildi. Zaptiye Nâzırı Şefik Paşa tarafından kendisine ayda 1000 kuruş maaşla memleketine müderris olarak tayin edildiği bildirildi. Said Nursi, İstanbul'a dilenmek için değil milletin eğitim düzeyini iyileştirmek için geldiğini söyleyerek maaşı reddetti (Zaptiye nâzırı ile olan ilginç konuşması için bk. Âsâr-ı Bedîiyye, s. 431). Bu olay üzerine bir müddet tevkif edildiği ve II. Meşrutiyet'in ilânında serbest kaldığı, Selânik Hürriyet Meydanı'nda 26 Temmuz 1908 tarihinde istibdat aleyhinde bir konuşma yapmasından anlaşılmaktadır (Külliyât, s. 1932-1935). Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan bu dönemde İttihat ve Terakkî mensuplarıyla ilişki içine girdiği tahmin edilmektedir. O zamanlardaki yazılarında yer yer İttihat ve Terakkî'den bahseden Said Nursi içlerinden bazılarının ülkenin yönetilmesi ve dinî hayatın canlandırılmasına yönelik çok yararlı ilkeleri savunduğunu belirtir (a.g.e., s. 1553). Fakat daha sonra İttihatçılar'ın bu amaçtan uzaklaştığını görmüş ve onlarla olan ilişkisi sadece Enver Paşa ile sınırlı kalmıştır.

Otuzbir Mart Vak'ası'na kadar Said Nursi hürriyet fikri ve meşrutiyet yönetiminin yerleşmesi için yoğun faaliyetlere girişti. Özellikle doğuluların bu fikirlere hazır olmadığını düşünerek İstanbul'da

özgürlük ve katılımcı idare sisteminin yararlarına dair konuşmalar yapmaya, aralarında üyesi bulunduğu İttihâd-ı Muhammedî Cemiyeti'nin yayın organı Volkan'ın bulunduğu gazetelerde yazılar yazmaya başladı. Bunlarda toplum hayatının birlik ve beraberliğe muhtaç olduğunu ve adem-i merkeziyet fikrinin birliği bozacağını savundu (Âsâr-ı Bedîiyye, s. 453). Otuzbir Mart Vak'ası ile irtibatlandırılarak 1 Mayıs 1909'da tutuklandı, ancak "Dîvân-ı Harb-i Örfî" adıyla yayımlayacağı müdafaasını (Külliyât, s. 1920-1928) yaptıktan sonra beraat etti. Bunu takiben İnebolu üzerinden Rize'ye, buradan Batum ve Tiflis'e geçti, oradan da 1910 yılının ilk aylarında Van'a ulaştı. Van'da Kürt aşiretlerini dolaşarak onları meşrutiyet, hürriyet, istibdat, meşveret ve şûra gibi kavramların yanı sıra özellikle o günün İslâmî meseleleri hakkında aydınlatmaya çalıştı.

Bu sırada doğuda bir dârülfünun kurma düşüncesini yeniden gündeme getirdi. Bu amaçla Diyarbekir, Urfa ve Kilis üzerinden Şam'a gitti. Şam'da kaldığı süre içinde önde gelen âlimlerle görüştü. Emeviyye Camii'nde hutbe okudu. Şam'dan Beyrut'a geçti, buradan tekrar İstanbul'a döndü. Sultan V. Mehmed Reşad'ın yanındaki heyet içinde Selânik, Üsküp, Priştine ve Kosova'yı kapsayan Rumeli seyahatine katıldı (5-26 Haziran 1911). Sultan Reşad, Balkanlar'ın karışık durumuna çözüm getirmek amacıyla planladığı bu seyahatin sonunda 19.000 altın bütçe ile Kosova'da bir dârülfünun kurulmasına karar verdi. Ancak I. Balkan Savaşı'nda Kosova kaybedilince Said Nursi, Sultan Reşad'dan bütçenin kendi dârülfünununa tahsis edilmesini istedi. Talebi kabul edilerek söz konusu para Medresetüzzehrâ'nın kurulmasına ayrılınca Said Nursi Van'a döndü. 1912 yazında Van Valisi Tâhir Paşa'nın da katıldığı bir törenle Van gölü kıyısında dârülfünunun temeli atıldı. Ancak kış şartları dolayısıyla inşaata ara verildi. Ardından Tâhir Paşa tedavi için İstanbul'a gidip orada vefat etti; yerine gelen Tahsin Paşa, binalar tamamlanıncaya kadar Van Kalesi'ndeki Horhor Medresesi'ni Said Nursi'ye tahsis etti. Böylece tekrar ilmî faaliyetlere dönen Nursi buradaki zamanının çoğunu ders vermeye ayırdı.

I. Dünya Savaşı ile birlikte Said Nursi'nin dârülfünun girişimi bir defa daha sekteye uğradı. Kendisi de bazı öğrencileriyle birlikte savaşa katıldı ve İşârâtü'l-i'câz adlı tefsirini Pasinler cephesinde telif etti (a.g.e., s. 1812). 1915'te bir milis gücü oluşturarak kaymakam rütbesiyle orduya katıldı. Bu sırada ona düşmek üzere olan Bitlis ve Muş'un savunması görevi verildi.

Kurduğu 3-4000 kişilik gönüllü milis alayı ile Van, Bitlis ve Muş'u Ermeniler'e ve Ruslar'a karşı korumaya çalışırken birçok talebesini kaybetti. Kendisi de Bitlis'te yaralandı ve Ruslar tarafından esir alınarak Volga nehri kıyısında Kosturma'ya gönderildi. İki yıllık esaretten sonra firar ederek Almanya ve Avusturya üzerinden 1918 yılında İstanbul'a döndü (a.g.e., s. 708). Bu sırada yeni kurulan Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye'ye üye olarak tayin edildi. Ancak Osmanlı Devleti savaşta yenilip ülke işgale uğrayınca büyük bir ruhî sarsıntı geçirdi ve bundan böyle İslâm âleminin kurtuluşu için aktif çalışmalara girişti. 1920'de İngilizler İstanbul'u işgal edince gazetelerde halkı işgale karşı mücadeleye teşvik etti. Bu sırada Anadolu'da Kuvâ-yi Milliye bağımsızlık mücadelesi başlatmış, ancak Şeyhülislâm Dürrîzâde Abdullah Bey bu hareketin aleyhine fetva vermişti. Said Nursi düşmana karşı savaşanların âsi sayılamayacağı gerekçesiyle fetvanın geçersiz olduğunu savundu (a.g.e., s. 2335). Bu çıkışı onun Ankara'da yeni kurulmakta olan meclise davet edilmesini sağladı. Mecliste istiklâl mücadelesinin kazanılmasında halkın dinî duygularının rolüne işaret eden bir konuşma yaptı (a.g.e., s. 1028).

Rus esaretinden sonraki İstanbul hayatı (1918-1922) Said Nursi'nin aynı zamanda değişim sürecine tekabül eder. Bu sırada yazdığı bazı yazılarına bakılırsa artık dünya hayatından çekilme isteği duyduğu, zühd ve takvâ hayatı yaşamayı arzuladığı görülür. Nitekim Ankara'daki siyasî faaliyetleri terketmesinde söz konusu tavrın önemli etkisi olmuştur. Said Nursi bu dönemini "eski Said'den yeni Said'e inkılâp" diye nitelendirmiştir (Külliyât, s. 705). Böylece kendi hayatını iki devreye ayırmış oluyordu: Eski Said dönemi (1878-1918), yeni Said dönemi (1923-1950). Bundan sonraki hayatını ise üçüncü Said dönemi olarak adlandırmıştır. Ancak bu ayırım fikir ve görüşlerinde olan köklü bir değişimden kaynaklanmış değildir. Kendisi bu dönemlerin İslâm'a hizmet ederken takip ettiği yöntem ve tarzla ilgili olduğunu belirtir. 1923 baharında Van'a hareket ederken siyasî mücadelelerden uzaklaşarak kendini İslâm'a adayan talebeler yetiştirmeye karar verdi ve Erek dağında inzivaya çekildi. Bundan böyle hayatını toplumu ilim ve eğitim yoluyla dönüştürme hedefine vakfetti. Çile ve eziyetlere katlanarak İslâm'a hizmet etmeye çalışan, kendini ibadete veren ve mâneviyatı öne çıkaran bir tutum içine girdi.

Van'da iki yıl kadar kalan Said Nursi, Şeyh Said isyanı çıkınca 25 Mart

1925’te Van’dan alınarak Erzurum’a, buradan Karadeniz yoluyla İstanbul’a getirildi, aynı yılın yazında Burdur’a sürgün edildi. Burada kendini “Risâle-i Nûr” adını verdiği eserlerini yazmaya ve bu eserler doğrultusunda talebe yetiştirmeye adadı. Bu aynı zamanda sürekli sürgün, hapis ve mahkemelerle geçecek hayatın başlangıcı oldu. Nitekim Burdur’dan 1926 baharında Isparta’nın Barla köyüne gönderildi. Barla’da kaldığı sekiz yıl içinde eserlerinin büyük bir kısmını yazdı. 1934 yazında Isparta’ya getirildi ve 27 Nisan 1935’te tutuklanarak 100’den fazla talebesiyle birlikte Eskişehir Hapishanesi’ne gönderildi. Tutuklamalarda ileri sürülen suçlar genellikle gizli cemiyet kurma, rejim aleyhine çalışma, Cumhuriyet’in temel nizamlarını yıkmaya teşebbüs ve laikliğe aykırı davranma gibi iddialar olmuştur. Said Nursi, Eskişehir mahkemesinde kendini bu iddialara karşı savundu ve müdafaasını Lem‘alar adlı eserine dahil etti (a.g.e., s. 2148-2175). Buradan Kastamonu’ya sürülen Said Nursi, bu şehirde sekiz yıl kaldıktan sonra 20 Eylül 1943 tarihinde yapılan bir aramada polisin ele geçirdiği kitapların kanuna aykırı olduğu gerekçesiyle tutuklanarak Denizli’ye gönderildi. Denizli’de Isparta, Kastamonu ve diğer birçok ilden toplanan 126 talebesiyle birlikte yargılandı. Ancak mahkemenin tayin ettiği bilirkişi heyetinin Risâle-i Nûr hakkında verdiği raporda siyasî bir faaliyetinin bulunmadığı, tarikat ve cemiyetçilik yapılmadığı, yazıların iman ve Kur’an’a dair konulardan ibaret olduğunun belirtilmesi üzerine talebeleriyle birlikte beraat etti (a.g.e., s. 2182).

1944 yazında Said Nursi bu defa Afyon’un Emirdağ ilçesine sürgün edildi. Dört yıl sonra tutuklanıp Afyon Hapishanesi’ne kondu ve yirmi ay hapse mahkûm edildi, ancak kararın temyizinde beraat etti. Tekrar Emirdağ’a nakledilen Nursi 14 Mayıs 1950’de Demokrat Parti’nin iktidara gelmesiyle kısmen toplum içine döndü. Bu dönemde sürekli dolaşarak görüşlerini insanlara ulaştırmaya çalıştı. 1952’de eserlerinden Gençlik Rehberi adıyla derlenen kitap ilk defa Latin harfleriyle İstanbul’da basıldı. Eserin laiklik aleyhine olduğu gerekçesiyle Said Nursi bir daha mahkemeye verildi, ancak İstanbul’a gelerek yaptığı savunma neticesinde beraat etti. Bu arada Sebîlürreşâd gibi dergilerde yazı ve mülâkatları çıktı. Ayrıca her gittiği yerde

özellikle üniversite gençleriyle görüşüp onlara İslâm’ı anlatmaya çalıştı. Fakat yaşının çok ilerlemesi sebebiyle bu faaliyetler sağlığını etkiledi. Ağır

hasta olduğu halde kendi isteğiyle Emirdağ'dan Urfa'ya nakledildi ve 23 Mart 1960 tarihinde vefat etti. Urfa'daki mezarına halkın yoğun ilgisi dolayısıyla endişelenen dönemin askerî yönetimi tarafından cesedi bilinmeyen bir yere nakledildi.

İtikadî Düşüncesi. Said Nursi'nin fikrî mücadelesini İslâm düşüncesi içinde tecdid veya ihyâ olarak bilinen geleneğin bir devamı ve son dönem Osmanlı âlimleri arasında görülen yenilik hareketinin bir parçası şeklinde görmek mümkündür (Leaman, LXXXIX/3-4 [1999], s. 314-324). Onun din anlayışının ilkeleri İşârâtü'l-i'câz'da Kur'an'ın tevhid, nübüvvet, haşir, ibadet ve adaletten ibaret olduğunu ifade eden yaklaşımından çıkarılabilir. Said Nursi'ye göre felsefe ve kelâmın önemli bir sorunu olan âlemin varlığı ve yaratılış amacı, insanın âlem içindeki konumu problemi ancak Kur'ân-ı Kerîm'in hidayeti ışığında tatmin edici bir izaha kavuşturulabilir. Kur'an'a dayanan bir düşünür şunu anlar ki insan geçmiş zamanın derinliklerinden gelen, varlık alanına uğrayıp geleceğin güzelliklerine doğru yürüyen bir mahlûktur. Bu büyük yolculuk sırasında kâinat durağı onun sadece maddî boyutunu teşkil etmektedir. Said Nursi'ye göre insanlığın nereden gelip nereye gittiği gibi teorik soruları felsefe seslendirmiş, Hz. Muhammed de kâinatı yaratan ve idare eden gücün Allah olduğunu bildirmiştir (Külliyât, s. 1159).

Allah'a iman yaratılışın gayesi olduğundan insanın âleme ve kendine bakışının da temeli bu iman olmalıdır. Çünkü iman hem nurdur hem kuvvettir. Hakiki imanı elde eden kimse kâinata bile meydan okuyabilir (a.g.e., s. 133). Günümüzde fen bilimlerine dayandırılmış gibi gösterilerek geliştirilen inkâr düşüncesine verilecek cevapların kesin ilmî delillere istinat etmesi gerekir (a.g.e., s. 527). İçinde yaşadığımız varlık boyutları itibariyle evrende hem insana hem evrenin yaratıcısına yönelik hedef ve gayeler bulunmaktadır. Her iki tür hedef ve gayeyi tek başına aklımızla bulup çıkarmamız mümkün olmadığından bu konuda dinin rehberliğine ihtiyacımız vardır. Felsefe bunu sadece akılla yapmaya çalıştığından amacına ulaşamamıştır. Halbuki varlığın yaratıcıya yönelik amacı O'nun kendine has isimlerinin güzelliklerini sergilemektir. İnsana yönelik amacı ise insanın Allah tarafından verilen kabiliyetlerini ne kadar geliştirebileceğini sınamaktır.

Said Nursi, varlığın mânalandırılmasında Kur’an metodu ile felsefe metodu arasında şöyle bir ayırım yapar: Kur’an varlığa “ma‘nâ-yı harfî” ile, yani evrenin yaratıcısı olan Allah’ı düşünerek bakar. Bu yaklaşımla kâinatın hakiki güzelliği ortaya çıkar. Felsefe ise varlığa Allah’ı hesaba katmadan “ma‘nâ-yı ismî” ile, yani varlık adına bakar, böylece onu yaratıcısından soyutlayarak çirkinleştirir. Said Nursi’ye göre bu yaklaşım kâinata hakaret etmek demektir, çünkü varlıkların her biri yaratıcısına işaret eder. Bu sebeple dinsiz felsefe hakikatsiz bir safsatadır ve kâinata bir tahkirdir (a.g.e., s. 50).

Allah’ın Varlığı ve Ulûhiyyet Tasavvuru. Allah’ın varlığının ispatında “kitâb-ı kâinat” adını verdiği tabiattaki gaye ve nizam delilini öne çıkaran Said Nursi ayrıca insanların iç dünyasındaki inanma arzusu üzerinde durur. Ona göre kâinattaki her bir varlık yaratıcısının mevcudiyetine lisân-ı hâl ile işaret eder, bütün görünen varlıklar ilâhî âleme açılan pencereler konumundadır. Bu inanç insanları iç huzuruna erdirirken inkârcılık, insanlığı yüzyıllarca meşgul eden sorulara cevap veremediği gibi bütünüyle evreni gayesiz ve anlamsız bir duruma düşürmektedir (Külliyât, s. 115-120, 1216, 2022). Said Nursi, Allah’ın varlığını inkâr eden ve her şeyi tesadüfe bağlayan materyalizm tehlikesine dikkat çeker. Bazı aydınların materyalist teorilerin bütün bilimlerin temelini teşkil ettiğini ileri sürerek muhafazakârların bile zihinlerini çelip inançlarını yıkmaya çalıştıklarından şikâyet eder (a.g.e., s. 432, 677). Varlık dünyasında sebeplerin, aracı oldukları sonuçları bizzat yapabilecek güce sahip bulunmadıklarını belirten Said Nursi onların ancak yaratıcının kudretiyle hareket edebildiğini vurgular. Eşyadaki sebepler -insanlar tarafından genellikle sevilmeyen ölümün çeşitli hastalıklar vasıtasıyla gerçekleştirilmesi gibi-zâhirdeki çirkinliklerin Allah’a atfedilmemesi için konulmuş perdeler niteliğindedir (a.g.e., s. 1279). Said Nursi kelâmcıların ulûhiyyeti ispatta kullandıkları hudûs delilini eleştirir. Kelâmcılar, teselsül ve devrin imkânsız olduğunu savunmak suretiyle Allah’ın varlığını ispat etmeye çalışmışlardır. Halbuki anlaşılması zor bu teorik takrirlere mukabil Kur’an’ın mahlûkatı ve onlardaki hikmetleri gözler önüne seren yöntemi amaca daha kolay ulaşmayı sağlar ve herkesi tatmin eder (a.g.e., s. 503).

Said Nursi’ye göre kâinatta şer gibi görünen hadiseler Allah’ın yaratmasındaki hikmet ve nizamı gölgelemez. Zira Allah tarafından

yaratılan varlıklarda asıl maksat mükemmellik, hayır ve güzelliktir. Şerler ve çirkinlikler, güzelliklerin ve hayırların arasında cüz'î olarak yaratılmıştır; bunlar sadece güzelliklerin değerini göstermeye yardımcı olmaktadır. Çünkü izâfî gerçekliklerin anlaşılabilmesi zıtlarının bulunup bunlarla karşılaştırılmasıyla mümkündür (a.g.e., s. 1165). Buradan hareketle Said Nursi, İslâm düşüncesinde vurgulandığı üzere kâinatta mutlak anlamda şerrin bulunmadığını savunur (a.g.e., s. 813).

Said Nursi, kader ve buna karşı insan iradesinin sınırı meselesini daha çok psikolojik boyutuyla açıklar ve bunun ancak yaşanarak anlaşılabilecek bir iman konusu olduğunu söyler. Allah Teâlâ'ya öncelik ve sonralığın izâfe edilemeyeceğini, O'nun bütün olayları aynı anda kuşatmasını zihnimizin algılamasının zor olduğunu vurgular. Mümin her şeyini Allah'a vererek öyle bir duruma gelir ki sadece teklif ve mesuliyet sebebiyle sınırlı (cüz'î) bir iradeyi üstlenmek durumunda kalır. İnsan böylece davranışlarının sorumluluğunun kendisine ait olduğunu bilir ve iyilik yapmaya gayret gösterir. Said Nursi, Kur'an'a göre insanların kendi istekleriyle gerçekleşen günahlarından dolayı sorumlu olduklarını belirtir. İnsanın iyiliklerle övünmeye hakkı yoktur, çünkü iyilikleri isteyen Allah ve gerçekleşmelerine yardım eden de O'nun rahmetidir. Öte yandan kötü olan, söz konusu varlıkların yaratılmasından ziyade insanların cüz'î iradelerini o yönde kullanmalarıdır (a.g.e., s. 204-209).

Nübüvvet. Ulûhiyyetin bilinmesi, yaratıcıya karşı görevlerin anlaşılması ve sosyal hayatın adalet ilkesi doğrultusunda olgunlaşması için nübüvvetin gerekli olduğunu söyleyen Said Nursi bu inanç esasını Hz. Muhammed'in şahsında çeşitli delillere dayandırır. Buna göre rabbimizi bize tanıtan üç büyük öğretici vardır: Tabiat, hâtemü'l-enbiyâ Hz. Muhammed ve Kur'ân-ı Kerîm (Külliyât, s. 91-96). Said Nursi nübüvveti inkâr edenlere verdiği cevapta Hz. Peygamber'in törelerine sıkı sıkıya bağlı inatçı Araplar'ın kötü ahlâk ve âdetlerini kısa sürede değiştirdiğini, bunların yerine çok yüksek erdemler yerleştirdiğini vurgular. Yıllarca süren uğraşlara rağmen basit bir alışkanlığı ortadan kaldırmakta bile zorlanan insanların bu kadar kısa bir süre içinde büyük bir dönüşümü gerçekleştirmesi mümkün değildir. 100 filozofun 100 yıl çalışıp yapamayacağını Hz. Muhammed kısa bir zamanda başarmıştır (a.g.e., s. 93). Said Nursi, Resûl-i Ekrem'in nübüvveti bağlamında Kur'an'ın eşsizliği yanında

onun gösterdiği mûcizeleri de öne çıkarır. Hadis kitaplarından yaptığı alıntılarla mûcizeleri sıralarken özellikle onlar vasıtasıyla insanlara verilmek istenen mesajlar üzerinde durur (a.g.e., s. 387-447). Peygamberlerin mûcizeleri hem nübüvvetin doğruluğunu halka ispatlamak hem de insanlara maddî ilerlemenin imkânlarını göstermek gibi hikmetler taşır. Yani peygamberler ve nübüvvet kurumu, insan topluluklarına sadece mânevî açıdan değil aynı zamanda maddî bakımdan da yol gösterici katkılarda bulunmuştur. Nübüvvetin bu katkısıyla toplumlar uygarlık ve ilim düzeyi açısından da ilerlemiştir (a.g.e., s. 101-109).

Âhiret. Materyalist akımların ulûhiyyeti reddetmesinin neticesi olarak ölüm sonrası hayatı da inkâr etmesi Said Nursi'nin bu konuya daha çok yönelmesine sebep olmuştur. Haşrin aklî ispatını yapmaya İbn Sînâ'nın bile cesaret edemediğini söyleyen Nursi, Rûm sûresinde (30/50) yeryüzünün kış mevsiminde ölü hale gelmesinden sonra rahmetinin eseri olarak Allah tarafından canlandırılması gibi Cenâb-ı Hakk'ın ölüleri dirilteceği şeklindeki beyandan ilham alarak Allah'ın birer ismine dayandırdığı on iki yöntemle âhiret hayatını kanıtlamaya çalışır. Meselâ adl isminin gereği olarak tam bir adaletin tecelli etmesi beklendiği halde bu dünyada birçok kimse hak ettiği mükâfatı veya cezayı görmeden hayata veda etmektedir. Bu durumda insan aklı mükâfat ve cezalarının başka bir yere ve zamana ertelendiğine hükmetmek zorundadır. Ayrıca bu dünyada meydana gelen olaylar, saltanatlar, hızla akıp giden hayatlar vb. göz önüne alındığında onların daha mükemmel ve bâki bir hayata doğru gittiği anlaşılır. Âhiretin varlığı kabul edilmediği takdirde küçük bir taşa büyük dağ kadar hikmet ve gayeler veya büyük bir dağa çok az anlam ve görev yüklemek gibi bir durum ortaya çıkar. Bu ise akıl sahiplerinin kabul edemeyeceği bir şeydir. Kâinattaki işleyişin âhirete yönelik anlamlar içerdiğini ve ancak ebedî bir hayatın kabulü halinde fâni hayatın değer kazanacağını vurgulayan Said Nursi, kozmik sistemin sadece kısa bir ömür için yaratılmasının hikmetle bağdaşmayacağını söyler. Yaratılışta israf ve abes işler bulunmadığına göre sorumluluklarını yerine getiren insanların hiçliğe atılması düşünülemez. Sonsuzluk arzusunun gerçekleşmeyip dünyadaki mutlulukların yarım kalması yaratılış hikmetiyle uyuşmaz. Dünya hayatındaki tecrübeler de göstermektedir ki selim yaratılışları bozulmayan insanları tatmin edecek olan yegâne şey ebedî mutluluktur. Allah'ın rahmeti sonsuz olduğuna göre O bize kısmî mutlulukları tattırdığı gibi tam mutlulukları da lutfeder. Bu da

ancak meşakkatli dünya hayatının ardından âhiretin gelmesiyle gerçekleşebilir (Külliyât, s. 19-43).

İslâm İlimlerine Bakışı. Said Nursi tefsir anlayışını Kur'an'ın i'câzına dayandırmaktadır. İşârâtü'l-i'câz adlı eseriyle yeni tefsir anlayışı hakkında küçük bir örnek sunmak istediğini belirten Said Nursi kapsamlı bir tefsirin yazımını tek bir müellifin hakkıyla yerine getiremeyeceğini, bunu ancak bir heyetin yapabileceğini düşünür. Her müfessir, Kur'an'ın küllî anlam manzumesinden kendi uzmanlık alanına uygun olanını seçip almalıdır (Külliyât, s. 160-203, 1155-1273). Said Nursi'nin âyetleri yorumlamadaki temel mesajı Kur'an'ın ve genel olarak İslâmî ilkelerin bilimle çatışmasının söz konusu olmadığını, bilim ve dinin aynı hakikatlere ışık tuttuğunu ortaya koymaktır. Kur'an ona göre kâinat kitabının özlü bir tefsiridir. Bu sebeple Batı'dan gelen ve bilim adı altında inkârcı düşünceleri savunan akımların tehdidi karşısında Kur'an'daki esasları akla uygun ve bilimsel çerçevede insanlara aktarabilen tefsirler ortaya konmalıdır.

Said Nursi, tasavvufta sıkça kullanılan ve bazıları zayıf olarak bilinen hadisleri eserlerinde zikretmektedir. Âhir zamanda gerçekleşecek olaylarla ilgili hadislerin bir kısmının Kur'an'daki müteşâbih âyetler gibi çeşitli mesajlar içerdiğini savunan Said Nursi'ye göre bu tür hadisler tefsir değil te'vil edilmelidir (a.g.e., s. 883). Hadis usulünde dikkat edilmesi gereken önemli hususlardan biri de Hz. Muhammed'in şahsiyetidir. Onun görevi vahiyle gelen bilgileri insanlara ulaştırmaktır, ancak vahiy sarih ve zımnî olmak üzere ikiye ayrılır. Hadislerin çoğu ikinci kısma girer, bunlar özleri itibariyle vahye ve ilhama dayanır, fakat ayrıntıları ve açıklamaları Resûl-i Ekrem tarafından verilmiştir. Hz. Peygamber bir kısım hadislerinde kendi kişisel görüşlerini de beyan edebilir, özellikle bunlar günümüz bilgileri ışığında açıklamalara tâbi tutulmalıdır (a.g.e., s. 401).

Fıkıhla ilgili herhangi bir eser kaleme almamakla birlikte Said Nursi risâlelerinde ibadetlerin ve İslâm'a uygun hayatın önemi ve anlamı üzerinde etraflıca durmaktadır. Ona göre fıkıhta esas olan ictihaddır. XIX ve XX. yüzyıllarda İslâm düşüncesinin en önemli sorunlarından biri de ictihad kapısının açık olup olmadığı meselesidir. Bu konuya eserlerinde geniş yer veren Said Nursi ictihad kapısının kapalı olmasının hiçbir devirde söz konusu olamayacağını belirtir (a.g.e., s. 212-215, 1313-1314). Ancak belli

zamanlarda bu kapıdan içeri girmek fayda yerine zarar verebilir. Dinin zarûriyyâtında esasen ictihad söz konusu değildir. Fer'î hükümler ise zaman ve mekâna bağlı olarak değişebilir. Said Nursi bunu dört mevsim örneğiyle açıklamaya çalışır. Mevsimlere göre bazı değişikliklerin yapılması gerekli olduğu gibi bir şahsın yaşayış devrelerinde de değişimler olabilir. Bir hüküm bir zamanda faydalı olurken başka bir zamanda zararlı hale gelebilir (a.g.e., s. 50). Bununla birlikte Said Nursi günümüzde ictihad yapılmasının önünde bazı engellerin bulunduğunu ve imanî meselelerin öncelikli konular durumunda olduğunu düşünür.

Said Nursi eserlerinde kelâm, tasavvuf ve felsefe gibi disiplinler hakkında da görüşler ortaya koymuştur. Kelâmcıların iman konularını ele almaları sebebiyle filozoflara nazaran Kur'an'ın usulüne daha yakın olmakla birlikte hakikatleri bütünlük içinde yansıtamadıklarını söyler ve bu sebeple yazdıkları sayfalarca eserlerin Kur'an'ın on âyetindeki mânayı bile kapsayamadığını belirtir (a.g.e., s. 934). Öte yandan kelâm vasıtasıyla elde edilen mârifetullah tasavvuf ehlince eksik görüldüğü kadar tasavvuf mesleğiyle alınan irfan da Kur'an'a nisbetle o derece noksandır. Çünkü tasavvufta Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi şahsiyetler maddî âlemin varlığını inkâr edecek kadar ruhaniyeti vurgulamakta ileri gitmişlerdir. Kur'an'ın bilgi yöntemi kâinatı yokluğa mahkûm etmez, onu başı bozukluktan çıkarıp insanların hizmetine verir (a.g.e., s. 503). Dolayısıyla felsefe ve kelâm insanın sadece akıl yönünü, tasavvuf ise sadece kalp yönünü esas almıştır. Halbuki Kur'an insanı akıl ve kalpten ibaret bir varlık olarak ele alır. Şu halde hakikat ancak bu mesleklerin birleştirilmesiyle tam olarak anlaşılabilir. Bununla birlikte Said Nursi tasavvufun meziyetlerine de yer verir. Ona göre Ehl-i sünnet'ten bazı zâhir ulemâsı ve bir kısım siyaset düşkünü insanlar, tasavvufta gördükleri bazı hataları bahane ederek böylesine zengin bir hazineyi dışlamak ve toplumun eğitiminde yararlı olan bu kaynağı kurutmak istemişlerdir; ancak iyiliğinin kötülüğünden çok olması sebebiyle tamamen ihmal edilmesi doğru değildir (a.g.e., s. 561-569).

Said Nursi tasavvuf eğitimi ve geleneğine olumlu bakmakla birlikte zamanın tarikat zamanı değil, imanı kurtarma zamanı olduğunu belirterek eserlerini daha

çok akaid ve usûlü'd-dîn konularıyla bağlantılı görür. İslâm ilimlerinin gelenek temelinde dengeli olarak yenileşmesini savunan Nursi, Mûsâ Cârullah ve Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi gibi örnekleri bu konuda ifrat ve tefrit içinde bulunmakla niteler (a.g.e., s. 740).

Toplum ve Siyasetle İlgili Görüşleri. Said Nursi'ye göre insanlık beş temel süreçten geçmiştir. Bunlar geçerli kuralın güçten ibaret olduğu vahşet devri, toplumun kısmen düzen kazandığı bedeviyet devri, insanlığın yerleşik düzene geçerek mülk edinme hakkını elde ettiği memlûkiyet devri, diğer insanları esir ederek onları da mülk edinme seviyesine getirdiği esaret devri, ücrete ve anlaşmaya dayalı düzene geçişle başlayan ecir devridir. Nursi insanlığın ileride daha hür bir iktisadî ve içtimaî düzene erişeceğini savunur (Külliyât, s. 325). İnsanlık bunu İslâm sayesinde başarabilecektir. Çünkü diğer dinler zamanla tahrife uğramış ve insanlığı gerçek anlamda mutlu edecek doğru yoldan yer yer uzaklaşmıştır. Dinin özünde bulunan gerçek medeniyet, Kur'an'ın yardımlaşma ilkesini esas alıp evrendeki âhenge benzer şekilde insanları birbirine yakınlaştırır. Dine dayanmayan felsefe kaynaklı medeniyet ise hayatı yalnızca bir mücadele olarak algılamaktadır. Halbuki varlıklar hayatlarını mücadele içinde sürdürmeye çalışsalardı ne toplumda ne de maddî âlemde hayat mümkün olurdu (a.g.e., s. 322).

Dinin mesajlarına kulak veren medeniyetler kendilerinin değil Allah'ın her şeye mâlik olduğunu kabul eder. Gücü esas alan bir toplum, devamlı diğerlerinin hakkına tecavüz eden bir işlev gördüğü için fazilete dayalı olgunlaşmayı sağlayamaz. Vahyi dışlayan medeniyet kendi nefsini tatmin etmek için eğlence ve sefahati teşvik ederken vahiy kaynaklı medeniyet topluma hizmet alanlarını, dolayısıyla refah ve huzuru ön plana alır. Bu açıdan söz konusu medeniyet toplumdaki sınıflar ve ırklar arası farklılıkları iman, din, vatan gibi kavramlarla birlikte mütalaa edip sürdürür ve milliyetçi / ırkçı çatışmaları önler. Bu sebeple Nursi menfi milliyetçilik dediği ırkçılığın İslâmiyet tarafından yasaklandığını özellikle vurgular (a.g.e., s. 500).

Vahye dayalı bir medeniyet anlayışı ile oluşan toplumun devlet şekli cumhuriyet olmalıdır. Cumhuriyet ise kendi ifadesiyle, “Adalet ve meşveret ve kanunda inhisâr-ı kuvvetten ibarettir.” Adaletin vurgulanması devletin bir hukuk devleti olması, meşveret ise halkın demokratik katılımı şeklinde

anlaşılmalıdır. Said Nursi gücün sadece devlette yoğunlaşması ile de otoritenin belli zümre, çevre veya ideolojilere değil sadece devlete dayanmasını kasteder. İstibdadı zorba rejimi olarak görür ve bu tür yönetimlere karşı çıkılması gerektiğini savunur (a.g.e., s. 1930). Bununla beraber maddî ve mânevî gelişmeye katkıda bulunmayan hürriyetin de bir süre sonra esarete dönüşeceğini ve meşrûluğunu kaybedeceğini düşünür. Zira sefahat ve kötülüğe yol açan hürriyetler insanı nefsine ve hevesine esir eder, dolayısıyla başkalarına örnek olmasını engeller (a.g.e., s. 1930).

Eserleri. Said Nursi her risâlesini değişik zamanlarda farklı konular üzerine yazmış ve bunları bir sıraya dizerek "Risâle-i Nûr" adını verdiği külliyatını Sözler, Mektûbât, Lem'alar ve Şualar olmak üzere dört temel eserden teşkil etmiştir. Arapça yazdığı eserleri hariç diğerlerinin neredeyse tamamı iki cilt halinde Risale-i Nur Külliyatı adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1996). Külliyât içindeki eserleri konularına göre sınıflandırmak mümkün değildir. Bu eserlerde materyalizm ve pozitivizm gibi inkârcı akımlara karşı halkın dinî inançlarının korunması ve Kur'an'ın bilimsel teorilerin etkisindeki çağdaş insanların anlayacağı biçimde yorumlanması hedeflenmektedir. Bunların çok azı belli ilim dallarına ayrılmıştır. İşârâtü'l-iʿcâz fî mażânni'l-îcâz adlı Arapça eseri bunlardan biridir (Ankara 1959). Mantık konusunda yine Arapça olarak kaleme aldığı eserler Gelenbevî'nin el-Burhân'ına yaptığı Taʿlîḳāt ile (İstanbul 1993) Ahdarî'nin es-Süllemü'l-mürevnaḳ'ı üzerine yazdığı risâledir (İstanbul 1339, Âsâr-ı Bedîiyye içinde, s. 474-512). Bunlara inanç konularıyla ilgili el-Mes̱neviyyü'l-ʿArabiyyü'n-Nûrî (İstanbul 2003) ve eṣ-Ṣayḳalü'l-İslâmiyye'yi de (İstanbul 1995) eklemek gerekir. Külliyât içindeki temel eserleri şu şekilde sıralanmaktadır: 1. Sözler. İman, ibadet, ahlâk esaslarını temsil ve tasvirlerle anlatan, otuz üç bölümden oluşan bir eserdir (s. 3-343). 2. Mektûbât. Said Nursi'ye sorulan sorulara ve gönderilen mektuplara verdiği cevapların bir araya getirildiği, müellifin ihtilâflı konulara dair görüş ve düşüncelerini içeren eseridir (s. 347-575). 3. Lem'alar. "Lem'a" adı verilen otuz üç başlıktan meydana gelen eser peygamberler, sünnet-bid'at, duaların hikmeti, kanaat, ihlâs, tabiatçı materyalizmin reddi, hastalık-ihtiyarlık gibi konuları ihtiva eder (s. 579-827). 4. Şualar. Kur'an'ın i'câzı ve âyetlerinin hikmetleri, Allah'ın varlığı, esmâ-i hüsnânın tecellileri gibi konuların yanında bazı hadiselerle ilgili ebced ve cefr hesaplamaları, Risâle-i Nûr'un özellikleri ve bu eserlerle ilgili mahkemelerde yapılan müdafaaları içerir (s. 831-1152). 5. İşârâtü'l-

i‘câz (trc. Abdülmecid Nursi, s. 1155-1274). Bakara sûresinin ilk otuz üç âyetini ihtiva eden Arapça tefsirinin Türkçe tercümesidir. 6. el-Mes̱neviyyü’l-ʿ Arabiyyü’n-Nûrî (Mesnevî-i Nûriyye adıyla Türkçe’ye trc. Abdülmecid Nursi, s. 1275-1408). Ağırlıklı olarak isbât-ı vâcib delilleri ve tevhid konularının âyet yorumlarıyla işlendiği Arapça eserinin çevirisidir. 7. Barla Lâhikası (s. 1409-1567). 8. Kastamonu Lâhikası (s. 1571-1676). 9. Emirdağ Lâhikası. Said Nursi’nin bu yerlerde mecburi ikamete tâbi tutulduğu yıllarda talebelerini çeşitli konularda bilgilendirmek üzere yazdığı mektup ve risâlelerinden oluşmaktadır (s. 1677-1915). 10. Sikke-i Tasdîk-i Gaybî. Said Nursi’nin ve bazı talebelerinin Hz. Ali,

Abdülkādir-i Geylânî ve Risâle-i Nûr eserlerine atfettikleri mânevî işaret ve kerametleri konu edinir (s. 2061-2107). 11. Tiryak. Said Nursi’nin kendisi ve eserlerinin mâruz kaldığı muameleleri anlatan küçük bir risâledir (s. 2344-2356). Bunların dışındaki eserleri Osmanlı döneminde basılan ve daha çok siyasî ve sosyal içerikli risâleleridir: Dîvân-ı Harbî-i Örfî (s. 1917-1935), Münazarât (s. 1939-1958), Hutbe-i Şâmiyye (s. 1961-1982), Muhâkemât (s. 1985-2038), Sünûhât (s. 2041-2054), Hutuvât-ı Sitte (s. 2057-2058), Tulûât (s. 2333-2338), İşârât (s. 2338-2341) ve Rumûz (s. 2342-2344). Bu eserlerin ayrı ciltler halinde çeşitli baskıları mevcuttur. Osmanlı döneminde yayımlanan eserleri ayrıca Âsâr-ı Bedîiyye içinde basılmıştır (nşr. Abdülkadir Badıllı, İstanbul 2004).

Etkileri ve Nurculuk Hareketi. Said Nursi, Türkiye’de büyük bir kitleyi etkilemiş olmasına rağmen onun İslâm ve Batı dünyasındaki tesiri başlangıçta oldukça az olmuştur. Bunun önemli sebeplerinden biri, Nursi’nin vefat ettiği 1960 yılından 1980’li yıllara kadar eserlerinin ve talebelerinin takibe uğramasıdır. Diğer bir sebebi de talebelerinin onun görüşlerini yayabilecek ve bunlar üzerine yeni görüşler geliştirebilecek birikime sahip olmamasıydı. 1990’lı yıllardan itibaren üniversitelerde başlatılan çalışmalarla Said Nursi’nin etkisi bilim çevrelerinde hissedilmeye ve özellikle yakın geçmişte düzenlenen bilimsel toplantılarda onun fikirleri akademik çevreler tarafından tartışılmaya ve değerlendirilmeye başlanmıştır. Birçok üniversitede eserleri ve hayatı üzerinde yüksek lisans ve doktora tezleri hazırlanmış, bazı yabancı üniversitelerde adına kürsüler kurulmuştur.

Said Nursi’nin takipçilerince benimsenen Nurculuk, Cumhuriyet döneminde doğup gelişen dini ihyâ hareketidir. Başlangıcı ve gelişim süreci itibariyle İslâm’la ilgili diğer ihyâ hareketlerine benzerliği göze çarpmaktadır. Ancak bu hareket aynı zamanda bir toplum hareketi olarak değerlendirilebilir. Adını Risâle-i Nûr’dan alan Nurculuk iç yapısı, tarihî seyri ve toplumsal boyutu açısından tahlil edilebilir. Hareketin iç yapısını oluşturan en önemli özellikleri Nursi’ye göre “uhuvvet, ihlâs, acz-fakr-şefkat-tefekkür” anlayışı olup bunlar tasavvufta da ön plana çıkan ilkelerdir. Said Nursi’nin ifadelerinde Kur’an talebeliği veya nur talebeliği olarak takdim edilen harekette imandaki tevhid kalplerin tevhidini, aynı şekilde inanç birliği de toplumsal birliği gerekli kılar.

Kardeşliği pekiştirmek amacıyla ortaya konan bu dört ilkeden birincisine göre herkes kendi benimsediği yolu ve İslâm’a hizmet yöntemini savunma hakkına sahiptir. Şu halde her müslüman, “Mesleğim haktır veya daha güzeldir” diyebilmelidir; fakat kimsenin, “Hak ve doğru yalnız benim mesleğimdir” demeye hakkı yoktur. İkincisine göre müslümanın her söylediğinin doğru olması gerekir; ancak her doğru söylenemez, çünkü hitap edilen kimse samimi olmadığı takdirde sözler yanlış anlaşılabilir. Üçüncü ilkeye göre kötülük de yapsalar diğer müslümanlara karşı düşmanlık duygusuna sahip olunmamalıdır. Hasmını mağlûp etmek isteyen kimse onun kötülüğüne karşı iyilikle mukabelede bulunmalıdır. Dördüncüsüne göre müminlere karşı beslenen düşmanlığın sebeplerinin ortadan kaldırılması gerekir. Zira düşmanlığın sebepleri genelde nefsin arzularına mağlûp olmaktan kaynaklandığından büyük oranda yok edilmeleri mümkündür. Bununla birlikte Said Nursi’ye göre özellikle bilimsel düşüncede birlik gerekmez. Nitekim hadislerde de bu tür ihtilâf rahmet olarak nitelendirilmiştir. Müslüman bir ilim adamının nazariyesine sırf kıskançlık yüzünden muhalefet etmek ilim ahlâkına yakışmaz. Dolayısıyla fikir ayrılığında esas unsur hakikat sevgisi olmalıdır (Külliyât, s. 470-472). Said Nursi’nin ikinci olarak vurguladığı ihlâs İslâm’daki takvânın temelidir. Nursi ihlâsı toplumsal bir hareket olarak Nurculuğun vazgeçilmez şartı görür. Kulluğun göstergesi ve uhrevî hizmetlerin kaynağı olan ihlâsın yanında Nursi, talebelerine mânevî hayatlarında acz ve fakr sayesinde kendilerini yaratıcı karşısında mutlak ihtiyaç içinde hissetmelerini tavsiye eder. Ayrıca şefkatle iman hakikatlerini başka insanlara ulaştırmayı hayatın gayesi olarak bilmelerini, tefekkürle de her

alanda yaratıcıyı anlamalarını ve O'nun eserleri karşısında düşünmelerini öğütler (a.g.e., s. 210-212).

Risâle-i Nûr hareketinin temeli 1926 yılında Said Nursi'nin sürgünde bulunduğu Isparta'nın Barla köyünde atılmıştır. Sekiz yılı aşkın bir süre kaldığı Barla'da eserlerini telif ederken ortaya koyduğu dünya görüşü çerçevesinde talebe yetiştirmeyi düşünmüş, talebelerinin sayısı arttıkça ıslah hareketi olarak bir cemaat fikri zihninde şekillenmiştir. Bu sırada talebeleri yeni telif edilen eserleri elle yazarak çoğaltmaya çalışıyor ve bunları Türkiye'nin her tarafına yayıyordu. Burada iken ve daha sonra kaldığı yerlerde talebeleriyle yaptığı yazışmalar cemaatin oluşumu hakkında ipuçları vermektedir. Lâhika türü eserlerinde yayımlanan mektuplar hareketin üç aşama geçirdiğini göstermektedir. İlk aşama 1926'dan 1934 yılına kadar süren Barla'daki kuruluş dönemi, ikinci aşama 1935'ten vefatına kadar olan gelişmeleri içine alan oluşum dönemi, üçüncü aşama 1960-1980 arası gelişim dönemiyle 1980'li yılların sonundan itibaren şekillenen yeni dönemdir.

Teşekkül döneminde talebe olarak Risâle-i Nûr dairesine ilk dahil olan kişinin Hulusi Yahyagil olduğu belirtilir. Barla'da Said Nursi ile tanışıp talebeliğe girenler arasında Refet Barutçu, Hüsrev Altınbaşak, Hâfız Ali ve M. Tahir Mutlu gibi talebeleri de vardır. Bunun dışında Muhacir Hâfız Ahmed, Sıddık Süleyman Kervancı, Tevfik Göksu, Abdullah Yavaşer, Sabri Arseven, Osman Yıldırımkaya, Abdullah Kula ve Ali Ertürk gibi birçok insan Said Nursi'nin etrafında kümeleşmeye başlamıştır. Talebelerin görev ve hedefleri Nursi tarafından titizlikle gösteriliyor ve zaman zaman çağrılarak kendilerine özel dersler veriliyordu. Ayrıca Türkiye'nin her tarafında birçok kimse yazılan eserleri okuyarak verilen mesajlardan etkileniyordu.

Nurculuk hareketinin ikinci aşaması gizli cemiyet kurma, rejim aleyhine hareket etme ve rejimin temel esaslarını yıkmaya teşebbüs etme gerekçeleriyle cemaat mensuplarının toplu olarak tutuklamalara mâruz kaldıkları dönemdir. Bu aşamada hareket yavaş yavaş kendine has özellikler geliştirmeye başlamıştır. Bu değişim sürecinin önemli etkenlerinden biri, Said Nursi'nin talebeleriyle birlikte dışlanmasına ve toplumdan soyutlanmasına başlanmasıdır. Önceki dönemde toplum dışına itilen sadece

Nursi’nin kendisiyken bundan sonra onun peşinden gidenler de aynı âkıbete uğramıştır. Dışlanmaya karşı direnç oluşturabilmek için topluluk liderleri etrafında bilinçlenmeye, karizmatik bir üstat etrafında kenetlenmeye çalışarak “cemaat” kimliği kazanmaya başlamıştır. Bu yapı Nursi’nin mensupları arasındaki mektuplaşmalarda açık şekilde görülmektedir.

Said Nursi’nin gün geçtikçe çoğalan talebelerinin meydana getirdiği grup kimliği mensuplarına aynı zamanda bir cemaat psikolojisi kazandırmıştır. Bireyin toplumsal kimliğinin etkisiyle sergilediği ruh halleri ve olaylara karşı takındığı tavır cemaat psikolojisini temsil etmekteydi. Risâle-i Nûr hareketini şekillendiren önemli etkenlerden biri de mensuplarının sıkı bir

siyasî ve adlî takip süreci yaşamasıdır. Hareket bu süreçte varlığını sürdürme direnci kazanmıştır. Bu direnci sağlayan etkenlerin başında Said Nursi’nin eserlerinde ortaya konan ortak dünya görüşüyle aralarındaki birlik ve beraberlik ruhu gelmektedir. Ayrıca Nursi’nin şahsına yapılan teveccühlere rağmen onun her şeyi eserleri ve talebelerine mal etmesi de cemaat şuurunun gelişmesine katkıda bulunmuştur. Nitekim yazılarında dönemin cemaat dönemi olduğunu, şahsının bir öneminin bulunmadığını, kişilerin kendisine değil eserlerine bakmaları gerektiğini sıkça vurgulamıştır. Öte yandan ülkede materyalist ve pozitivist düşüncelerin yayılması sebebiyle inanç esaslarına yönelik yoğun hücumdan dolayı Said Nursi’nin imanı kurtarmaya vurgu yapması da halkın cemaate olan ilgisini arttırmıştır (a.g.e., s. 1571-1579).

Said Nursi talebelerinin özelliklerini sayarken onların kendisine sahip çıktıklarını, yazdığı risâlelere sarıldıklarını, hayatlarının gayesi olarak Kur’an ve iman hizmetini öne çıkardıklarını, ayrıca kendi mânevî tecrübesini aynen uyguladıklarını belirtir (a.g.e., s. 1413). 1951 yılına kadarki belgelerde Nursi’nin cemaati için Nurculuk adının kullanılmadığı görülmektedir. Talebelerinden Bayram Yüksel, katıldığı Kore savaşı hâtıralarında önceleri “nurcu” yerine kendisine “Bedîüzzamancı” dendiğini söyler (Şahiner, Son Şâhitler, III, 40). Dönemin gazetelerinde Said Nursi’nin yolundan gidenler “Risâle-i Nûrcular” adıyla da anılmış, bu adlandırma zamanla kısaltılarak “Nurcular” şekline dönüşmüştür. Risâle-i Nûr hareketi için kullanılan adlarla ilgili olarak Hulusi Yahyagil, Said Nursi’yi son ziyaretinde okudukları bir metinde Nurculuk adı geçtiğinde

başka anlamlara çekildiği için Said Nursi'nin bu ifadeden hoşlanmadığını, "Kur'an şâkirtleri" veya "tilmizleri" denmesinin daha uygun olacağını söylediğini, bu sebeple "nurcu" yerine şâkirt ve tilmizi kullanmayı tercih ettiklerini nakleder (a.g.e., I, 318). Ancak Said Nursi'nin vefatından sonra bu hareket Nurculuk adıyla şöhret bulmuştur.

Kendilerinin bir cemiyet, dernek, siyasî parti veya tarikat üyesi olmadıklarını vurgulayan hareket mensupları tek amaçlarının üstatlarından aldıkları düsturları halka anlatmak olduğunu belirtirler. Said Nursi'den sonra cemaatin bir liderinin olmayışıyla ilgili sorunlar ortaya çıkmaya başlayınca 1970'li yılların sonu ve 1980'li yılların başı itibariyle cemaatte bazı önemli şahsiyetler etrafında gruplar oluşmaya başlamış, bunlar Türkiye sathında önemli birkaç merkezde yoğunlaşarak faaliyetlerini sürdürmüştür. Bu merkezler daha çok İstanbul, Ankara, İzmir ve Erzurum'dur. Nursi'nin Barla'da sürgünde iken ilk talebelerinden olan Hüsrev Altınbaşak cemaatten ayrılan ilk grubu temsil etmektedir. Henüz 1960'lı yılların başında ayrılan Hüsrev Efendi, Risaleler'in eski harflerle yazılıp çoğaltılmasını vurguladığı için takipçilerine "Yazıcılar" denmiştir. Cemaat içerisinde fazla takipçi bulmayan bu grup çok küçük kalmış ve ilk dönem oluşan cemaat ruhuna sadık kalarak geleneksel anlayış içerisinde varlığını sürdürmeye çalışmıştır. Said Nursi'nin yanında yetişen diğer bir talebesi Bayram Yüksel, Ankara'da kendi anlayışı doğrultusunda bir tarz ortaya koyduğu gibi yıllarca Said Nursi'ye hizmet eden Zübeyir Gündüzalp de İstanbul'da kendi yaklaşımını temsil etmekteydi. Aynı şekilde onun yakın talebelerinden Mustafa Sungur bütün Türkiye'yi dolaşıp hareketin lidersiz olarak sadece Risâle-i Nûr eserlerinin önderliğinde yayılmasına çalışmıştır. Bu yayılma özellikle üniversite ve okur yazar çevrelerinde yoğunlaşıyordu. Hareketin temsilcileri, Risâle-i Nûr derslerinde onun fikirlerini ve hayata bakışını yeniden yorumlayarak bu eserlerde sunulan İslâmî değerleri yaymaya gayret ediyordu. Ancak bazan eserlerin okunmasında değişik yöntem denemelerine gidilmesi cemaatin tepkisine yol açmış, içe kapanma olarak yorumlanabilecek bu cemaat psikolojisinde yeni açılımın İslâm'la uyumundan çok Risâle-i Nûr ilkelerine aykırı olup olmadığının sorgulanması ön plana çıkmıştır. Bu durum İslâm'ın ihyâsı amacıyla kaleme alınan bu eserlerin aslında vasıta iken bazı mensuplar tarafından gaye olarak algılanmasına sebep olmuştur.

Cemaatin diğer bir özelliği eserlerin okunmasında titizlik gösterilmesi, böylece Risâle-i Nûr metinlerinin içselleştirilmesidir. Bu bağlamda "ders yapma" adı altında yürütülen okumalar medrese veya dershane olarak tabir edilen evlerde gerçekleştiriliyordu. Önce küçük evlerde başlayan dershaneler sonraları Türkiye'nin dört bir yanına yayılmıştır. Derslerde özellikle cuma ve cumartesi geceleri toplumun çeşitli kesimlerinden oluşan cemaat mensupları bir araya gelir. Risâle-i Nûr metinleri merkeze alınarak gerçekleştirilen dersler, bazan sadece birinin kısa açıklamaları bazan da müzakere ve sohbetler şeklinde yapılır. Dersler başlangıçta şahsî evlerde olurken daha sonra tamamen bu işe tahsis edilmiş evler oluşturuldu. Bu evlerde Anadolu'nun her tarafından gelen öğrenciler kaldığından bunlar ders yapmanın dışında öğrenci evi işlevini de görmektedir. Bu arada harekete mensup bazı kişilerin 1971 yılında Millî Nizam Partisi'nin kuruluşunda yer alması, buna karşı daha ılımlı görünen çoğunun Adalet Partisi'ni oyla desteklemesi ilk tartışmaları ortaya çıkarmış ve daha sonra siyasî yaklaşım ve yöntem farklılıklarından kaynaklanan bölünmelere yol açmıştır. Söz konusu bölünmeler muhtelif grupların kendi meşrep ve kabiliyetlerine göre yeni bir yol belirlemeleri ve faaliyetlerini farklı alanlara taşımalarına sebep olmuştur. 1980 yılından sonra ise gelişim sürecinin hız kazanması ile Risâle-i Nûr eserleri Türkiye dışında da okuyucu kitleleri kazanmaya başlamıştır. Kurulduğundan bugüne kadar geçirdiği yaklaşık yetmiş beş yıllık süre içinde Risâle-i Nûr hareketinin bir bilgi geleneği oluşturduğu söylenebilir. Ancak bunun İslâm medeniyeti içerisinde yeni bir düşünce geleneğine dönüşüp dönüşmeyeceği henüz belli değildir.

Fethullah Gülen, Risâle-i Nûr'dan etkilenmesi dolayısıyla Nurculuk hareketi içinde mütalaa edilmektedir. Gülen de Said Nursi gibi medrese eğitimi almış, daha sonra felsefe, sosyoloji, edebiyat, sanat ve tarih bilimlerinde kendini yetiştirmiştir. Hayat felsefesinde ve İslâm'a hizmet yönteminde önder ve hedef insan olarak Hz. Peygamber'i seçtiğini belirten Gülen'in bu yaklaşımından kendisini bağımsız bir hareket olarak takdim etmeyi ve böyle algılanmayı istediği anlaşılmaktadır. Fethullah Gülen, Said Nursi'yi kendi ifadesiyle "asrın beyin yapıcısı" olarak görmüş, fakat hiçbir zaman Nurculuk tabirini onaylamamıştır. Said Nursi'nin çizdiği hizmet anlayışı çerçevesinde hareket ederek Risâle-i Nûr metinlerinde belirlenen düsturları birer rehber olarak seçtiğini açıkça belirtmiştir (Gündem, s. 132, 173). Fethullah Gülen ilk defa İzmir'de lise ve üniversite öğrencilerinin

barınabileceği bir yurt yapma girişiminde bulunarak bugün dünyaya yayılan okul ve eğitim hizmetlerini başlatmıştır. Her zaman yeni hizmet yöntemleri geliştirip insanlara yeni hedefler göstermeye çalışan Gülen'in bu arayışları Gülen hareketinin basın ve kitlesel iletişim hayatına yönelmesini sağlamış, bu hareket çerçevesinde günümüz Türk eğitim sistemi içinde çeşitli kurslar ve dershaneler açılmıştır. 1991 yılında Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği dağılıp Orta Asya'daki Türk cumhuriyetleri bağımsızlıklarını elde edince eğitim kurumları bu ülkelere taşınmış,

Türkiye'deki kolej sistemi böylece Orta Asya'da ve daha sonra başka ülkelerde yayılmıştır.

Gülen hareketinin yanı sıra Nur cemaatinin diğer grupları da varlıklarını sürdürmüştür. 2000'li yıllardan sonra Risâle-i Nûr cemaati bazı farklı açılımlar ve değişik yaklaşımlarla yenileşme imkânı bulmuş, böylece hizmet içi farklılıklara alışmıştır. Sonuç olarak bilimsellik günümüzde en önemli sorun olarak Risâle-i Nûr hareketinin önünde durmaktadır. Bunun farkında olarak bu dönemde bazı yeni oluşum ve faaliyetler ortaya çıkmıştır. Said Nursi'nin fikir ve eserlerinin bilimsel açıdan ele alınması için sarfedilen bu tür gayretler, ulusal ve uluslararası düzeyde yapılan toplantılar, akademik sempozyumlar ve makale, kitap türünde yayınlar bu ihtiyacı gidermeye çalışmaktadır. Risâlelerin başka dillere tercüme edilmesine yönelik çalışmalar da bunlar arasında sayılabilir. Söz konusu gelişmeler ışığında günümüzdeki Nurculuk hareketinin İslâm medeniyeti içindeki diğer ihyâ hareketleriyle benzer özellikler taşıdığını ve aynı sorunlarla karşı karşıya kaldığını, bununla birlikte yeni açılımlarla hayatiyetini sürdürdüğünü söylemek mümkündür.

Literatür. Said Nursi üzerine çok sayıda kitap ve makale yazılmıştır. Başlıca çalışmalar arasında şunları kaydetmek mümkündür: Eşref Edip Fergan, Risâle-i Nur Müellifi Said Nur Hayatı, Eserleri, Mesleği (İstanbul 1958); Said Özdemir ve Tahsin Tola, Bediüzzaman Said Nursi: Tarihçe-i Hayatı Eserleri Meslek ve Meşrebi (Ankara 1958); Seyfi Güzeldere, Gerçek Bediüzzaman Said-i Nursi ve Doktrinleri (İstanbul 1966); Safa Mürsel, Bediüzzaman Said Nursi ve Devlet Felsefesi (İstanbul 1976); Şerif Mardin, Religion and Social Change in Turkey: The Case of Bediuzzaman Said Nursi (Albany 1989; Türkçe'ye trc. Metin Çulhaoğlu): Bediüzzaman Said

Nursi Olayı: Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişme (İstanbul 1997); Abdülkadir Badıllı, Bediüzzaman Said-i Nursi: Mufassal Tarihçe-i Hayatı (I-III, İstanbul 1998); Mehmed Kileci, Risâle-i Nûr'da Kur'an Mûcizesi (İstanbul 1998); Niyazi Beki, Bediüzzaman Said Nursi'nin Eserleri: Kur'an İlimleri ve Tefsir Açısından (İstanbul 1999); Abdülkadir Harmancı, İlm-i Kelâm ve Risale-i Nur (İstanbul 2000); Ibrahim M. Abu-Rabi, (ed.) Islam at Crossroads: On the Life and Thought of Bediuzzaman Said Nursi (Albany 2003); Şükran Vahide, Islam in Turkey: An Intellectual Biography of Bediuzzaman Said Nursi (Albany 2005); Ian Markham ve İbrahim Özdemir (ed.), Globalization Ethics and Islam: The Case of Bediuzzaman Said Nursi (Aldershot 2005) ve Abdullah Mahmud Tantavî, Bediüzzaman'a Göre Değişim ve Yeniden Yapılanma (İstanbul 2006).

Nurculuk hareketi üzerine Eşref Edip Fergan'ın Bediuzzaman Said Nur ve Nurculuk (İstanbul 1963), Bekir Berk'in Türkiye'de Nurculuk Davası (İstanbul 1975), İhsan Işık'ın Bediüzzaman Said Nursi ve Nurculuk (İstanbul 1990), Hekimoğlu İsmail'in 100 Soruda Bediüzzaman Said Nursi: Risale-i Nur Külliyatı ve Risale-i Nur Talebeleri (İstanbul 1993), Ahmet Vehbi Ünlü'nün (der.) Bediüzzaman'ın İlk Talebelerinden Hatıralar (Ankara 1997), Alpaslan Işıklı'nın Said Nursi, Fethullah Gülen ve Laik Sempatizanları (Ankara 1998), Zekeriya Kitapçı'nın Bediüzzaman Said Nursi ve Anadolu İman Hareketi: Kuva-i Milliye Ruhunun Yeniden Ayağa Kaldırılması (Konya 1998), Hulki Cevizoğlu'nun Nurculuk: Dünü Bugünü (İstanbul 1999), Nevzat Kösoğlu'nun Bediüzzaman Said Nursi: Hayatı, Yolu ve Eseri (İstanbul 1999), Abdullah Albayrak'ın Sosyal Değişim Sürecinde Risale-i Nur Hareketi (İstanbul 2002), M. Hakan Yavuz ve John L. Esposito'nun (haz.), Laik Devlet ve Fethullah Gülen Hareketi (trc. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul 2004), M. Enes Ergene'nin Gülen Hareketinin Analizi Geleneğin Modern Çağa Tanıklığı (İstanbul 2005) gibi eserler zikredilebilir. The Muslim World dergisi de Said Nursi hakkında bir özel sayı yayımlamıştır (89/3-4 [1999]).

## BİBLİYOGRAFYA

Bediüzzaman Said Nursi, Risale-i Nur Külliyatı [Külliyât], İstanbul 1996, tür.yer.; a.mlf., Âsâr-ı Bedîiyye (nşr. Abdülkadir Badıllı), İstanbul 2004, s. 431, 453, 678; a.mlf., Emirdağ Lâhikası, Mustafa Sungur özel kütüphanesi, s. 76; Sadık Albayrak, Son Devrin İslâm Akademisi: Dâr-ül Hikmet-il İslâmiye, İstanbul 1973, s. 185-191; a.mlf., Son Devir Osmanlı Ulemâsı, İstanbul 1996, IV, 271-272; U. Spuler, "Nurculuk: Die Bewegung des Bediüzzaman Said Nursi in der Modernen Türkei", Studien zum Minderheitenproblem im Islam (ed. T. Nagel v.dğr.), Bonn 1973, s. 100-182; a.mlf., "Zur Organisationsstruktur der Nurculuk-Bewegung", Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients (ed. H. R. Roemer - A. Noth), Leiden 1981, s. 423-442; Şerif Mardin, "Bediüzzaman Said Nursi (1873-1960): The Shaping of a Vocation", Religious Organization and Religious Experience (ed. J. Davis), London-New York 1982, s. 65-79; a.mlf., Religion and Social Change in Turkey: The Case of Bediuzzaman Said Nursi, Albany 1989, s. 75-76, 79; İsmail Kara, Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi, İstanbul 1987, II, 311-400; A. Rahmi Erdem, Davam, İstanbul 1993, s. 93-95; Necmeddin Şahiner, Son Şâhitler Bediüzzaman Said Nursi'yi Anlatıyor, İstanbul 2003, I, 318; III, 40; a.mlf., Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursi, İstanbul 2004, s. 72, 255, 422; Türk Düşünürlerin Gözüyle Said Nursi (haz. Ömer Faruk Paksu), İstanbul 2004; Metin Karabaşoğlu, "Said Nursi", Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: İslâmcılık (haz. Yasin Aktay), İstanbul 2004, VI, 270-289; M. Hakan Yavuz, "Bediüzzaman Said Nursi ve Nurculuk", a.e., VI, 264-294; a.mlf., "Neo-Nurcular: Gülen Hareketi", a.e., VI, 295-307; M. Enes Ergene, Gülen Hareketinin Analizi Geleneğin Modern Çağa Tanıklığı, İstanbul 2005, s. 108; Mehmet Gündem, Fethullah Gülen'le 11 Gün, İstanbul, ts. (Alfa Basım Yayın), s. 132-173; P. Dumont, "Disciples of Light: The Nurcu Movement in Turkey", CAS, V/2 (1986), s. 33-60; Ahmet Turan, "Said-i Nursi ve Nurculuk", Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 10, Samsun 1998, s. 15-24; O. Leaman, "Nursi's Place in the Ihya' Tradition", MW, LXXXIX/3-4 (1999), s. 314-324; Hamid Algar, "The Centennial Renewer: Bediuzzaman Said Nursi and the Tradition of Tajdid", Journal of Islamic Studies, XII/3, Oxford 2002, s. 291-311.

Alparslan Açıkgenç

# SAÎD b. OSMAN b. AFFÂN

(سعيد بن عثمان بن عفّان)

Ebû Osmân Saîd b. Osmân b. Affân el-Kureşî el-Ümevî (ö. 61/680-81)

Hz. Osman'ın oğlu, Emevîler'in Horasan valisi.

Annesi Mahzûm kabilesinden Velîd b. Abdüşems'in kızı Fâtıma'dır. Medine'de yetişti. İlk yılları hakkında bilgi bulunmamakla birlikte kaynaklarda onun valiliği öncesinde önemli bir kişi olduğuna dair bilgiler yer almaktadır. I. Yezîd'in veliaht tayin edildiğinin Medine'de duyulması üzerine halk arasında halifeliğin Saîd b. Osman'ın hakkı olduğu söylenmeye başlanınca Muâviye'nin onu çağırıp sorguya çektiği, bu sırada Muâviye'ye halifelik makamına babası sayesinde oturduğunu hatırlattıktan sonra kendisinin veliahtlığa Yezîd'den daha lâyık olduğunu söylemekten çekinmediği rivayet edilir (Belâzürî, Ensâb, VI, 246). Diğer kaynaklarda bu görüşmenin Saîd'in halifeden valilik isteğinde bulunduğu sırada yapıldığı bildirilmiştir. Buna göre 56 (676) yılında Muâviye b. Ebû Süfyân'ın huzuruna çıkan Saîd babasının kendisine yardımlarını hatırlatarak ondan Horasan valiliğini istedi. Teklifinin kabul edilmesinin ardından bölgeye gitti ve aynı yıl içinde Ceyhun nehrini geçerek Semerkant üzerine sefer düzenledi. Ordusunda daha sonra Horasan'da valilik yapan Mühelleb

b. Ebû Sufre ile Resûlullah'ın amcazadesi Kusem b. Abbas gibi önemli şahsiyetler de vardı. Önce selefi Ubeydullah b. Ziyâd'ın 53 (673) yılında vergiye bağladığı Buhara'ya yöneldi. Bu sırada kocası öldüğü ve oğlu da küçük olduğu için şehrin yönetimini üstlenen Bîdûn Hatun daha önce imzalanan barış antlaşmasına bağlılığını bildirdi ve antlaşmadaki vergi yükümlülüğünün gereği olarak 300.000 dirhem gönderdi. Bîdûn Hatun, bu sırada Semerkant ve Soğd şehirlerinden kalabalık birliklerin kendisine yardım için gönderileceğine dair haberler üzerine Saîd b. Osman'a karşı savaşa niyetlendiyse de bunu göze alamadı. Ya'kūbî ise Saîd b. Osman'ın ona yardım için gelen orduyla savaştığını ve onları yenilgiye uğrattığını bildirmektedir (Târîḫ, II, 237).

Daha sonra Semerkant üzerine yürümek isteyen Saîd b. Osman antlaşma gereği Buharalılar'dan asker yardımı ve kılavuz desteği aldı. Ayrıca onların, ordusuna arkadan saldırmalarını önlemek için hânedan üyeleri, üst düzey yöneticileri ve şehrin ileri gelenlerinden bir grup Buharalı'yı rehine olarak yanında götürdü (İbn A'sem el-Kûfî, II, 28). Semerkant'ı kuşatan Saîd, üç gün süren şiddetli çatışmaların ardından Semerkantlılar'ın barış teklifini kabul ederek şehre girdi. Yapılan antlaşmaya göre yıllık 700.000 dirhem vergi ödemeyi ve ileri gelenlerden rehineler vermeyi kabul ettiler. Çatışmalar sırasında şehid düşenler arasında Kusem b. Abbas da bulunuyordu. Saîd b. Osman, Mühelleb b. Ebû Sufre ve Ahnef b. Kays da birer gözlerini kaybetmişti. Ordusuyla Semerkant'tan ayrılan Saîd b. Osman, Ceyhun üzerinde önemli bir kale olan Tirmiz'i alıp burada da bir antlaşma imzaladı, Huttel'den de bağlılık sözü aldı, ardından Buhara'ya döndü.

Saîd b. Osman bu başarılarına rağmen bir yıl sonra valilik görevinden azledildi (57/677). Görevden alınmasında Muâviye'nin onun hilâfet iddiasıyla isyana kalkışabileceği kaygısının rol oynadığı belirtilmektedir (Belâzürî, Ensâb, VI, 247). Bu arada Saîd'in kendi isteğiyle valilikten ayrıldığı da söylenmektedir (İbn A'sem el-Kûfî, II, 31). Saîd b. Osman, Muâviye'nin ölümüne kadar Dımaşk'ta kalmayı tercih etti. Orada bir iktâ arazisinin bulunduğu ve Muâviye'nin kendisine 100.000 dirhem verdiği zikredilir. Ardından Buhara ve Semerkant'tan aldığı ve söz verdiği halde serbest bırakmadığı rehinelerle birlikte Medine'ye gitti. Medine'de rehinelerin silâh ve elbiselerini, altın ve gümüşlerini alıp âzatlılarına dağıttı; onları hurma bahçelerinde ve tarım işlerinde çalıştırdı. Rivayete göre, her biri aristokrat bir aile çocuğu olan rehineler kendilerine reva görülen bu muameleyi hazmedememiş, bahçede oturduğu bir sırada Saîd'in üzerine hücum edip onu öldürdükten sonra intihar etmiştir. İbn A'sem el-Kûfî'nin aktardığı bir rivayete göre ise Saîd'i öldüren rehineler kaçıp dağa sığınmış, etraflarını saran Medineliler'e teslim olmayıp bir süre sonra açlık ve susuzluktan ölmüştür (a.g.e., II, 31). Saîd b. Osman'ın 61 (680-81) yılı civarında öldürüldüğü anlaşılmaktadır. Babası Hz. Osman, Talha b. Ubeydullah ve diğer birkaç sahâbîden az sayıda hadis rivayeti bulunan Saîd, Medineli tâbiînin ilk tabakasından sayılır. İyi bir hatip ve aynı zamanda şair

olduğu ifade edilmektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 153; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 597-600; a.mlf., Ensâb (Zekkâr), VI, 245-248; Ya‘kūbî, Târîḫ, II, 237; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), V, 304-306; İbn A‘sem el-Kûfî, Kitâbü’l-Fütûḥ (nşr. Süheyl Zekkâr), Beyrut 1412/1992, II, 26-31; Nerşahî, Târîḫu Buḫârâ (trc. ve nşr. Emîn Abdülmecîd Bedevî - Nasrullah Mübeşşir et-Tırâzî), Kahire 1385/1965, s. 63-65; Makdisî, el-Bed᾿ ve’t-târîḫ, V, 81; VI, 4; Ebû Hilâl el-Askerî, el-Evâ᾿il, Beyrut 1407/1987, s. 228; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XXI, 220-228; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, III, 512-514; Safedî, el-Vâfî, XV, 241-242; Hasan Kurt, Orta Asya’nın İslâmlaşma Süreci (Buhârâ Örneği), Ankara 1998, s. 146-149; Osman Aydınlı, Fethinden Sâmânîlerin Yıkılışına Kadar Semerkant Tarihi (doktora tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 165-170; Mahmûd Şît Hattâb, “Saʿîd b. ʿOşmân b. ʿAffân el-Ümevî fâtiḥu Buḫârâ ve Semerḳand ve Tirmiẕ”, MMİIr., XV/232 (1967), s. 39-50.

Hasan Kurt

# SAİD PAŞA

(1822-1863)

Mısır valisi.

Kahire'de doğdu. Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın dördüncü oğludur. İyi bir eğitim aldı. Çocuk yaşta denizciliğe merak sardığı için öğrenimini daha çok bu alanda yapması sağlandı. 1832-1835 yıllarında danışman sıfatıyla Mısır'da bulunan Ferdinand de Lesseps onun hem hocası hem arkadaşı oldu. Özellikle aşırı kilolanma eğilimi gösterdiği için onun teşvikiyle spora yöneldi. Bu vesileyle ikisi arasındaki arkadaşlık bağı kuvvetlendi ve bu durum Said Paşa'nın daha sonraki pek çok kararını etkiledi.

Öğrenimini bitirip bahriye subayı olan Mehmed Said, Mısır bahriyesindeki basamakları geçerek babasının ölümünden (1849) kısa bir süre önce Mısır donanması seraskeri oldu. Henüz genç yaşta iken Mısır vergisi konusunda görüşmeler yapmak üzere babasının fevkalâde elçisi sıfatıyla İstanbul'a gitti. Mısır meselesinin halledilmesi üzerine padişaha teşekkür etmek için 1841'de babası tarafından tekrar İstanbul'a gönderildi. 6 Eylül 1842'de Fenerbahçe'de padişahın huzurunda icra edilen piyade, süvari ve topçu tâlimlerini görmek için tekrar İstanbul'a geldi. 1841 tarihli fermana göre Mısır valisinin verebileceği askerî unvanlar albay rütbesiyle sınırlı idi. Bu ziyaretinde kendisine deniz işlerindeki bilgisinden dolayı bahriye ferikliği rütbesi verildi.

Mısır valisi olan yeğeni I. Abbas Hilmi Paşa'nın 15 Temmuz 1854 tarihinde öldürülmesinin ardından verasette ekberiyet usulünü getiren 1841 tarihli ferman gereği Mısır'a vali tayin edilmesi gerekirken Abbas Paşa'nın oğlu İlhâmi Paşa'yı valiliğe getirmek isteyenlerin direnciyle karşılaştı. Sekiz gün kadar devam eden bir karışıklıktan sonra valilik görevine başladı ve kendisine Mısır valilerinin taşıdığı sadâret-i uzmâ rütbesi tevcih edilip (11 Eylül 1854) tayin beratı gönderildi. Bu arada âdet olduğu üzere Kasım 1854'te İstanbul'a giderek bağlılığını arzetti. Bu vesile ile sâdır olan Hatt-ı

Hümâyun'da Mısır'da Tanzimat'ın uygulanmasında hâlâ bazı aksaklıkların bulunduğu hatırlatılarak bunların giderilmesi, ayrıca kanun ve nizamların icrası için beş altı kişiden oluşacak bir Meclisi Cedîd teşkil etmesi istenmişti. Said Paşa vali olduğu sırada Kırım'da Osmanlı-Rus Harbi sürüyordu. O da selefi gibi bazı Mısır kuvvetlerini Kırım'a cepheye gönderdi. Mısır askerleri özellikle Silistre savaşında önemli başarılar elde etti. Bundan dolayı Abdülmecid, Mısır'ın bulundurabileceği 18.000 askerin 30.000'e kadar çıkarılmasına göz yummuştu.

Batı tesirlerine açık bir kişiliğe sahip olan Said Paşa, gerek padişah tarafından kendisine verilen tâlimatlar icabı gerekse babasının Mısır'da başlattığı reformları hayata geçirme isteğiyle Mısır eyaletinde bir dizi ıslahat başlattı. Batılı finansörleri Mısır'a çekmek için 1854'te Mısır Bankası'nı kurdu. Ayrıca Ferdinand de Lesseps'e Kızıldeniz ile Akdeniz arasında Süveyş Kanalı'nı açma imtiyazını verdi. İcraatları ile bir taraftan Mısır'ı geliştirdiği kabul edilen Said Paşa'nın bu iki girişiminin ülkeyi Batı tehditlerine ve uluslararası çekişmelere açık hale getirdiği belirtilir. Abbas Hilmi Paşa zamanında başlatılan Kahire-İskenderiye demiryolunu tamamlayarak

hizmete açtı. Yabancı bir şirkete imtiyaz verip Kahire, İskenderiye ve Süveyş arasında telgraf hatları döşetti, demir yolunu da Süveyş'e uzattı.

1854 yılında Ferdinand de Lesseps'e verdiği Süveyş Kanalı imtiyazı Fransa, İngiltere ve Osmanlı devletlerinin itirazıyla karşılaştı, bu yüzden inşaat başlatılamadı. Said Paşa 1856'da bu imtiyazı yenileyip Süveyş Kanalı şirketinin kurulmasına imkân tanıdı. Ferdinand de Lesseps aldığı imtiyazı onaylatmak için birkaç defa İstanbul'a gitmesine rağmen başarılı olamadı. Paris Antlaşması'nın ardından oluşan atmosferden ve Fransa'nın muhalefetini çekmesinden sonra Osmanlı Devleti ve İngiltere'ye rağmen 1858 yılında şirket kurularak sermaye toplanmaya ve 1859 Nisanında kanalın kazılmasına başlandı. Said Paşa ayrıca Nil Nehir Taşımacılığı Şirketi imtiyazını da 1854'te Avrupalılar'a vermişti. 1857'de Mustafa Fâzıl Paşa'nın önderliğinde Mısır'ın ikinci nehir ulaşım şirketi olan Mecidiye Kumpanyası'nı kurdurdu. Özellikle demir yolu Süveyş'e uzatıldıktan sonra Süveyş Limanı büyük ticaret gemilerinin yanaşabileceği bir şekle döndü. Akdeniz'deki bir Mısır Limanı da onun adıyla anıldı (Port Said).

Öte yandan 1858'de Osmanlı Devleti'nin neşrettiği arazi kanunnâmesine paralel olarak "Saîdiye Lâyihası" diye tanınan kanunu çıkarıp Mısır çiftçilerinin mülk edinmesini mümkün kıldı. Çiftçilerin ürettiği mahsul üzerindeki devlet tekelini kaldırıp ziraatın gelişmesini sağladı. Ayrıca birtakım vergi ve angaryaları ilga edip halkın takdirini kazandı; daha önce açılmış, ancak zamanla dolmuş olan sulama kanallarını temizletti. Orduyu yeniden tanzim etti. Askerî rütbelerin ve maaşların verilmesini düzene koydu. Askerlik süresini kısaltarak zorunlu askerliği getirdi.

Mısır üzerinden idare edilmekte olan Sudan'a özel ilgi gösteren Said Paşa, babasının zamanından beri yapılamayan birçok ıslahatı burada da gerçekleştirdi. Valiliğinin akabinde Çerkez Ali Paşa'yı Sudan işlerinden sorumlu hâkim olarak tayin ettiği gibi kardeşi Halim Paşa'yı Sudan'a müfettiş tayin etti. Hartum'da yeni bir okul açtırdı. 1857'de kalabalık maiyetiyle Sudan'ı ziyaret etti. Ahalinin müracaatını dikkate alıp birtakım vergileri kaldırdı. Ayrıca sahrada kontrol istasyonları ve konaklar kurdurarak posta hizmetlerini kolaylaştırdı. Köle ticaretini yasakladı ve uygulamayı kontrol etmek için Sobat nehri üzerinde askerî bir karakol tesis etti.

Mısır ve Sudan'da yaptığı idarî düzenlemelere rağmen Mehmed Said Paşa aynı özeni eğitimde gösteremedi. Babasının zamanında açılan birçok okul kapatıldı. Tıp mektebi gibi bazıları yeniden açıldıysa da eski seviyesine ulaşamadı. Buna karşılık askerî eğitimi geliştirmek amacıyla birtakım girişimlerde bulundu. Kahire'de Rifâa Bey'in (Rifâa et-Tahtâvî) nezâretinde Medrese-i Erkân-ı Harb adıyla bir okul ve 1857'de bir mühendishâne açtı. İskenderiye'de Medrese-i Bahriyye adlı bir denizcilik okulu kurdu. Onun tenkit edildiği en önemli ikinci mesele, Bâbıâli'nin itirazlarına rağmen 1862 yılında Avrupa'dan % 7 faizle aldığı 3 milyon küsur sterlinlik borçtur. Bu durum Mısır maliyesinin yabancıların kontrolüne girmesine yol açmıştır. İyi kalpli, hoşgörülü ve adaletperver olarak tanınan Mehmed Said Paşa 18 Ocak 1863'te İskenderiye'de vefat etti. Halka dönük pek çok icraat yapmasına karşılık idarede mutlakiyetçi bir yönetim benimsemişti. Buna rağmen iradesi zayıftı ve mütereddit bir kişiliğe sahipti. Onun sık sık fikir değiştirmesi Avrupalı danışmanlarının ve dostlarının istediklerini

yaptırmalarına imkân tanımıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

C. Zeydân, Meşâhîrü’ş-şarḳ, Kahire 1902, I, 32; Mısır Meselesi (nşr. Bâbıâli Hariciye Nezâreti), İstanbul 1334, s. 32-33; Abdurrahman er-Râfiî, ʿAṣru İsmâʿîl, Kahire 1368/1948, s. 22-65; J. Marlowe, A History of Modern Egypt and Anglo-Egyptian Relations: 1800-1953, New York 1954, s. 62, 66-68, 72, 76, 90, 139; C. R. L. Beatty, De Lesseps of Suez: The Man and His Times, New York 1956, tür.yer.; Political and Social Change in Modern Egypt (ed. P. M. Holt), London 1968, s. 148-151, 173-174, 304-307, ayrıca bk. İndeks; P. J. Vatikiotis, The History of Egypt, London 1969, s. 56, 62, 71-73, 81, 83, 84, 87, 101-102, 120, 181; P. M. Holt, Egypt and the Fertile Crescent, London 1980, s. 193-196, 198-203, 205-206, 208; The Cambridge History of Egypt (ed. M. W. Daly), Cambridge 1998, II, 180-181, 186-189, ayrıca bk. İndeks; Takvîm-i Vekāyi‘, sy. 229, İstanbul 15 Cemâziyelevvel 1257; sy. 231, 30 Receb 1258; sy. 510, 18 Zilhicce 1270; sy. 511, 6 Muharrem 1271; sy. 680, 5 Şâban 1279; sy. 681, 12 Şâban 1279; Rûznâme-i Cerîde-i Havâdis, sy. 244, İstanbul 16 Rebîülâhir 1278; Şinasi Altundağ, “Sa’îd Paşa”, İA, X, 86-89; C. E. Bosworth, “Saʿīd Pas̲h̲a”, EI² (İng.), VIII, 859-860.

Zekeriya Kurşun

# SAİD PAŞA, Eğinli

(1831-1896)

II. Abdülhamid'in mâbeyin müşiri.

İzmit'e bağlı Çarşambapazarı'nda doğdu. İngiliz ve "Büyük" lakaplarıyla da anılır. Babası İzmit mütesellimliği görevinde iken vefat eden Eğinli Seyyid Mustafa Ağa'dır. Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun'dan yüzbaşı rütbesiyle mezun oldu ve burada muallim yardımcılığına başladı (1852). Bu görevini sürdürürken müstakbel kayınpederi Tophâne Müşiri Fethi Paşa'nın arzı üzerine eğitimini tamamlamak için İskoçya'nın Edinburg şehrine gönderildi (Haziran-Temmuz 1854). Edinburg'da Wollwich Tophânesi, Waltham Baruthânesi, Enfield Tüfenkhânesi ve Greenwich Rasathânesi'n-de uygulamalı eğitim gördü. 1860'ta Edinburg Üniversitesi'nden mezun oldu ve aynı yıl İstanbul'a döndü. Fethi Paşa'nın ilk eşinden olan kızı Güzide Hanım ile evlendi. Binbaşı rütbesi verilerek Mektebi Bahriyye'de görevlendirildi (11 Ağustos 1861). Ardından kendisine kaymakamlık rütbesi tevcih edilip (5 Ağustos 1863) Tophâne-i Âmire'nin İngiltere'den sipariş ettiği silâhların yapımına nezaret etmek üzere ertesi yıl bu ülkeye gönderildi. Burada Institution of Mechanicanal Engineers'e üye oldu. 1867'de İngiltere'den dönünce miralay oldu. Ertesi yıl Bahriye Meclisi üyeliğine getirildi. 1869'da mirlivâ rütbesini alarak Mektebi Bahriyye nâzırlığına tayin edildi. Okulların ders programını ve okutulacak kitapları tesbit için oluşturulan komisyonda görev aldı (1873). Daha sonra Tophâne-i Âmire Tecrübe ve Muâyene-i Ma'mûlât-ı Harbiyye Meclisi reisi oldu (1876).

Sultan V. Murad'ın tahttan indirileceği söylentilerinin yoğunlaştığı dönemde II. Abdülhamid cülûsunda kendisini mâbeyinde görevlendirmek için teklifte bulundu. Teklifi kabul ederek mâbeyin feriki oldu (2 Eylül 1876). Yaklaşan Osmanlı-Rus savaşında düşman ordusunun durdurulması amacıyla Çekmece ve Terkos gölleri önünde istihkâm yapılmasının gerekliliği konusunda padişaha telkinlerde bulunması Sadrazam Mütercim Rüşdü Paşa ile aralarının açılmasına yol açtı. Sadrazamın onu Sırbistan'la

devam eden harp sebebiyle bu bölgeye göndermek için yaptığı girişimler II. Abdülhamid tarafından engellendi. II. Abdülhamid, bazı değişikliklerle kendisine sunulan Kānûn-ı Esâsî metni hakkında görüşlerini istediği Said Paşa, Başkâtip (Küçük) Said Bey ve Süleyman Paşa metinle ilgili düşüncelerini hazırladıkları bir lâyiha ile padişaha arzettiler. Said Paşa'nın, Kānûn-ı Esâsî'nin padişahın şüphe ettiği kişiyi ülkeden sürebileceği şeklindeki 113. maddesinin kabulünün kanunu tamamıyla hükümsüz bırakacağı yolundaki görüşü padişahın nezdinde tesirli olmadı. Büyük devletlerin Bosna-Hersek ve

Bulgar isyanlarını genel reform isteklerine dönüştürerek İstanbul'da düzenlettikleri Tersane Konferansı'nda sunulan kararlardan 7 ve 30. maddelerin Osmanlı Devleti tarafından kabul edilmemesi beklenen Osmanlı-Rus savaşının patlak vermesini hızlandırdı. Kayınbiraderi Mâbeyin Müşiri Mahmud Paşa ve Midhat Paşa'nın konferanstaki kararların reddi için vekiller, basın ve padişah üzerinde yaptığı baskı, maddelerin kabulünün devletin mevcut durumu hakkında daha uygun olacağını düşünen Said Paşa'nın tepkisini çekti ve özellikle Mahmud Paşa ile çekişme içine girdi. Mahmud Paşa'nın, Rusya'dan rüşvet aldığı yönünde yaptığı itham padişah tarafından dikkate alınmadı. Devletin dış politika açısından bulunduğu sıkıntılı durumun iç çekişmeleri tetiklemesi Sadrazam Midhat Paşa'nın azlinin çabuklaşmasına zemin hazırladı. Sadrazamın azledilmesi sırasında yaşanacak aksiliklere karşı tedbir alınması, azledildiğinin tebliği ve İtalya'ya sürgüne gönderilmesi görevlerine Said Paşa memur edildi. Padişahın teveccühüne gün geçtikçe daha fazla mazhar olmaya başladı ve mâbeyin ferikliğine ek olarak Bahriye Nezâreti kaymakamlığına getirildi (19 Temmuz 1877).

Rusya'nın Osmanlı Devleti'ne savaş ilân etmesinin (24 Nisan 1877) ardından Osmanlı donanması Karadeniz'deki Rusya sahillerini abluka altına almıştı. Bir Rus gemisinin ablukadan kurtulup Şile civarında Osmanlı donanmasına mensup odun ve kömür gemilerine saldırması İstanbul'da büyük heyecana yol açtı. Padişah, bu olayın vuku bulup bulmadığının teyidini aldıktan sonra harekete geçmeyi düşündüğünden mâlûmatı kendisine geç veren Said Paşa'ya sitem etti. Bir süre sonra asaleten Bahriye nâzırlığına getirilen Said Paşa (25 Aralık 1877) benzer bir olayla karşılaştı. Ablukadan kurtulan bir Rus gemisinin Mersin adında eski bir mühimmat

gemisini içindeki mürettebatla ele geçirmesi mebuslar ve ahali arasında tepkilere yol açtı. Bu olay hakkında açıklama yapmak ve mebusların sorularını cevaplandırmak için Meclisi Meb‘ûsân’a gelen Said Paşa’nın donanmanın yetersizliğini öne sürmesi mebusları tatmin etmedi. Buna rağmen görevini sürdürdü ve kendisine vezirlik rütbesi verilerek mâbeyin müşirliğine getirildi (11 Ocak 1878). Serasker Rauf Paşa’nın fevkalâde sefirlikle Petersburg’a gönderilmesi üzerine serasker kaymakamlığı da uhdesine verildi (8 Mart 1878). Bununla beraber Mektebi Harbiyye nâzırlığı görevini de yürüttü. Doksanüç Harbi’nde ardarda alınan yenilgilerden ötürü kabinenin değişmesiyle Bahriye nâzırlığından ve mâbeyin müşirliğinden azledildi (18 Nisan 1878); ancak hemen ardından tekrar mâbeyin müşirliğine getirildi (27 Nisan 1878). İngiltere’nin Ruslar’a karşı Osmanlı Devleti’ne yardım etmek şartıyla geçici olarak idaresini istediği Kıbrıs’ın bu ülkeye terkedilmesi yolunda padişaha telkinlerde bulundu. Kendi teveccühünü kazanan Ali Suâvi’yi II. Abdülhamid’e takdim etmiş olan Said Paşa, Ali Suâvi’nin giriştiği Çırağan Vak‘ası neticesinde padişahın şüpheliler listesine girdiyse de görevinden alınmadı. Fakat II. Abdülhamid aleyhinde Levant Herald gazetesinde çıkan yazıyı engellememesi ve gazete sahibinin arkadaşı olması Said Paşa’nın mâbeyin müşirliğinden azledilmesiyle sonuçlandı (9 Haziran 1878). Ertesi gün Ankara valiliğine tayin edildi ve iki gün içeresinde İstanbul’dan ayrılması istendi. Daha önce geçirdiği soğuk algınlığının göğüs hastalığına dönüşmesi ve Ankara’nın havasının kendisini rahatsız etmesi sebebiyle becayişini talep etti ve Kastamonu valiliğine nakledildi (Kasım 1878).

Maraş sancağına tâbi Zeytûn’da devam eden Ermeni hareketlerinin tahkiki için sadâret tarafından başkomiser olarak düşünülen Suriye Valisi Midhat Paşa’nın padişah nezdinde uygun bulunmaması üzerine bu göreve tayin edilen Said Paşa (17 Temmuz 1879) İstanbul’a gelerek padişahla görüştü. II. Abdülhamid’in, hastalığı sebebiyle Zeytûn’a gitmeyebileceğini söylemesine rağmen şüpheyle merkezden uzaklaştırılmış olmasından dolayı padişaha kırgınlık duyduğu için bu teklifi kabul etmedi. Zeytûn hadisesini tahkiki sırasında Halep Valisi Galib Paşa’nın görevinden istifa etmesiyle bu göreve tayin edildi (Ekim 1879). Hastalığının ilerlemesinden ve Halep fırka kumandanı Cemil Paşa ile çekişmesinden dolayı becayişini talep etti. Yakın dostu olan İngiltere’nin İstanbul büyükelçisi Henry Layard’ın II. Abdülhamid’le görüşmesi sırasında onun becayişini dile getirmesi de bir

sonuç vermedi. Önemli bir göreve tayin edilmek üzere İstanbul'a gelmesi için Bâbıâli'den kendisine telgraf çekildiği yolunda Vakit gazetesinde yazılar neşredildiyse de yapılan tahkikatta Bâbıâli'den böyle bir telgraf çekilmediği ortaya çıktı. Gittikçe sıklaşan becayiş talebine merkezden oyalayıcı cevaplar verilmesi yüzünden istifa edeceğini bildirdi ve bunun neticesinde Halep valiliğinden azledildi (23 Ocak 1881). Bir müddet sonra Konya valiliğine gönderildi (18 Mart 1881). Ardından Ma'mûretülazîz valiliğine getirildi (27 Haziran 1887). Ancak hastalığını ileri sürerek oraya gitmeyi reddetti ve Ankara valiliğine tayin edilmesini ya da Konya'da bırakılmasını istedi. Kısa süre Konya'da Ma'mûretülazîz valisi olarak kaldıktan sonra istifa etti. Ardından selâmlık resm-i âlîsine tayin edildi. Bu dönemde hakkında jurnaller tutuldu. 20 Şubat 1896'da vefat etti ve II. Mahmud Türbesi hazîresine defnedildi.

Said Paşa'nın mâbeyin ferikliğine tayiniyle yazmaya başladığı ve yedi defter halinde düzenlediği bilinen hâtıratının bugün mevcut olan ilk iki defterinin fotokopi nüshası, Koç Üniversitesi Suna Kıraç Kütüphanesi Fuat Bayramoğlu koleksiyonunda yer almaktadır. Bu iki defter 1876-1880 yıllarını kapsamaktadır. Diğer beş defterin Said Paşa'nın Halep valiliğinden sonraki dönemleri kapsadığı söylenebilir. Sade bir dille kaleme alınan hâtırat genelde günü gününe yazılmıştır. Kendisine yapılan mâbeyin ferikliği teklifi, II. Abdülhamid'in cülûs merasimi, padişahın cuma selâmlıkları, padişahla aralarında geçen konuşmalar, bulunduğu görevler, kabine değişiklikleri, Kānûn-ı Esâsî'nin ilânı, Midhat Paşa'nın azli ve sürgüne gönderilmesi, Doksanüç Harbi öncesi ve sonrasında yaşanan bazı siyasî gelişmeler, Berlin Antlaşması, Beşikler körfezi vak'ası, Kıbrıs adasının İngiltere'ye terkedilmesi, Zeytûn'da ortaya çıkan Ermeni meselesi, vali olarak görev yaptığı yerlerde merkezle olan bazı yazışmaları, bulunduğu yerlerin coğrafî durumu, nüfusu ve mimarisi hâtıratın muhtevasını teşkil etmektedir. Bununla beraber hâtıratın Said Paşa'nın politik savunması özelliğini taşıdığı söylenebilir. Bunun dışında Usûl-i Hendese, Mebâdiü'l-hisâb, Hikmet Tatbikatı, Mecmûa-i İstihkâmât-ı Hafîfe ve Fenn-i Mi'mârî adlı eserlerinin olduğu belirtilmektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

Cevdet, Tezâkir, IV, 126; Sicill-i Osmânî, IV, 858-859; Mehmed Esad, Mir'ât-ı Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun, İstanbul 1312, s. 168, 180, 370, 373; Mir'ât-ı Hakîkat (Miroğlu), s. 168, 235-242, 546-548, 607-608, 612; Meclisi Mebusan Zabıt Ceridesi: 1293-1877 (der. Hakkı Tarık Us), İstanbul 1954, II, 85-92; Y. Tekin Kurat, Henry Layard'ın İstanbul Elçiliği (1877-1880), Ankara 1968; Nazan Danişmend, "Türk Demokrasi Tarihinin Unutulmuş Simalarından: Eğinli Sait Paşa", Türklük, sy. 4, İstanbul 1939, s. 249-261.

Davut Erkan

# SAİD PAŞA, Küçük

(1838-1914)

Osmanlı başvekili ve sadrazamı.

Erzurum'da doğdu. Ankaralı Seb'azâde ailesine mensuptur. Asıl adı Mehmed Said olup diğer Said Paşa ile karıştırılmaması için boyunun kısalığından dolayı "Küçük" lakabıyla bilinir. Babası ulemâdan Hasan Efendi'nin oğlu Ali Nâmık Bey'dir. İlk öğrenimini Erzurum'da yaptı ve buradaki İbrâhim Paşa Camii Medresesi'ne devam etti. Babasının ölümü üzerine (1853) ailesinin geçimini sağlamak için Erzurum Tahrirat Kalemi'ne memur olarak girince eğitimi kesintiye uğradı. Görevi 1856'da Anadolu Ordu-yı Hümâyun Tahrirat Kalemi'ne nakledildi. İki yıl sonra ordu heyetiyle birlikte İstanbul'a gitti ve Maliye Nezâreti'n-de bazı hesapların kontrolü işiyle görevlendirildi. 1858 Aralığında Meclisi Vâlâ'da memur oldu; ardından Erzurum'daki ailesini İstanbul'a getirtti. Bir taraftan memuriyetini sürdürürken bir taraftan öğrenimini tamamlamaya çalıştı. Ayasofya Camii'nde derslere başladı; zaman zaman dış görevleri sebebiyle kesintiye uğramasına rağmen buradaki eğitimini yedi sekiz yıl sürdürdü. Arapça ve Farsça'nın yanı sıra Fransızca öğrendi.

İlk görevleri sırasında Anadolu ve Rumeli'yi dolaştı. Keçecizâde Fuad Paşa'nın birinci sadâretinde oluşturulan Yedinci Dâire-i Belediyye (Adalar) başkanlığı ek görev olarak kendisine verildi. 1864'te Yanya Vilâyeti Meclisi Kebîr Başkitâbeti'ne tayin edildiyse de istifa edip İstanbul'a döndü. 1866'da Selânik vilâyeti mektupçuluğuna gönderildi, ancak maaşının arttırılmaması üzerine görevine gitmeyip istifa etti. Niyeti İstanbul'da kalarak bürokrasinin basamaklarında yükselmekti. Bu sebeple taşra görevlerinden mümkün olduğunca uzak durdu. Onu İstanbul'a bağlayan bir başka sebep de yeni yeni gelişmekte olan Osmanlı basını idi. Kendisine gazetecilikten yetişme sadrazam unvanını kazandıracak bu heves erken bir dönemde başlamıştı. Bir süre Cerîde-i Havâdis'te musahhihlik yaptı. Ağustos 1864'te Rûznâme-i Cerîde-i Havâdis'in yayın hayatına girmesiyle burada imzasız yazılar yazdı. Gazetecilikle uğraştığı yıllarda dikkati çeken

en önemli yönü, aynı sıralarda Tasvîr-i Efkâr gazetesini çıkarmakta olan Şinâsi ile başlattığı edebî tartışmadır. “Mebhûsetün anh / anhâ meselesi” diye meşhur olan bu tartışma Türk basın tarihinin de ilk yazılı polemiğidir.

Basınla olan bu yakınlığı dolayısıyla Saffet Paşa’nın Maarif nâzırlığı zamanında 1867’de Matbaa-i Âmire müdürlüğüne getirildi. Ayrıca Takvîm-i Vekāyi‘ müdürlüğü de kendisine havale edildi. Önce Matbaa-i Âmire için bir nizamnâme hazırlattı, ardından Takvîm-i Vekāyi‘in düzenli çıkması için gerekli tedbirleri aldı. Şûrâ-yı Devlet’in kurulması üzerine 1 Ağustos 1868’de Şûrâ-yı Devlet Adliye Dairesi başmuavinliğine terfi etti. Bir süre sonra aynı kurumun Dahiliye ve Muhâkemat dairelerinin başmuavinliklerini de üstlendi. Özellikle bu ikinci görevi sırasında mülkî idare, maarif ve nâfia işleriyle ilgili birçok nizamnâme ve lâyiha kaleme aldı. Şûrâ-yı Devlet’te yapılan bazı teşkilât değişiklikleri sırasında 1871’de Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye başkitâbetine tayin edildi. 1874’te Ticaret Nezâreti mektupçusu olduysa da bu görevi uzun sürmedi. Sadrazam Hüseyin Avni Paşa’nın isteğiyle sadâret mektupçusu Zihni Efendi ile becayiş ettirildi. Ekim 1875’e kadar sürdürdüğü bu görevinde üç sadrazamla çalışma imkânı buldu. Yaklaşık üç ay açıkta kaldıktan sonra sadrazamın muhalefetine rağmen Ticaret Nâzırı Damad Mahmud Paşa’nın teklifiyle yeni oluşturulan Meclisi Ticâret ve Zirâat üyeliğine getirildi. Bu görevi sırasında Ticaret ve Ziraat Nezâreti’nin teşkilât nizamnâmesiyle Ticaret, Ziraat ve Sanayi odalarının kuruluşu için lâyihalar hazırladı.

31 Ağustos 1876’da II. Abdülhamid tahta çıkınca onu mâbeyin başkâtibi tayin etti. Midhat Paşa ve ekibi Mâbeyin Başkitâbeti’ne Ziyâ Paşa, Nâmık Kemal veya Sâdullah Paşa’nın getirilmesini istiyordu. Bu göreve tayini dikkatlerin onun üstünde toplanmasına sebep oldu. Bundan dolayı pek çok muhalif kazanmasına rağmen II. Abdülhamid’in vazgeçemediği danışmanı oldu. 8 Kasım 1876’da bu görevine ilâveten Hazîne-i Hâssa Nezâreti de kendisine verildi. Bir yıl dört ay yirmi gün süren başkitâbet görevi sırasında Kānûn-ı Esâsî’nin hazırlanmasına katkıda bulundu ve bizzat kendisi bir anayasa taslağı kaleme aldı. 11 Ocak 1878’de kurulan Hamdi Paşa kabinesine Dahiliye nâzırı olarak girdi. Ancak Hamdi Paşa’nın sadâreti sadece yirmi üç gün sürdü. Onun yerine geçen Ahmed Vefik Paşa da sadâretini Said Paşa’nın Dahiliye nâzırlığından alınması şartına bağladı ve bu durum iki paşanın arasında husumetin doğmasına yol açtı. Ahmed Vefik

Paşa'nın isteğiyle nâzırlıktan azledilen Said Paşa'yı II. Abdülhamid yakınında tutmak için 14 Şubat 1878'de ikinci defa Hazîne-i Hâssa nâzırlığına tayin etti. Bu görevi de uzun sürmedi ve 18 Nisan'da Âyan reisliğine getirildi. Çırağan Vak'ası sonrasında merkezden taşradaki görevlere gönderilenler arasında yer aldı. 5 Haziran 1878'de Ankara valiliğine gönderildi. Tayinini durduramadıysa da görev yerini Bursa valiliğine çevirmeyi başardı. Onun merkezden uzaklaştırılmasında Sadrazam Ahmed Vefik Paşa'nın etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Said Paşa Bursa'da altı ay kadar valilik yaptı. Bu sırada II. Abdülhamid'in Berlin Antlaşması gereği Anadolu'da yapılacak ıslahat için birçok yerden görüş istemesini fırsat bilerek gerek Bursa'nın gerekse diğer vilâyetlerin idaresi için fikirlerini ihtiva eden uzun bir lâyiha kaleme aldı. Muhtemelen bu lâyiha ile kendisini tekrar padişaha hatırlatmayı başardı. Nitekim padişah da ilgisinin devam ettiğini belirten bir tezkire gönderdi. Nihayet İstanbul'a dönmesi için gerekli izin çıktı ve İstanbul'a gelerek 28 Kasım 1878'de üçüncü defa Hazîne-i Hâssa nâzırlığına tayin edildi.

II. Abdülhamid, Tunuslu Hayreddin Paşa'yı 4 Aralık 1878'de sadârete getirince Said Paşa'nın da kabinede Adliye nâzırı olarak görev yapmasını istedi. Zira Berlin Antlaşması'nda talep edilen ıslahatın önemli bir bölümü adlî meselelere dairdi, ayrıca padişah onun alınması gereken tedbirlerle ilgili lâyihasından etkilenmişti. Bu lâyiha, II. Abdülhamid döneminin eğitim başta olmak üzere bütün uygulamalarına rehberlik etti. Said Paşa, 24 Aralık 1878'de on yedi maddeden oluşan ve bugün bile geçerli olan Adliye Teşkilâtı Nizamnâmesi'ni hazırlayıp Şûrâ-yı Devlet'e sundu. Burada kabul edilen nizamnâmede Adliye Nezâreti'nin merkez ve taşra teşkilâtları yeniden oluşturuldu, nizâmiye mahkemelerine işlerlik kazandırıldı. Said Paşa'nın bu dönemde yaptığı diğer bir önemli düzenleme de Osmanlı adliyesinde ilk defa olarak savcılık kurumunu ihdas etmesidir. Adliye nâzırlığı sırasında ayrıca

Islahat-ı Umûr-ı Mâliyye Komisyonu'nda üye, aynı komisyonun vâridat şubesinde başkan sıfatı ile yer aldı.

Said Paşa, 18 Ekim 1879'da Ahmed Ârifî Paşa'nın azlinden sonra başvekil unvanı ile sadrazamlığa getirildi. İlk sadâreti 9 Haziran 1880 tarihine kadar sürdü. Bu dönemde malî konularda çeşitli hizmetlerde bulundu. Azil

sebebinin II. Abdülhamid'in o dönemde devletlere karşı takip ettiği siyasetten kaynakladığı düşünülmektedir. Bunun önemli bir göstergesi, azlinden kısa bir süre sonra padişahın kendisinden devletlerin müdahalesine karşı alınabilecek tedbirleri ihtiva eden bir ıslahat lâyihası hazırlamasını istemesi, ardından dış tehditlerin artması ve Sadrazam Kadri Paşa'nın yetersizliği sebebiyle onu 12 Eylül 1880'de tekrar başvekâlete getirmesidir. Said Paşa bir yıl yedi ay yirmi gün süren bu ikinci görev süresi içinde Karadağ meselesi, Düyûn-ı Umûmiyye'nin akdi, Tütün ve Tekel İdaresi'nin tesisi, Rusya'ya ödenecek savaş tazminatı ve Tunus meselesi gibi birçok önemli mesele ile uğraştı. Bu sadâreti sırasında devletlerin Berlin Antlaşması'na dayanarak yaptıkları baskıların had safhaya ulaşması ve isteklerinin önünün bir türlü alınamaması karşısında görevinden istifaya teşebbüs ettiyse de istifası padişah tarafından kabul görmedi. Ancak bu olaydan üç ay sonra 12 Nisan 1881'de Mısır'da meydana gelen Urâbî Paşa hadiselerinde II. Abdülhamid'in öngördüğü tedbirlere karşı çıktığı için azledildi (2 Mayıs 1882). Yerine getirilen Abdurrahman Paşa olayları durdurmakta başarısız olunca Said Paşa 12 Temmuz 1882'de üçüncü kere sadârete getirildi. Bu defa sadece Mısır meselesinin halli için sadârete getirilmişti. Nitekim dört ay kadar süren bu görevinde Urâbî Paşa meselesini bahane ederek Mısır'ı işgal eden İngilizler'le işgali kaldırmak için uğraştı, ancak başarılı olamadı. Ayrıca bu sırada oluşturulan Kānûn-ı Esâsî'yi değiştirme komisyonunda ileri sürdüğü görüşlerden dolayı padişahla ihtilâfa düştü. Bu sebeple görevinden ayrılmak istediyse de talebi padişah tarafından kabul edilmedi. Bununla birlikte 1 Aralık 1882 gecesi II. Abdülhamid onu ansızın saraya çağırarak sadâret mührünü aldı. Bunun sebebi Ahmed Vefik Paşa'nın bazı mesnetsiz jurnallerine yorulur. Nitekim onun yerine Ahmed Vefik Paşa başvekâlete getirildi. Ancak kırk sekiz saat sonra II. Abdülhamid her iki paşayı huzuruna çağırarak yüzleştirdi ve Ahmed Vefik Paşa'yı azledip Said Paşa'yı başvekilliği kaldırıp sadâret makamına getirdi. Paşanın en uzun sadâret dönemi olan dördüncü sadâreti iki yıl yirmi üç gün sürdü. Bu dönemde başta hariciye konuları olmak üzere birçok meseleyi halletme fırsatı buldu. Birtakım siyasî çevrelerden gördüğü muhalefet karşısında her zaman olduğu gibi 27 Mart 1884'te istifaya teşebbüs ettiyse de kabul görmedi. Eylül 1885'te Şark-ı Rumeli'de çıkan olaylara askerî müdahale yapılmasını isteyince padişahla yine ihtilâfa düştü. Bu yüzden 25 Eylül'de azledilerek yerine Kıbrıslı Kâmil Paşa getirildi. Aralarındaki ihtilâfa rağmen II. Abdülhamid'in onu bundan dolayı değil

devletlerin muhtemel baskılarını önlemek için azlettiği anlaşılmaktadır.

Küçük Said Paşa bu tarihten itibaren yaklaşık on yıl resmî görevlerden uzak kaldı. Bu süre zarfında konağında bir nevi uzlet hayatı yaşadı. Görevden uzak olmasına rağmen sık sık padişahın iltifatlarını görüyor, zaman zaman devlet meselelerinde kendisine görüş soruluyordu. 1895 yılı ortalarında büyük devletlerin ıslahat meselesinde yeniden ültimatomlar vermeye başlaması ve baskılarını arttırması karşısında Sadrazam Cevad Paşa âciz kalınca 8 Haziran 1895'te beşinci defa sadârete getirildi. Ağırlıklı olarak dış meseleler ve özellikle devletlerin uygulatmak istedikleri Berlin Antlaşması'nın 61. maddesi ve eğitimin geliştirilmesiyle uğraşan Said Paşa, İstanbul'da Ermeniler'in çıkardığı olayları erken haber alıp önleyememesi yüzünden 1 Ekim'de azledildi. Sadâretten ayrılmasından bir ay sonra kendisinin saraya davet edildiğinin bildirilmesi üzerine telâşa kapıldıysa da sarayda o günkü bazı meselelerle ilgili görüşlerine başvuruldu; hatta sadârete getirilebileceği umudunu taşıdı. Ertesi gün kendisine Çit veya Merasim köşklerinden birinde oturarak padişaha danışmanlık yapma görevi teklif edildi. Osmanlı geleneğinde olmayan böyle bir görevden dolayı korkuya kapılıp hayatından endişe etti; 4 Aralık 1895'te küçük oğlunu alarak İngiliz sefârethânesine sığındı. Onun bu beklenmedik davranışı padişahı telâşlandırdı. Uzun pazarlıklar ve verilen güvencelerden sonra 8 Aralık'ta evine döndü. Ardından altı buçuk yıl süren sıkıntılı bir mâzuliyet dönemi başladı. Sürekli kontrol altında tutulması hayatını zorlaştırdı. Bu arada tekrar devlet meseleleri hakkında fikirlerine başvurulduysa da kesin çözümler önermekten hep kaçındı. II. Abdülhamid zaman zaman kendisine sadâret tekliflerinde bulunuyordu. Nitekim Sadrazam Halil Rifat Paşa'nın ölümü üzerine 18 Kasım 1901 tarihinde altıncı defa sadârete getirildi. Bu sırada devletin malî sıkıntıları had safhada idi. Ayrıca Rumeli'de anarşi ve asayişsizlik hâkimdi. Bu durumu fırsat bilen Avrupalı devletler Anadolu ıslahatının dışında bir de Arnavutluk ve Makedonya'da ıslahat yaptırmak için baskı uygulamaktaydı. Said Paşa'nın tecrübeleriyle bu problemlerin üstesinden geleceği beklenmekteydi. Nitekim hızla işe başlayarak öncelikle malî alanlarda aldığı tedbirlerde bir hayli başarılı oldu. Fakat onun gayreti bazı kimseleri rahatsız etti. Bu yüzden kabinesi içinde başta Serasker Rızâ Paşa olmak üzere bazı kişiler ona muhalefet etmeye başladı. Bu durumu daha fazla sürdüremeyeceğini düşünerek istifasını sundu. Görevinde kalması için ısrar edilmesine rağmen istifada direnince 14 Ocak 1903'te

görevden alındı. Azledildikten sonra İstanbul'da, hatta mümkünse uzak bir diyarda yaşamak için II. Abdülhamid'den izin istedi; ancak kabul görmedi ve gözetim altında yeni bir döneme başladı.

Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin Rumeli'de sebep olduğu olaylar ve Meşrutiyet'in yeniden ilânı konusundaki baskıları üzerine 22 Temmuz 1908'de Said Paşa tekrar sadâret görevine getirildi ve II. Meşrutiyet'in ilk sadrazamı oldu. Çok çalkantılı bir ortamda İttihat ve Terakkî'nin muhalefetiyle karşılaşınca 4 Ağustos'ta istifa etti. Bu arada Meclisi A'yân yeniden açıldı ve Said Paşa 19 Aralık'ta Âyan reisliğine getirildi. Otuzbir Mart Vak'ası'nın yaşandığı sırada bu görevi sürdüren paşa, aynı zamanda otuz yıldan fazla beraber çalıştığı II. Abdülhamid'in hal' kararını veren Meclisi Millî'nin de başkanlığını yaptı ve bu durum onun vefasızlığı olarak yorumlandı.

İtalya, Bâbıâli'ye bir ültimatom vererek Trablusgarp'a asker çıkaracağını bildirince çaresiz kalan Sadrazam İbrâhim Hakkı Paşa kabinesi istifa etti ve yeni kabineyi kurma görevi 30 Eylül 1911'de Said Paşa'ya verildi. Said Paşa iyi bir kabine oluşturmasına rağmen Trablusgarp meselesinde hiçbir sonuç alamadı. Bu arada meclisteki muhalefet savaşın sorumlusu olarak hükümeti ve İttihat ve Terakkî Fırkası'nı görmekteydi. Siyasî geleceklerini tehlikede gören İttihatçılar meclisi feshettirmek istiyordu. Bunun için anayasanın 35. maddesinin değiştirilmesi gerekiyordu. Said Paşa, ortaya çıkan durumdan rahatsız olanların aslında meclisin feshi düşüncesinin de ondan geldiği yolundaki söylentileri üzerine 30 Aralık 1911'de istifa

etti. Bir gün sonra hükümeti kurma görevi yine kendisine verildi, böylece dokuzuncu sadâreti başladı. Fakat meclisteki çekişmeler sürüyordu ve İttihatçılar'ın ortaya attığı 35. maddenin değiştirilerek meclisin feshedilmesi konusu gündemde kalmış, fakat bir netice alınmamıştı. Sonunda Meclisi A'yân baskılara daha fazla dayanamadı ve meclisin feshine karar vermek zorunda kaldı. Bunda Said Paşa'nın belirgin bir rolü yoktu, ancak kabinesi ağırlıklı olarak İttihatçılar'dan oluştuğu için ciddi tenkitlere uğradı. Tarihe "sopalı seçimler" diye geçen 1912 seçimleri bu şartlar altında ve Said Paşa'nın sadrazamlığında gerçekleşti. İttihatçılar'ın politik baskılarına seyirci kalmaktan başka bir şey yapamayan paşa 16 Temmuz 1912'de istifa etti ve siyasî hayatı bu tarihten sonra bitmiş oldu. Her ne kadar 31 Ocak

1913'te Şûrâ-yı Devlet reisliğine, 12 Haziran 1913'te Âyan reisliğine getirildiyse de kayda değer bir faaliyet gösteremedi. 29 Şubat 1914'te vefat etti ve Eyüp'te türbe çıkış kapısı önündeki çınarın altına defnedildi.

En çalkantılı dönemlerde devlet idaresinde bulunan Said Paşa parlak bir zekâya ve güçlü bir hâfızaya sahipti. Yarım asır boyunca fiilen devlet hizmeti yapabilen nâdir kimselerdendir. Ancak kararlarında ve fikirlerinde aşırı derecede ihtiyatlı ve vehimli idi. Bu özelliğiyle II. Abdülhamid ile benzeşir. Pek çok defa sadârete getirilmesi ikisi arasındaki bu uyumla da ilgili olsa gerektir. Özel hayatında hasis denilecek kadar tutumlu olan paşa ailesine çok düşkündü. Devlet adamlığının yanı sıra bir fikir adamı idi. Fikirlerini görevde iken kaleme aldığı lâyihalarda ve II. Meşrutiyet yıllarında yazdığı kitaplarda görmek mümkündür. Nerede ise her konuda fikirleriyle II. Abdülhamid ve II. Meşrutiyet dönemlerinin en parlak siması olmuştur. Eğitimin geliştirilmesi konusundaki görüşleri ve uygulamaları ile Türk eğitimine önemli katkılar sağlamıştır. Said Paşa'nın, hayatının tehlikede olduğu vehmiyle İngiliz elçiliğine sığınması bazı son dönem Osmanlı devlet adamlarının içine düştükleri acı duruma bir örnektir. Onun gibi rakibi Kâmil Paşa'nın da Fransız elçisine sığınması, sadâret makamını işgal etmiş olan bazı ricâlin hastalık derecesindeki karakter zafiyetinin devlet adamlığı vasıflarına gölge düşürdüğü açıktır.

Eserleri. 1. Mektuplar (İstanbul 1324). II. Meşrutiyet'le birlikte aleyhinde başlayan yayınlara cevap vermek için gazetelerde neşrettiği, daha sonra kitap haline getirilen mektuplarıdır. 2. Said Paşa'nın Kâmil Paşa'nın Hâtıratlarına Cevapları (İstanbul 1327). Said Paşa'nın en büyük rakibi durumunda olan Kâmil Paşa'nın Şark-ı Rumeli, Mısır ve Ermeni meseleleri konusunda kendisine yönelttiği ithamlara cevap niteliğindedir. 3. Gazeteci Lisanı (Dersaâdet 1328). Resmî kitâbet üslûbunu konu edindiği önemli bir eseridir. 4. Said Paşa'nın Hâtırâtı (I-III, Dersaâdet 1328). Hâtırat yazan nâdir devlet adamlarından biri olmakla birlikte hâtıratı daha ziyade kendisine yapılan eleştirilere cevap niteliğindedir. Eserin "hâtırat" başlığı taşıması yanıltıcı olup "evrâk-ı metrûke" anlamına daha uygun şekilde çeşitli meselelerle ilgili olarak kaleme alınan lâyihalardan oluşur. Dolayısıyla kendi icraatını gözler önüne seren bir belge külliyatı özelliği taşır. Bu eserde yer almayan, ancak konu itibariyle birbiriyle ilgili olan lâyihalarının bir kısmı Osmanlı Arşivi Yıldız Tasnifi'nde bulunmaktadır.

Bunların matbu metindekilerle eşleştirilerek hepsinin tekrar basıma hazırlanması önem taşımaktadır.

## BİBLİYOGRAFYA

BA, Sicill-i Ahvâl Defteri, nr. 1/572; "Sadr-ı Sâbık Said Paşa'nın Dün Akşam Matbaamıza Gönderdiği Mektuptur", Tanin, İstanbul 30 Temmuz 1324; Kâmil Paşa, Kâmil Paşa'nın Âyan Reisi Said Paşa'ya Cevapları, İstanbul 1328, tür.yer.; Mehmed Memduh [Paşa], Esvât-i Sudûr, İzmir 1328, s. 71-72, 90, 100; Ahmed Sâib, Abdülhamid'in Evâil-i Saltanatı, İstanbul 1927, s. 19-20; Tahsin Paşa, Yıldız Hatıraları ve Abdülhamid, İstanbul 1935, tür.yer.; İbnülemin, Son Sadrıazamlar, s. 989-1280; Mehmet Zeki Pakalın, Son Sadrazamlar ve Başvekiller, İstanbul 1948, V, tür.yer.; Ali Fuad Türkgeldi, Görüp İşittiklerim, Ankara 1949, s. 63; Danişmend, Kronoloji2, IV, tür.yer.; V, 92-100; C. V. Findley, Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire, Princenton 1980, s. 225; Zekeriya Kurşun, Küçük Mehmed Said Paşa (Siyasî Hayatı, İcraatı ve Fikirleri) 1838-1914 (doktora tezi, 1991), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., "Said Paşa'nın Kitâbet-i Resmiyye Hakkında Bazı Mülâhazaları", Osmanlı-Türk Diplomatiği Semineri (30-31 Mayıs 1994): Bildiriler, İstanbul 1995, s. 9-30; a.mlf., "Sadrazam Küçük Said Paşa'nın Askerî Bazı Fikirleri ve Rumeli Erzak Müteahhidleriyle Mücadelesi", Askerî Tarih Bülteni, XVIII/34, Ankara 1993, s. 97-104; a.mlf., "Küçük Said Paşa", Tarih ve Medeniyet, sy. 44, İstanbul 1997, s. 33-37; Takvîm-i Vekāyi', sy. 68, İstanbul 1 Cemâziyelevvel 1249; sy. 912, 913 (27 Şâban 1284); Rûznâme-i Cerîde-i Havâdis, sy. 23, İstanbul 14 Cemâziyelâhir 1281; Sabah, sy. 6811, İstanbul 14 Şâban 1326; sy. 8783 (2 Mart 1914); Ebüzziyâ, "Said Paşa'ya Açık Mektup", Asker, sy. 1, İstanbul 1924, s. 30-31; Ali Fuad, "Said ve Kâmil Paşalar", SF, sy. 1578 (1927); İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Said Paşa'ya Dair Bazı Vesikalar", TD, VIII/11-12 (1955-56), s. 105-135; Ercüment Kuran, "Bugünkü Türkiye'nin Kurucularından Küçük Said Paşa", TK, V/56 (1967), s. 570-573; a.mlf., "Bir Türk Islahatçısı Olarak Küçük Said Paşa (1840-1914)", Töre, sy. 91, Ankara 1978, s. 17-24; a.mlf., "Said Paşa", İA, X, 82-86; Soyalp Tamçelik, "Sait Paşa'nın Anayasa Taslağı Üzerine Bir

Deneme", TK, XXXIV/402 (1996), s. 610-620; S. J. Shaw, "Küčük Saʿīd Pas̲h̲a", EI$^2$ (İng.), V, 313-314.

Zekeriya Kurşun

# SAİD PAŞA İMAMI

(bk. HASAN RIZÂ EFENDİ, Said Paşa İmamı).

# SAÎD b. SULTÂN

(سعيد بن سلطان)

es-Seyyid Saîd b. Sultân b. Ahmed el-Bû Saîdî (ö. 1856)

Uman-Zengibar sultanı (1804-1856).

1791'de Maskat'ta doğdu. Babası Sultan b. Ahmed'in 1804 yılında bir deniz savaşında korsanlar tarafından öldürülmesinin ardından kardeşi Sâlim ile birlikte Uman, Hürmüz Boğazı'ndaki bazı adalar, İran'ın güneyindeki liman şehri Benderabbas ve Zengibar'dan oluşan ülkenin yönetimini üstlendi. 1806 yılında, Suûdîler'in tahtı ele geçirmesi için destekledikleri kuzeni Bedir b. Seyf'i bertaraf ederek yönetimdeki gücünü pekiştirdi. Kardeşi Sâlim 1821'de ölünce yalnız başına ülkeyi yönetti. Önceleri Uman'da istikrarı sağlamaya ve Benderabbas'ı almayı hedefleyen İran'ı Basra körfezinin dışında tutmaya çalıştı. Bu arada büyük bir deniz ticaret filosu ve onu koruyacak güçlü bir donanma kurdu. Dış tehditler ve kabile reisleri arasındaki çekişmeler yüzünden zaman zaman Maskat'ı bırakarak Suhâr bölgesine çekildi. 1828'de sultanlığın Doğu Afrika'daki topraklarının merkezi Zengibar'a gitti. Zengibar'ın, Afrika'nın iç bölgelerinden fildişi ve kölelerin sahile taşınıp Hint Okyanusu ticaret ağı ile dünyaya pazarlandığı önemli bir

ticaret merkezi olduğunu görünce burayı başşehir yapmaya karar verdi. Ancak bu kararını, yıllarca süren bir mücadelenin ardından 1837'de Mombasa'yı ele geçirerek Merzû hânedanını yıktıktan sonra gerçekleştirebildi (1840). Böylece Doğu Afrika sahillerinde sınırlarını genişletti ve nüfuzunu Mogadişu'dan Kap Delgado'ya kadar uzanan bölgedeki Arap kabileleri ve sahillerde yaşayan diğer kabileler üzerinde de kurdu. Bu başarılarıyla Uman'ı hem içeride hem dışarıda büyük bir güç haline getirdi. Bu sebeple Doğu Afrika İslâm tarihinde büyük önem taşıyan Zengibar Sultanlığı'nın kurucusu sayılmıştır.

Saîd b. Sultân, köle ticaretini yasaklaması hususunda kendisine baskı

yapmaya başlayan İngiltere ile, bu yasaklamanın halkı için ekonomik bir darbe olacağını bilmesine rağmen ülkesindeki istikrara katkı sağlamak amacıyla bir antlaşma imzaladı. Ancak başarılı bir siyasetle yasaklama sürecini kırk yıl gibi uzun bir zamana yayarak başka gelir kaynakları aramak için vakit kazandı. Bir yandan fildişi ve kereste ticaretine ağırlık verirken bir yandan da Zengibar'da karanfil yetiştirilmesi için çok büyük yatırımlar yaptı ve üretimi teşvik yasaları çıkardı. Uyguladığı köklü yöntemlerle Zengibar'ı günümüzde de olduğu gibi dünyanın başta gelen karanfil üreticisi haline getirdi. Başşehrini Zengibar'a naklederken Uman'daki önde gelen Arap ve Hint tüccarlarını da beraberinde götürerek onlara ticarî hayatta çeşitli yetkiler tanıdı. Uluslararası ticarete büyük önem verdi. Amerika Birleşik Devletleri, İngiltere ve Fransa başta olmak üzere çok sayıda ülkeyle ikili ticarî antlaşmalar imzalayarak ülkesine itibar kazandırdı. Zengibar adası onun zamanında Doğu Afrika'nın başlıca ticaret merkezi konumundaydı.

Uman, Hürmüz Boğazı ve Doğu Afrika tarihinde önemli bir rol oynayan Bû Saîd hânedanının en başarılı sultanı sayılan Saîd b. Sultân 1856 yılında Maskat'tan Zengibar'a gitmek için çıktığı deniz yolculuğu sırasında vefat etti ve hânedanın Zengibar'daki kabristanına gömüldü. Özel hayatı ile de çok konuşulan Sultan Saîd (kendisi bu unvanı hiçbir zaman kullanmamıştır) Zengibar'da iki büyük saray ve birçok bina yaptırmıştır. Bir kabile lideri gibi her gün halkın şikâyetlerini dinlerdi. Nikâhlı eşlerinden çocuğu olmayan sultanın farklı etnik kökenlere mensup yetmiş beş kadar câriyesinden toplam doksan dokuz kızı, yirmi bir oğlu dünyaya gelmiş, kendisinden sonra oğullarından ikisi Maskat'ta, dördü Zengibar'da hüküm sürmüştür.

## BİBLİYOGRAFYA

L. W. Hollingsworth, Zanzibar under the Foreign Office: 1890-1913, London 1953, tür.yer.; N. R. Benett, A History of Arab State of Zanzibar, London 1978, s. 16-21, 23-54; Rudolf Saîd Reute, Salṭanatü ʿUmân ẖilâle ḥükmi's-Seyyid Saʿîd b. Sulṭân (trc. Abdülmecîd Habîb el-Aynî), Basra

1983; Abdalla Saleh Farsi, Seyyid Said bin Sultan, Joint-Ruler of Oman and Zanzibar (1804-1856), New Delhi 1986; Ahmed Hamoud Maamiry, Omani Sultans in Zanzibar: 1832-1964, New Delhi 1988, s. 1-13, ayrıca bk. İndeks; E. Ruete, Memoirs of an Arabian Princess from Zanzibar, New York 1989, tür.yer.; Ehud R. Toledano, Osmanlı Köle Ticareti: 1840-1890 (trc. Y. Hakan Erdem), İstanbul 1994; ʿUmân fi't-târîḫ, London 1995, s. 453-473; R. Hall, Empires of the Monsoon: A History of the Indian Ocean and its Invaders, London 1996; R. L. Pouwels, "East African Coast c. 780 to 1900 C.E", The History of Islam in Africa (ed. N. Levtzion - R. L. Pouwels), Athens 2000, s. 251-271; Cemâl Zekeriyyâ Kāsım, Devletü Elbûsaʿîd, Ayn 1420/2000, s. 139-239; Hatice Uğur, Osmanlı Afrikasında Bir Sultanlık: Zengibar Sultanlığı, İstanbul 2005, s. 38-41, 57; B. G. Martin, "Arab Migrations to East Africa in Medieval Times", The International Journal of African Historical Studies, VII/3, New York 1974, s. 367-390; C. F. Beckingham, "Bū Saʿīd", EI² (İng.), I, 1281-1283; G. S. P. Freeman-Grenville, "Saʿīd b. Sulṭān", EI² (İng.), VIII, 856-857; a.mlf., "Zanḏjibar", a.e., XI, 449-450; Mustafa L. Bilge, "Bû Saîd Hânedanı", DİA, VI, 339-340.

Hatice Uğur

# SAÎD b. UFEYR

(سعيد بن عفير)

Ebû Osmân Saîd b. Kesîr b. Ufeyr el-Ensârî el-Mısrî (ö. 226/841)

Hadis hâfızı, tarihçi ve ensâb âlimi.

146 (763) yılında doğdu. Dedesine nisbetle tanınır. Süleyman b. Bilâl, İbn Lehîa, Leys b. Sa‘d, Mâlik b. Enes, İbn Vehb gibi hocalardan hadis dinledi. Kendisinden başta oğulları Ubeydullah ve Esed olmak üzere Buhârî, Yahyâ b. Maîn, Zühlî, Yûnus b. Abdüla‘lâ es-Sadefî, Bekkâr b. Kuteybe, İbnü’l-Cüneyd el-Huttelî ve diğerleri rivayette bulundu. Kütüb-i Sitte müelliflerinden Buhârî doğrudan, Müslim, Ebû Dâvûd es-Sicistânî ve Nesâî bir râvi vasıtasıyla eserlerinde Saîd’den hadis nakletmişlerdir. Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inde Saîd’in kırktan fazla rivayetine yer vermesine, ayrıca el-Edebü’l-müfred’inde ondan hadis nakletmesine rağmen İbn Hacer el-Askalânî’nin Buhârî’nin Saîd’den çok rivayette bulunmadığını söylemesi onun daha fazla hadisine yer vermesini beklediği için olmalıdır. Saîd b. Ufeyr 23 Ramazan 226’da (16 Temmuz 841) vefat etti.

Ebû İshak el-Cûzcânî’nin Saîd hakkında bid‘atçı ve hâfızası zayıf, ayrıca sika olmadığı şeklinde yaptığı tenkitlerin isabetli sayılmadığını söyleyen İbn Adî onun güvenilir bir râvi kabul edildiğini belirtir. İbn Hibbân es̱-S̱iḳāt’ında Saîd’e yer vermiş, Dârekutnî de onun güvenilir bir hadis hâfızı olduğunu kaydetmiştir. Yahyâ b. Maîn’in, “Mısır’da üç harikaya şahit oldum; bunlar Nil nehri, Piramitler ve Saîd b. Ufeyr’dir” diyerek Saîd’in sika olduğuna dikkat çektiğini söyleyen Zehebî, muhaddislerin imamının bir kişi hakkında böyle sitayişkâr bir söz söylemesinin onu değerlendirmede ölçü sayılacağını belirtir (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, X, 584). İbn Adî, Saîd’in rivayetlerinden sadece iki hadisin münker olduğunu ve bunlardaki problemin de aslında oğlu Ubeydullah’tan kaynaklandığını bildirmiş, Zehebî ise onun bir münker hadisini daha örnek göstermiştir. Zehebî’nin verdiği bu örnekteki olumsuzluğun başka bir râviden kaynaklandığı ifade edilmekteyse de bu durum Saîd b. Ufeyr’in problemli rivayetlerinin

bulunduğunu göstermektedir. Ensâb, tarih, eyyâmü'l-Arab ve menâkıb gibi konularda bilgi sahibi, aynı zamanda şair olduğu belirtilen Saîd'in Kitâbü Aḫbâri'l-Endelüs ve Târîḫu fetḥi Dımaşḳ adlı iki eserinin mevcut olduğu kaydedilmekte ve bu eserlere bazı kaynaklarda atıf yapılmaktadır (Sezgin, I/2, s. 248).

## BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, III, 509; Ebû İshak el-Cûzcânî, Aḥvâlü'r-ricâl (nşr. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî), Beyrut 1405/1985, s. 157; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, IV, 56; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, VIII, 266; İbn Adî, el-Kâmil, III, 1246-1247; Dârekutnî, el-ʿİlel (nşr. Mahfûzürrahman Zeynullah es-Silefî), Riyad 1405/1985, I, 182; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XI, 36-41; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, X, 583-586; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, II, 155; İbn Hacer el-Askalânî, Tehẕîbü't-Tehẕîb (nşr. Halîl Me'mûn Şîhâ v.dğr.), Beyrut 1417/1996, II, 334; Sezgin, GAS (Ar.), I/2, s. 247-248; Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî - Seyyid Kesrevî Hasan, Mevsûʿatü ricâli'l-kütübi't-tisʿa, Beyrut 1413/1993, II, 51.

Mahmut Kavaklıoğlu

# SAÎD b. YA‘KŪB

(سعيد بن يعقوب)

Ebû Osmân Saîd b. Ya‘kūb ed-Dımaşkī (ö. 302/914’ten sonra)

Abbâsî dönemi hekim ve mütercimlerinden.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Halife Muktedir-Billâh döneminde (908-932) başarılı bir hekim ve mütercim olarak üne kavuştu. Vezir Ali b. Îsâ b. Dâvûd’un özel

doktoru oldu. İbn Ebû Usaybia’nın Sâbit b. Sinân’dan naklettiğine göre Ali b. Îsâ 302’de (914) Bağdat’ın Harbiye semtindeki hastahaneyi yeniden donatmış ve baştabipliğine Saîd b. Ya‘kūb’u getirmişti. Ayrıca Bağdat, Mekke ve Medine’deki hastahanelerin sorumluluğunu da ona vermişti (ʿUyûnü’l-enbâʾ, s. 316). Saîd b. Ya‘kūb, antik döneme ait felsefî ve ilmî eserlerin Arapça’ya çevrilmesinde üstün başarı gösterdi. Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî’nin himayesinde çeviri yapan İshak b. Huneyn ve Sâbit b. Sinân gibi ünlü mütercimler arasında yer aldı. Onun tabip ve mütercim olarak ortaya koyduğu başarı yanında çeşitli alanlarda yazdığı eserler felsefeye ve diğer bilim dallarına da vâkıf olduğunu göstermektedir. Saîd b. Ya‘kūb antik felsefe ve bilimin İslâm dünyasına aktarılmasında, özellikle İskender Afrodisî’nin eserlerine dair yaptığı çalışmalarıyla Helenistik felsefenin İslâm muhitinde tanınmasında önemli katkı sağlamıştır.

Eserleri. 1. Tefsîrü Kitâbi’n-Nabżi’ṣ-ṣaġīr. Yahyâ en-Nahvî’nin Galen’in De Pulsibus ad tirones’ine yaptığı şerhin tercümesi olup yazma nüshası günümüze ulaşmıştır (Sezgin, III, 159). 2. Maķāletü Câlînûs fî teşrîḥi’l-aʿṣâb. Galen’in De Nervorum dissectione adlı eserinin çevirisidir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1624, vr. 72-84). 3. Maķāletü Câlînûs fî teşrîḥi ʿurûķi ġayri’ḍ-ḍavârib. Galen’in toplardamar ve kılcaldamarlara dair eserinin tercümesidir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1624, vr. 85-105). 4. Maķāletü Câlînûs fî teşrîḥi ʿurûķi’ḍ-ḍavârib. Galen’in atardamarlara dair eserinin çevirisidir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1624, vr. 105-113). 5.

Risâletü Maġnîs fi’l-bevl. Emesalı Magnus’un De Urinis adlı eserinin tercümesidir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3563/3). 6. el-Maḳālât min Kitâbi Uṣûli’l-hendese li-Öklîdis. Öklid’in Elementler kitabının bazı makaleleriyle Pappus’un Onuncu Makale üzerine yaptığı şerhin çevirisidir. Günümüze adı geçen şerhle birlikte sadece Onuncu Makale’nin tercümesi ulaşmıştır. Pappus’un şerhinin Yunanca orijinali kayıp olduğundan Saîd b. Ya‘kūb’un bu tercümesinin matematik tarihinde önemli bir yeri vardır. Eser Latince, Fransızca, Almanca ve İngilizce’ye çevrilmiştir (Sezgin, V, 175). 7. Kitâbü’l-Cedel. Aristo’nun Topikler kitabının yedi makalesinin çevirisi olup eseri Abdurrahman Bedevî Manṭıḳu Arisṭo (Beyrut-Kahire 1980, II, 489-695; III, 711-725) ve Ferîd Cebr en-Naṣṣü’l-kâmil li-manṭıḳı Arisṭo (Beyrut 1999, II, 635-850) içerisinde yayımlamıştır. 8. Îsâġūcî. Porphyrius’un Eisagoge adlı eserinin tercümesi olup Abdurrahman Bedevî tarafından neşredilmiştir (Manṭıḳu Arisṭo içerisinde, Beyrut-Kahire 1980, III, 1057-1104). 9. Feżâʾilü’n-nefs. Aristo’ya nisbet edilen ahlâka dair bir eserin çevirisi olup İbn Miskeveyh Teẖzîbü’l-aẖlâḳ’ında bir bölümünü iktibas etmiştir. 10. Risâletü S̱âmisṭıyûs fi’s-siyâse ve tedbîri’l-memleke. Themistius’un eserinin tercümesidir (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1608, vr. 139-302).

Saîd b. Ya‘kūb’un günümüze ulaşmayan diğer eserleri de şunlardır: Mesâʾil (Galen’in ahlâkın insan bedeniyle ve yapısıyla ilişkisini konu alan De Moribus adlı eserine dayanılarak yazılmıştır); Maḳāle fi’n-nabż (Galen’in De pulsibus ad tirones adlı eserinden mülhem olarak kaleme alınmıştır); Kitâbü’s-Semâʿi’ṭ-ṭabîʿî (Aristo’nun Physica kitabının bazı bölümlerinin çevirisidir); Kitâbü’l-Kevn ve’l-fesâd (Aristo’nun De Generatione et Corruptione isimli kitabının tercümesidir). Bunların dışında İskender Afrodisî’ye ait olan ya da ona nisbet edilen pek çok felsefî risâleyi Arapça’ya çevirmiş, bu risâleler Abdurrahman Bedevî tarafından Arisṭo ʿinde’l-ʿArab: Dirâse ve nuṣûṣ ġayru menşûre içerisinde neşredilmiştir (Kahire 1947, s. 278-308). Saîd’in Yunan hikemiyatından yapmış olduğu çevirilerin bir kısmını Ebû Süleyman es-Sicistânî nakletmiştir (Ṣıvânü’l-ḥikme, s. 303-305).

## BİBLİYOGRAFYA

Ebû Süleyman es-Sicistânî, Ṣıvânü'l-ḥikme ve s̱elâs̱ü resâʾil (nşr. Abdurrahman Bedevî), Paris 2004, s. 303-305; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 313, 325, 356; İbn Miskeveyh, Tehẕîbü'l-aḫlâḳ, Beyrut 1405/1985, s. 72-76; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ (Lippert), s. 36-38, 40, 64, 257, 409; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 282, 316; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, Târîḫu'l-ḥükemâʾ (nşr. Abdülkerîm Ebû Şüveyrib), Trablus 1988, s. 294-295; Suter, Die Mathematiker, s. 49; Sarton, Introduction, I, 631; Brockelmann, GAL Suppl., I, 369-370; Sezgin, GAS, III, 82, 159, 166; V, 175, 287; B. A. Rosenfeld - Ekmeleddin İhsanoğlu, Mathematicians, Astronomers and Other Scholars of Islamic Civilization and Their Works (7th-19th c.), İstanbul 2003, s. 69; G. Endress, "Saʿīd b. Yaʿḳūb al-Dımashḳī", EI² (İng.), VIII, 858-859; Zehrâ Yemînî, "Ebû ʿOşmân Dımaşḳī", DMBİ, V, 730-731; M. Îsâ Sâlihiyye, "ed-Dımaşḳī, Ebû ʿOşmân Saʿîd b. Yaʿḳūb", Mv.AU, IX, 291-293.

Ömer Mahir Alper

# SAÎD b. ZEYD

(سعيد بن زيد)

Ebü'l-A'ver (Ebû Sevr) Saîd b. Zeyd b. Amr b. Nüfeyl el-Kureşî (ö. 51/671 [?])

Aşere-i mübeşşereden biri.

Milâdî 600 yılı civarında Mekke'de doğdu. Adî b. Kâ'b oğullarından olup soyu dedelerinden Kâ'b b. Lüey'de Hz. Peygamber'in soyu ile birleşir. Babası, İslâm öncesi dönemde Hanîf dinine mensup olmakla bilinen Zeyd b. Amr b. Nüfeyl, annesi Huzâa kabilesinden Fâtıma bint Ba'ce'dir. Babasının putlara tapmadığı, müşriklerin kestiği hayvanların etinden yemediği, Câhiliye âdetlerine değer vermediği ve kız çocuklarının diri diri toprağa gömülmesine şiddetle karşı çıktığı göz önüne alınırsa Saîd'in aile ortamında bu inançları benimseyen bir kişi olarak yetiştiği söylenebilir. Kaynaklarda babasının ona Allah'ın birliğine iman etmesi konusunda telkinde bulunduğu zikredilir.

Çok genç yaşta İslâmiyet'i kabul eden Saîd b. Zeyd'in on ikinci veya on üçüncü müslüman olduğu nakledilir. Resûl-i Ekrem tarafından cennetle müjdelenen on

sahâbî arasında yer aldı. Saîd amcasının kızı ve Ömer'in kız kardeşi Fâtıma ile, Ömer de onun kız kardeşi Âtike ile evliydi. Mekkeliler'in Hz. Peygamber'i öldürme kararını uygulamak üzere harekete geçen Ömer, kız kardeşi Fâtıma'nın müslüman olduğunu öğrenince Saîd b. Zeyd'in evine giderek onu hanımı ile birlikte tartakladı. Ancak Saîd'in sabırlı davranması ve sorulan sorulara inandırıcı cevaplar vermesi üzerine Ömer onları bıraktı ve okunan Kur'an'ı dinledikten sonra iman etmeye karar verdi.

Saîd müşriklerden çok eziyet gördü ve hanımıyla birlikte Medine'ye hicret etti. Resûlullah onu Râfi' b. Mâlik, diğer bir rivayete göre ise Übey b. Kâ'b ile kardeş ilân etti. Medine'de Resûl-i Ekrem'in yakın çevresinde bulunan

Zeyd, Mekke müşrikleri başta olmak üzere Hz. Peygamber aleyhinde faaliyet gösterenler hakkında bilgi toplama konusunda önemli görevler yaptı. Bedir Gazvesi'ne sebep olan Mekkeliler'in Suriye kervanı hakkında bilgi toplamakla görevlendirildiği için savaşa fiilen katılamadı; ancak ganimetten payı tam olarak verildi ve gördüğü hizmete karşılık cihad sevabını da alacağı kendisine müjdelendi (Hâkim, III, 495).

Uhud ve Hendek gazveleri, Hudeybiye Antlaşması, Mekke'nin fethi, Huneyn ve Tebük Seferi ile Vedâ haccında bulunan Saîd, Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra da önemli görevler üstlendi. Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesi sırasında ortaya çıkan ihtilâfları gidermek için büyük gayret gösterdi. Hz. Ebû Bekir, vefatından önce yerine halife bırakacağı kimse ile ilgili genel eğilimi araştırırken onun da görüşüne başvurdu. Ecnâdeyn Savaşı'nda (13/634) ordu kumandanı Hâlid b. Velîd'in tâlimatıyla süvari birliklerine, bu savaşta bozguna uğrayarak Fihl'e kaçan Bizans ordusuyla yapılan Fihl Muharebesi'nde piyade birliklerine kumanda etti ve her iki savaşın kazanılmasına büyük katkı sağladı. Yine kumandanlardan biri olarak katıldığı Yermük Savaşı'nda ve Dımaşk'ın fethinde önemli roller üstlendi. Ebû Ubeyde b. Cerrâh kendisine Dımaşk valiliğini teklif edince o bunun yerine cihadı tercih etti. Hz. Ömer, vefatından önce oluşturduğu altı kişilik hilâfet şûrasına aşere-i mübeşşereden sağ kalanları aldığı halde onu dahil etmemesi yakın akraba olmalarıyla izah edilmektedir.

Hz. Osman'ın hilâfeti döneminde Irak'ta bulunan arazileri dolayısıyla zaman zaman Kûfe'ye gittiği ve burada oturduğu bilinen Saîd b. Zeyd fitne olaylarının ortaya çıkmasından sonra Medine'ye çekildi ve iç çekişmelerden uzak bir hayat yaşadı. Hz. Osman ve Ali dönemlerinde her ikisi hakkında yapılan kötü propagandaları önlemeye çalıştı. Gördüğü haksızlıklara müdahale etmekten çekinmez, ashap aleyhinde bulunanlara şiddetle karşı çıkardı. Kûfe'de Hz. Ali ve diğer sahâbîler aleyhinde konuşan birini uyardığı ve ona, bir sahâbînin Resûlullah ile kısa bir süre bulunup gördüğü bir hizmet sebebiyle yüzünün tozlanmasının sonradan gelenlerden birinin Hz. Nûh kadar yaşayıp güzel işler yapmasından daha hayırlı olduğunu söylediği rivayet edilmiştir (Müsned, I, 187; Ebû Dâvûd, "Sünne", 9). Hayatının son dönemlerini Medine yakınında bulunan Akīk vadisindeki evinde ziraatla uğraşarak geçiren Saîd b. Zeyd 50 (670) veya 51 (671) yılında vefat etti. Techiz ve tekfin işleriyle komşusu Sa'd b. Ebû

Vakkās ilgilendi. Cenaze namazını Abdullah b. Ömer'in kıldırmasından sonra Medine'ye götürülerek Cennetü'l-bakī'a defnedildi. Kûfe'de öldüğü ve cenaze namazını Mugīre b. Şu'be'nin kıldırdığına dair rivayet muteber kabul edilmemiştir.

Saîd b. Zeyd, Hz. Peygamber'den mükerrerleriyle birlikte kırk sekiz hadis nakletmiş olup rivayetleri Kütüb-i Sitte'de yer almaktadır. Ahmed b. Hanbel onun mükerrerlerle beraber otuz hadisini tahrîc etmiştir (Müsned, I, 187-190). Buhârî ve Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'lerinde yer alan üç hadisinden ikisi ittifakla (Buhârî, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 2, "Ṭıb", 20; Müslim, "Müsâḳāt", 138, 139, "Eşribe", 157, 158), biri sadece Buhârî tarafından tahrîc edilmiştir ("Menâḳıbü'l-enṣâr", 34, 35; "İkrâh", 1). Başlıca râvileri Abdullah b. Ömer, Amr b. Hureys ve Ebü't-Tufeyl gibi sahâbîlerle oğlu Hişâm, Zir b. Hubeyş, Urve b. Zübeyr b. Avvâm, Saîd b. Müseyyeb, Humeyd b. Abdurrahman b. Avf, Kays b. Ebû Hâzim, Ebû Osman en-Nehdî, Muhammed b. Sîrîn ve Abbas b. Sehl b. Sa'd gibi tâbiîlerdir. En meşhur rivayeti cennetle müjdelenen on sahâbînin isimlerinin topluca zikredildiği hadistir (Tirmizî, "Menâḳıb", 26, 28).

## BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 187-190; İbn İshak, es-Sîre, s. 124; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 379-385; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 245-246; Taberânî, el-Muʿcemü'l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut, ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), I, 148-154; Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), III, 495-498; Ebû Nuaym, Ḥilye, I, 95-97; a.mlf., Maʿrifetü'ṣ-ṣaḥâbe (nşr. M. Râzî b. Hâc Osman), Medine-Riyad 1408/1988, II, 3-19; İbn Hazm, Esmâʾü'ṣ-ṣaḥâbeti'r-ruvât (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 1412/1992, s. 82; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), II, 614-620; İbnü'l-Cevzî, Telḳīḥu fühûmi ehli'l-es̱er (nşr. Ali Hasan), Kahire 1975, s. 119-120, 365-366; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, II, 235-237; Muhibbüddin etTaberî, er-Riyâżü'n-naḍire fî menâḳıbi'l-ʿaşere, Beyrut 1405/1984, IV, 337-344; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, I, 124-143; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), III, 103-105; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, Beyrut 1404/1984, IV, 30-31; Yahyâ b. Ebû Bekir el-

Âmirî, er-Riyâżü'l-müsteṭâbe (nşr. M. Abdülkādir Atâ v.dğr.), Beyrut 1409/1988, s. 103-106; Şevkânî, Derrü's-seḥâbe (nşr. Hüseyin b. Abdullah el-Ömerî), Dımaşk 1411/1990, s. 257-258; A. J. Wensinck, "Sa'îd b. Zayd", İA, X, 81-82; a.mlf. - G. H. A. Juynboll, "Saʿīd b. Zayd", EI² (İng.), VIII, 857.

Mehmet Efendioğlu

# SÂİDÎ AİLESİ

(بيت الصاعديّة)

Gazneliler ve Selçuklular döneminde Horasan’da önemli görevler üstlenmiş bir aile.

IV. (X.) yüzyılın sonlarından itibaren Horasan bölgesinde ilim, dindarlık, idarecilik, kadılık, fetva, eğitim ve öğretimle meşhur olan saygın ailelerden biridir. Ataları Ebü’l-Alâ İmâdülislâm Sâid b. Muhammed el-Üstüvâî’ye nisbetle Sâidiyye olarak anılan ailenin soyu hakkında kaynaklarda bilgiye rastlanmamaktadır. Ancak Üstüvâî’nin Sâid b. Muhammed b. Ahmed b. Ubeydullah b. Muhammed b. Abdurrahman şeklindeki soy zincirine bakılacak olursa ailenin Arap asıllı olduğu, atalarının fetihler sırasında Horasan diyarına gelip yerleştiği söylenebilir. Sâidî ailesine adını veren ve döneminde Horasan’da “şeyhü’l-Hanefiyye” olarak tanınan Sâid b. Muhammed el-Üstüvâî, Gazneli Mahmud ve oğulları döneminde Nîşâbur’da müftülük, ardından uzun süre kadılık görevi üstlendi ve 432’de (1040-41) ölünceye kadar kendi medresesinde öğrenci yetiştirdi (bk. ÜSTÜVÂÎ). Nîşâbur ve çevresinde kadılık görevi uzun yıllar onun oğulları ve torunları tarafından yerine getirildi (Sem‘ânî, el-Ensâb, I, 135; İbrâhim b. Muhammed es-Sarîfînî, s. 277; Kureşî, II, 43, 265; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, vr. 163a; Temîmî, IV, 82).

Sâidî ailesinin tanınmış diğer fertleri şunlardır: 1. Ebü’l-Hasan İsmâil b. Sâid (ö. 443/1051). Sâid b. Muhammed’in en büyük oğludur. Önce Rey ve çevresinin kadılığını üstlendi, daha sonra kādılkudât oldu, arkasından Nîşâbur ve yöresinin kadılığını yaptı. 402 (1012) yılında babasıyla birlikte hacca gitti. Tuğrul Bey’in elçisi olarak Fâris’e giderken Îzec’de vefat etti. Cenazesi

Nîşâbur’a getirilip Sikketü’l-kassârîn Mezarlığı’nda babasının yanına defnedildi (İbrâhim b. Muhammed es-Sarîfînî, s. 141; Zehebî, Târîẖu’l-İslâm: sene 441-460, s. 76-77; Kureşî, I, 410-411; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, vr. 163a; Temîmî, II, 190-191). 2. Ebû Saîd Muhammed b. Sâid (ö.

433/1041). Sâid b. Muhammed'in ikinci oğludur. Abdülgāfir el-Fârisî, oğlu şeyhülislâm ve kādılkudât Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed ez-Zeynebî kanalıyla ondan rivayette bulundu (Kureşî, III, 175; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, vr. 163a). 3. Ebû Muhammed Ubeydullah (Abdullah) b. Sâid (ö. 446/1054). Sâid b. Muhammed'in en küçük oğludur. Babasından, Sayrafî ve onların neslinden hadis dinledi ve rivayette bulundu. Zâhidler gibi yaşamayı tercih etti (İbrâhim b. Muhammed es-Sarîfînî, s. 325-326; Zehebî, Târîẖu'l-İslâm: sene 481-490, s. 182; Kureşî, II, 311; Temîmî, IV, 169-170). 4. Ebû Ali Hasan b. İsmâil b. Sâid (ö. 472/1079). Ebû Ya'lâ Hamza el-Mühellebî, Abdullah b. Yûsuf, İbn Abdân ve diğerlerinden hadis dinledi (İbrâhim b. Muhammed es-Sarîfînî, s. 198; Zehebî, Târîẖu'l-İslâm: sene 471-480, s. 68; Kureşî, II, 47-48; Temîmî, III, 48). 5. Ebü'l-Kāsım Mansûr b. İsmâil b. Sâid (ö. 470/1077). Ailenin ilim, takvâ, fetva ve hitabette ileri gelenlerindendir. Dedesi ve Esamm'ın öğrencileri İbn Abdân, Ebû Bekir el-Hîrî ve Ebü'l-Kāsım es-Serrâc'dan hadis aldı. Ondan başta oğlu Ahmed ve Abdülgāfir el-Fârisî olmak üzere pek çok kimse hadis rivayet etti. Horasan, Mâverâünnehir ve Irak'a seyahatler yaptı. Bir müddet babasının yerine kadılık görevinde bulundu, daha sonra kādılkudât oldu (İbn Asâkir, V, 344; VIII, 162; İbrâhim b. Muhammed es-Sarîfînî, s. 480-481; Zehebî, Târîẖu'l-İslâm: sene 481-490, s. 429; Kureşî, III, 507). 6. Ebû Sa'd Yahyâ b. Muhammed b. Sâid (ö. 460/1068). Dedesinden hadis aldı. Kendisinden kardeşinin oğlu Muhammed b. Ahmed b. Muhammed rivayette bulundu. Nîşâbur'dan sonra Rey yöresi kadılığı yaptı ve orada vefat etti (İbrâhim b. Muhammed es-Sarîfînî, s. 531-532; Kureşî, III, 597-598; İbn Kutluboğa, s. 83). 7. Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b. Sâid ez-Zeynebî en-Nîsâbûrî (ö. 482/1089). Şeyhülislâm, kādılkudât ve reîs-i Nîşâbur lakaplarıyla anılırdı. Dedesi, babası ve amcası Ebü'l-Hasan İsmâil'den hadis dinledi. Ayrıca Bağdat'ta Ebü't-Tayyib etTaberî'den ve Buhara'da Ebû Sehl el-Kelâbâzî'den hadis aldı. Selçuklular'ın elçisi olarak Mâverâünnehir'e gitti. Nîşâbur'da vefat etti ve Sikketü'l-kassârîn'de aile kabristanına defnedildi (İbnü'l-Cevzî, XVI, 284; İbrâhim b. Muhammed es-Sarîfînî, s. 118-120; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIX, 7-8; Târîẖu'l-İslâm: sene 481-490, s. 74-76; Kureşî, I, 279-281; Temîmî, II, 54-55; Leknevî, s. 34-35). 8. Ebü'l-Feth Abdülmelik b. Ubeydullah b. Sâid (ö. 501/1108). Anne tarafından dedesi Kādılkudât Ebû Muhammed Abdullah b. Hüseyin'den hadis dinledi. Müftülük ve müderrislik yaptı (İbrâhim b. Muhammed es-Sarîfînî, s. 362; Kureşî, II, 473). 9. Ebü'l-Fazl Hüseyin b. Hasan b. İsmâil b. Sâid (ö.

511/1117). Dedesi Kādılkudât Ebü'l-Hasan İsmâil, Ebü'l-Hüseyin Abdülgāfir ve İbn Mesrûr elKencerûzî'den hadis dinledi. Kadılık yaptı. Nîşâbur'da vefat etti ve aile kabristanına defnedildi (Sem'ânî, et-Taḥbîr, I, 230; İbrâhim b. Muhammed es-Sarîfînî, s. 216-217; Kureşî, II, 103; Temîmî, III, 125). 10. Ebü'l-Alâ Sâid b. Mansûr b. İsmâil b. Sâid (ö. 506/1113). Hârizm kadılığı, kādılkudâtlık, hatiplik, vâizlik ve müderrislik yaptı. Babası, dedesi, Ebû Osman İsmâil b. Abdurrahman es-Sâbûnî ve Abdülgāfir el-Fârisî'den hadis dinledi. Hacca giderken Bağdat'a uğradı, orada bir müddet kaldı ve tekrar Nîşâbur'a döndü. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ondan övgüyle söz eder. Sâlih el-Müeddib kendisinden el-Erbaʿîn fî menâḳıbı Ebî Ḥanîfe ve aṣḥâbih adıyla bir eser tahrîc etti (İbnü'l-Cevzî, XVII, 129; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX, 148; İbrâhim b. Muhammed es-Sarîfînî, s. 280; Zehebî, Târîḫu'l-İslâm: sene 501-510, s. 140-141; Safedî, XVI, 241; Kureşî, II, 268; Temîmî, IV, 83-84). 11. Ebû Saîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Sâid (ö. 527/1133). Şeyhülislâm ve müsnid-i Horasan lakaplarıyla tanınırdı. Babası Ebû Nasr ve amcası Ebû Sa'd Yahyâ'dan hadis dinledi. Bağdat'a gitti ve orada hadis rivayet etti. Sem'ânî, döneminde Nîşâbur'da kadılık ve riyâsetin ona geçtiğini, uzun yıllar yaşadığını, çok hadis rivayet ettiğini ve Nîşâbur'da öldüğünü belirtmektedir (et-Taḥbîr, II, 74; ayrıca bk. İbnü'l-Cevzî, XVII, 280; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIX, 591; Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, IV, 1288; Yâfiî, III, 193; Safedî, II, 66; Kureşî, III, 60-61). 12. Ebü'l-Meâlî Es'ad b. Sâid b. Mansûr b. İsmâil b. Sâid (ö. 527/1133). Başta babası ve dedesi olmak üzere ailenin diğer fertlerinden ve dönemindeki hadisçilerden hadis dinledi. Kādılkudâtlık yaptı. Nîşâbur'da el-Câmiu'l-kadîm'in Hanefîler'e ait olan hatiplik, vâizlik ve müderrisliğini üstlendi. Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir, Bağdat'ta ondan hadis rivayet etti. Nîşâbur'da vefat etti (İbn Asâkir, V, 344; VIII, 162; XLII, 513; İbnü'l-Cevzî, XVII, 278; İbrâhim b. Muhammed es-Sarîfînî, s. 174; Safedî, IX, 15; Kureşî, I, 382-383; Temîmî, II, 166). 13. Ebü'l-Kāsım Burhâneddin Mansûr b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Sâid (ö. 552/1157). Babası Ebû Sâid ve dedesi Ebû Nasr'dan hadis dinledi. Sem'ânî onunla defalarca görüştü. Nîşâbur'da kadılık yaptı. Ağır başlı, ibadete düşkün ve kadılığında dürüstlüğüyle tanınan bir âlimdi. Vaktinin çoğunu Nîşâbur'da el-Câmiu'l-kadîm'de itikâfla geçirirdi. Nîşâbur'da vefat etti (Sem'ânî, et-Taḥbîr, II, 315-316; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX, 419; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XX, 294; Târîḫu'l-İslâm:

sene 551-560, s. 105-106; Kureşî, III, 510). 14. Ebü'l-Mefâhir Azîz b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Sâid (ö. 551/1156). Ebû Bekir b. Halef, Ebü'l-Kāsım Abdurrahman el-Vâhidî, Ali b. Muhammed el-Cûzcânî ve başkalarından hadis dinledi. Kendisinden Abdürrahîm b. Abdülkerîm es-Sem'ânî hadis rivayet etti. Nîşâbur'da kadılık yaptı (Zehebî, Târîḫu'l-İslâm: sene 551-560, s. 57; Kureşî, II, 526-527; İbn Hacer, III, 951).

## BİBLİYOGRAFYA

Üstüvâî, Kitâbü'l-İʿtiḳād (nşr. Seyit Bahçıvan), Beyrut 1426/2005, neşredenin girişi, s. 9-107; Sehmî, Târîḫu Cürcân (nşr. Muhammed Abdülmuîd Han), Beyrut 1407/1987, s. 509; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, IX, 344-345; Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîḫ (trc. Yahyâ el-Haşşâb - Sâdık Neş'et), Beyrut 1982, s. 213, 603-604; Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ, s. 145; Sem'ânî, el-Ensâb, I, 134-135; a.mlf., et-Taḥbîr fi'l-muʿcemi'l-kebîr (nşr. Münîre Nâcî Sâlim), Bağdad 1395/1975, I, 230, 332; II, 74, 315-316; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), V, 344; VIII, 162; XLII, 513; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XV, 378; XVI, 284; XVII, 129, 278, 280; Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî, et-Tedvîn fî aḫbâri Ḳazvîn (nşr. Azîzullah el-Utâridî), Beyrut 1407/1987, II, 291; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, I, 52; a.mlf., el-Kâmil (nşr. M. Yûsuf ed-Dekkāk), Beyrut 1987, VIII, 248; IX, 148, 308, 419; İbrâhim b. Muhammed es-Sarîfînî, el-Münteḫab min Kitâbi's-Siyâḳ, Beyrut 1993, s. 118-120, 141, 162, 174, 198, 216-217, 277-278, 280, 304, 325-326, 362, 432, 480-481, 531-532, 535; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 507-508; XIX, 7-8, 591; XX, 294; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, IV, 1288; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 421-440, s. 342-343; a.e.: sene 441-460, s. 76-77; a.e.: sene 471-480, s. 66, 68; a.e.: sene 481-490, s. 74-76, 182, 429; a.e.: sene 501-510, s. 140-141; a.e.: sene 551-560, s. 57, 105-106; a.mlf., el-ʿİber, II, 264, 344; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân (nşr. Halîl el-Mansûr), Beyrut 1997, III, 193; Safedî, el-Vâfî, II, 66; IX, 15; XVI, 232-233, 241; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, I, 7, 279-281, 382-383, 410-412; II, 43, 47-48, 103, 261, 265-266, 268, 311, 473, 526-527; III, 60-61, 175, 507, 510, 511, 597-598; IV, 247; İbn Hacer, Tebṣîrü'l-müntebih, III, 951; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, V, 32; İbn Kutluboğa, Tâcü't-

terâcim fî ṭabaḳāti'l-Ḥanefiyye, Bağdad 1962, s. 29, 83; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, Ketâʾibü aʿlâmi'l-aḫyâr min fuḳahâʾi mez̠hebi'n-Nuʿmâni'l-muḫtâr, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 630, vr. 68a-b, 163a-164a; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye, II, 54-55, 166, 190-191; III, 48, 125; IV, 82-84, 169-170; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1393; İbnü'l-İmâd, Şez̠erât, V, 154; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 34-35, 83, 111; Sezgin, GAS (Ar.), I/5, s. 54-55; Seyit Bahçıvan, "el-Ḳāḍî Ebü'l-ʿAlâʾ Ṣâʿid b. Muḥammed el-Üstüvâʾî ve'l-beytü's-Ṣâʿidî baʿdeh ve Kitâbühü'l-İʿtiḳād", SÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 10 (2000), s. 217-250.

Seyit Bahçıvan

# SÂİL

(bk. DİLENCİLİK).

# SAINT JEAN ŞÖVALYELERİ

(bk. DÂVİYYE ve İSBİTÂRİYYE).

# SAÎR

(السعير)

Tutuşturulmuş alevli ateş anlamında cehennemin isimlerinden biri

(bk. CEHENNEM).

# SAİT FAİK ABASIYANIK

(1906-1954)

Cumhuriyet devri hikâyecisi.

18 Kasım 1906'da Adapazarı'nda doğdu. Babası Adapazarı'nın yerli ailesi Abasızzâdeler'den Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti'nde çalışarak İstiklâl madalyası alan, bir ara belediye başkanlığı yapan (1922) Mehmed Fâik Bey, annesi Adapazarı'nda geniş arazi sahibi Hacı Rızâ Bey'in kızı Makbûle Hanım'dır. Varlıklı bir aile içinde büyüyen Sait Faik yabancı dilde eğitim veren Rehberi Terakkî'deki ilk öğreniminin ardından iki yıl Adapazarı İdâdîsi'ne devam etti. İşgal yılları ve Millî Mücadele sonrası ailesiyle beraber İstanbul'a taşındı (1926). Bir süre İstanbul Lisesi'nde okudu ve disiplin cezasıyla gittiği Bursa Lisesi'nden mezun oldu (1928). Aynı yıl Dârülfünun Edebiyat Fakültesi'ne yazıldıysa da avare yaşayışı sebebiyle iki yıl sonra babasının isteğiyle ekonomi eğitimi için İsviçre'nin Lozan ve oradan Fransa'nın Grenoble şehrine gitti. Burada gördüğü dört yıllık düzensiz eğitim (1931-1934) ve yaşadığı bohem hayatı yüzünden babasının geri çağırmasıyla diploma alamadan Türkiye'ye döndü (1934). Bir süre Halıcıoğlu Ermeni Yetim Mektebi'nde Türkçe öğretmenliği yaptı. Babasının verdiği sermaye ile açtığı ticarethaneyi yürütemedi. Adliye muhabiri olarak Haber gazetesine mahkeme röportajları hazırladı. 1939'da babasının ölümü üzerine geride kalan mülklerin geliri ve yazılarıyla geçindi. Hiç evlenmeyen ve bohem yaşayışını devam ettiren Sait Faik alkol düşkünlüğü yüzünden siroz hastalığına yakalandı (1945). 1951'de tedavi için gittiği Fransa'dan kısa bir süre sonra döndü. Sıklaşan krizler sebebiyle yatırıldığı hastahanede 11 Mayıs 1954'te öldü ve Zincirlikuyu Mezarlığı'nda toprağa verildi. Sait Faik modern edebiyata hizmetlerinden dolayı 1953 Mayısında Amerika Birleşik Devletleri'ndeki uluslararası Mark Twain Derneği'nin onur üyeliğine seçilmişti. Ölümünden sonra annesi Burgazada'daki evlerini Sait Faik Müzesi olarak bağışlamış ve her yıl en iyi hikâye kitabına verilmek üzere bir Sait Faik armağanı tesis etmiştir.

Lise yıllarında önce şiir, ardından hikâye denemeleriyle edebiyata yöneldiği

bilinen Sait Faik'in yayımlanan ilk hikâyesi "Uçurtmalar" Milliyet gazetesinde (9 Aralık 1929), ilk şiiri "Hamal" Mektep dergisinde (21 Ocak 1932) çıkmıştır. Daha sonra gittikçe artan bir tempo ile kendini hemen tamamıyla hikâye yazmaya vermiştir. İlk hikâyelerinde Maupassant tarzında ve Ömer Seyfeddin, Refik Halit Karay, Reşat Nuri Güntekin gibi hikâyecilerin etkisinde yazarken Fransa dönüşü kendine mahsus bir hikâye dili geliştirmiştir. Bu dönemin ilk hikâyelerinde (Semaver, 1936) o yılların modası olan toplumcu-gerçekçi akımına kapılmış, ardından ferdî problemlere ağırlık vermeye başlamıştır. Günlük yaşayışındaki gözlem ve tecrübelere dayandığı izlenimini veren bu hikâyelerde zor şartlara rağmen hayata severek katlanan küçük insanları ele almış, bunların yaşantılarını ve gözlemlerini konu edinmiştir. Hemen bütün hikâyelerinde görülen kendini anlatır bir ifade tarzı bunların bir çeşit hâtıra-hikâye türüne girebileceği şeklinde değerlendirilmiştir. Pek az yazarda görülebilecek şekilde 206 hikâyesinden 169'unun ben merkezli oluşu bu değer yargısını desteklemektedir. Bu sebeple hikâyelerindeki olaylar okuyucu üzerinde yaşanmış izlenimi bırakmış, çevresindekiler bunlardan birçoğunun tanığı olduklarını ifade etmiştir. Ekserisi toplumun alt kesiminden olan kahramanları az şeyle mutlu olabilen, hayatın tabii bir gereği olarak kaderlerine razı olan insanlardır. Ağırlıklı biçimde fakir semtlerde ve gecekondularda yaşayanları,

işsizleri, Anadolu'dan İstanbul'a gelenleri ve özellikle denizle, balıkçılıkla uğraşan insanları konu edinmiştir. Psikolojik olarak da sebepsiz iç sıkıntısı ve yalnızlık duygusuna kapılanlar ve hayal kuranlar önemli bir sayıya ulaşır. Bütün bu kişilerin siyasî, ideolojik ve dinî kanaatleri irdelenmemiştir. Bu arada çocuklar, hayvanlar ve tabiat da önemli bir yer tutar.

Hikâyelerinin dışında iki roman denemesi olan Sait Faik, bunlardan ilkini 1940'ta Medâr-ı Maîşet Motoru adıyla tefrika ettikten sonra 1944'te kitap haline getirmiş, ancak eser sıkıyönetimce toplanarak soruşturma açılmıştır. Daha sonra Bir Takım İnsanlar adıyla yayımlanan romanı hikâyeleriyle karşılaştırılamayacak kadar zayıftır ve aksaklıklarla doludur. Kayıp Aranıyor ise öncekine göre daha tutarlı olmasına rağmen bu da romandan ziyade uzatılmış bir hikâye özelliği göstermektedir. 1953'te Şimdi Sevişme Vakti adı altında kitap haline getirdiği, tamamı serbest tarzda olan şiirlerinin güzelliğine Mehmet Kaplan dikkat çekerek onun şair ruhlu bir insan

olduğunu, bu özelliğinin hikâyelerine de yansıdığını belirtir. Sait Faik'in açtığı çığır Ömer Seyfeddin'den sonra Türk hikâyeciliğinin ikinci önemli merhalesi olarak kabul edilmektedir.

Eserleri. Hikâyelerini ve diğer yazılarını Milliyet, Kurun, Vakit gazeteleriyle Varlık, Ağaç, Büyük Doğu, Yücel, Yeni Mecmua, Serveti Fünûn, İnkılâpçı Gençlik, Yürüyüş ve Yedigün gibi dergilerde yayımlayan Sait Faik'in sağlığında neşrettiği eserleriyle ölümünden sonra derlenen kitapları şunlardır: Semaver (1936), Sarnıç (1940), Şahmerdan (1940), Medâr-ı Maîşet Motoru (1944), Lüzumsuz Adam (1948), Mahalle Kahvesi (1950), Havada Bulut (1951), Kumpanya (1951), Havuz Başı (1952), Son Kuşlar (1952), Şimdi Sevişme Vakti (şiirler, 1953), Kayıp Aranıyor (1953), Alemdağ'da Var Bir Yılan (1954), Yaşamak Hırsı (Georges Simenon'dan çeviri roman, 1954), Az Şekerli (1954), Tüneldeki Çocuk (1955), Mahkeme Kapısı (röportajlar, 1956), Balıkçının Ölümü (1977), Açık Hava Oteli (konuşmalar, mektuplar, 1980), Yaşasın Edebiyat (çeşitli yazılar, 1981), Müthiş Bir Tren (1981), Sevgiliye Mektup (çeşitli yazılar, 1987).

## BİBLİYOGRAFYA

Tahir Alangu, Sait Faik İçin, İstanbul 1959; Muzaffer Uyguner, Sait Faik'in Hayatı, Ankara 1959; İbrahim Kavaz, Sait Faik Abasıyanık (doktora tezi, 1980), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., Sait Faik Abasıyanık, İstanbul 1999; Fethi Naci, Sait Faik'in Hikâyeciliği, İstanbul 1998; Orhan Okay, "Sait Faik Abasıyanık", Büyük Türk Klâsikleri, İstanbul 2002, XIV, 364-366; Yakup Çelik, Sait Faik ve İnsan, Ankara 2002; Bir İnsanı Sevmek: Sait Faik: Konuşmalar, Bildiriler, Ankara 2004; Necati Mert, Adalı Sinağrit (Sait Faik), Ankara 2006; Fatih Andı, "Sait Faik Abasıyanık'ın Şiirleri", İlmî Araştırmalar, sy. 19, İstanbul 2005, s. 7-15; Mustafa Kutlu, "Abasıyanık, Sait Faik", TDEA, I, 4-6; A. Doğan - İ. Baştuğ, "Abasıyanık, Sait Faik", Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi, Ankara 2002, I, 8-9; "Abasıyanık, Sait Faik", Tanzimat'tan Bugüne Edebiyatçılar Ansiklopedisi, İstanbul 2003, I, 3-5.

M. Orhan Okay

# SAK

(الصكّ)

Mahzar, istihkak belgesi, ödeme emri, çek gibi anlamlara gelen bir hukuk, maliye ve ticaret terimi.

Farsça'da "muahede, tasdiknâme" anlamındaki çek kelimesi Arapça'ya sakk (çoğulu sukûk) şeklinde geçmiş olup geniş mânasıyla "yazılı belge, resmî tutanak" demektir. Dolayısıyla çeşitli muamele, ikrar ve edimleri yazılı olarak belgeleyen mahzar, istihkak senedi, ödeme emri, çek, temliknâme, icâre ve borç senedi, ibrânâme, kefâletnâme, vekâletnâme, rehin ve emanet makbuzu, mükâtebe senedi, tayin menşuru, edâ tezkiresi, iktânâme gibi resmî veya kıymetli evrak sak olarak adlandırılmaktadır. Sak düzenleyene sakkâk veya kâtibü's-sak adı verilir. Önceleri sakler hazırlandıkları malzemeye nisbetle rakk veya ruk'a (deri parçası) adıyla da anılmış, ancak sonraları iç üretimi gerçekleştirilen kâğıtlara yazılmaya başlanmıştır. Sak kelimesinin eş anlamlısı olarak vesika, sahîfe, varaka, kitap, hat, risâle, mektup gibi kelimelere rastlanmaktadır. İlk defa Malezya hükümeti tarafından 2002 yılında gerçekleştirilen, daha sonra Batı'da ve İslâm ülkelerinde yaygınlaşmaya başlayan varlığa dayalı tahvil veya faizsiz bono yahut kira sertifikası uygulamasında yatırımcıya verilen belgeler de sukûk diye adlandırılmaktadır.

Mahzar. Bir davada taraflar ve şahitlerinin hâkim huzurunda sunduğu bilgi ve delillerin, ikrar, yemin veya inkârın kaydedildiği tutanak için sak ve mahzar kelimeleri kullanılmaktadır (muhtevası için bk. Buhûtî, VI, 367-369; Mustafa es-Süyûtî, VI, 545-546). Davanın taraflarından biri ihtiyaç halinde kullanabilmek için sak yazılmasını isterse hâkimin bu talebi yerine getirmesi Şâfiî, Hanefî ve Mâlikî mezheplerine göre müstehap, Hanbelîler'e göre vâciptir. Kamu yararına olduğu için sak kâğıtları beytülmâlce temin edilmelidir. Bu mümkün olmazsa bedeli talep sahibince karşılanır. Cumhura göre kâtibe -beytülmâlden maaşlı değilse-sak hazırlaması karşılığında bir ücret ödenmesi, "... kâtip veya şahit zarara uğratılmasın ..." âyeti gereğince (el-Bakara 2/282) câizdir. Kâtibin muhatabının zaruret halini suistimal

ederek yüksek ücret alması haksız kazanç sayılır. Bir alışverişte sak ve hüccet hazırlanması ücretini müşteri öder (Mecelle, md. 292). Kadı konunun uzmanlarının sak hazırlamasını yasaklayamaz. Sakkin ispat vasıtası olarak değeri tartışılmıştır. Cumhura göre kadı, ayrıntılarını hatırlamadığı bir davaya ilişkin eski hükmünü bir sak veya sicile dayanarak onaylayıp yürürlüğe koyamaz; çünkü üzerindeki yazısını tanısa bile evrakta tahrifat yapılmadığından emin olamaz. Ancak Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ve bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel, istihsanen kadıların kendi sorumlulukları altındaki mühürlü bir arşivde saklanan sak veya sicillerle amel edebileceği kanaatindedir. Şâfiî mezhebindeki bir görüş de böyledir. Şemsüleimme es-Serahsî bu cevazı kamu hukukunu ilgilendiren davalar için geçerli saymamıştır (el-Uṣûl, I, 358-359). Hukukî

işlemlerde ve mahkemelerde yazının yaygınlaşması, yargı teşkilâtının gelişmesi ve değişen şartlara göre belli bir yargılama usulünün yerleşmeye başlamasıyla birlikte mahkeme tutanaklarını veya ehliyet sahibi kişilerin kendi aleyhlerindeki yazılı beyanlarını içeren sakler zamanla şahitlik ve sözlü ikrar gibi öncelikli ispat vasıtalarına eklenmiştir. Nitekim Mecelle'de, bir hâkim tarafından usulüne uygun biçimde düzenlenen ve sahtekârlık şüphesi taşımayan i'lâm ve sak ile amel ve hükmün câiz olduğu belirtilmiştir (md. 1821). Ayrıca hâkimin, vereceği i'lâm ve sakleri düzenli şekilde sicillât defterine kaydetme ve hile veya fesattan itinayla koruma, kendisi görevden alındığında ise ilgili arşivin halefine teslimini sağlama yükümlülüğü de kurallaştırılmıştır (a.g.e., md. 1814). Hanefîler örfen muteber olan hükümdar beratları, kadı ve vali menşurları, emannâmeler, eski vakıf senetleri, satıcı, simsar ve sarrafların kendi korumaları altındaki muhasebe defterleri gibi sakleri hakların ispatında geçerli saymıştır (a.g.e., md. 1606-1612). Şâfiîler'e göre malî tasarrufları, nikâh, boşama, ikrar vb.ni belgelemek için sak yazımı farz-ı kifâyedir; çünkü münâzaa halinde hakların korunabilmesi için buna ihtiyaç duyulabilir (ayrıca bk. HÜCCET; İ'LÂM; ŞÜRÛT ve SİCİLLÂT).

İstihkak Senedi / Karne. Hak sahiplerinin isimlerini ve istihkaklarının veya erzaklarının / maaşlarının miktarını gösteren, devlet başkanı ya da diğer yetkililerce onaylanmış belgelere de sak adı verilir (Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, s. 70). Halife Ömer 18 (639) yılında başlayan bir kuraklık döneminde Mısır, Şam ve Irak valilerinden yardım istemişti. Amr b. Âs'ın

gönderdiği temel tüketim malları Câr Limanı’nda depolanmış ve Zeyd b. Sâbit’in sorumluluğu altında düzenlenen farklı değerlerdeki mühürlü kâğıt istihkak belgeleri (sak) ihtiyaç sahiplerine dağıtılmıştı. Böylece Hz. Ömer, İslâm tarihinde resmî mühürlü sak hazırlatan ilk halife sayılır (Ya‘kūbî, II, 154-155). Bazı hak sahipleri istihkaklarını çekmek yerine ellerindeki sakleri büyük sermaye sahibi tüccara piyasa fiyatından devretmeye başlamıştı ki bu durum onların hamiline düzenlendiği fikrini vermektedir. Hz. Ömer, borsaya dönüştürülen limanda sak alım satımıyla uğraşan Hakîm b. Hizâm’ın 100.000 dirhemlik işlem yaparak % 100 kâr elde ettiğini öğrenince ona bu muamelelerin tamamını feshedip kazandığı parayı hak sahiplerine geri vermesini emretmişti. Ancak kaynaklarda, halifenin malı kabzetmeden satma saydığı bu tür işlemleri yasaklayan bir genelgesi bulunduğuna dair bir kayda rastlanmamıştır. Zeyd b. Sâbit ve Ebû Hüreyre, muhtemelen Muâviye dönemindeki Hicaz valiliği sırasında Mervân b. Hakem’e giderek kendisini Câr saklerinin alınıp satılmasını engellemediği için eleştirmişlerdir. Gerekçe olarak malların Hz. Peygamber’in yasağına rağmen kabzedilmeksizin alınıp satılmasını gösterdikleri, işlemin kendisini de faizli satış saydıkları anlaşılmaktadır. Bunun üzerine Mervân sakleri toplatıp hak sahiplerine iade ettirmiştir (Kallek, s. 83-85). Daha sonra sak dağıtımı Abdülmelik b. Mervân’ın hilâfetine kadar kesintiye uğramıştır. Muhtemelen onun döneminde Saîd b. Müseyyeb’e sorulan bir soruya ve cevabına dair Mâlikî ulemâsının yorumlarından Câr saklerinin 1 dinar civarındaki küçük çaplı işlemlere konu olduğu izlenimi edinilmektedir (el-Muvaṭṭaʾ, “Büyûʿ”, 53; Muhammed b. Abdülbâkī, ez-Zürkānî, III, 377-378).

Ödeme Emri / Çek. “Emre hazır mevcut bir karşılık üzerine çekilmiş yazılı ödeme emri” anlamındaki sak güvene dayalı işlemlerin önemli araçlarındandır. Bu anlamıyla sak kelimesi muhtemelen Haçlı seferleri sırasında Arapça’dan Batı dillerine de geçmiştir (İng. cheque, Fr. chèque, Alm. Scheck). Ödeme emri niteliğindeki belgelerin Hz. Peygamber devrinden itibaren kullanıldığı anlaşılmaktadır. Resûl-i Ekrem, kendisinden yardım isteyen Uyeyne b. Hısn ile Akra‘ b. Hâbis adına, istedikleri şeyi kendi bölgelerinin zekât gelirlerinden tahsis eden mühürlü birer ödeme emri (kitâb) düzenletmiştir (Ebû Dâvûd, “Zekât”, 24). Sakler ilk defa Hz. Ömer’in hilâfeti döneminde tarihlenmiş, kendisine yıl belirtilmeden şâban ayına vadelenmiş bir çekten kaynaklanan bir dava getirilince hicrî takvim

uygulamasına başlanmıştır. Resmî saklerin onun devrinde mühürlendiği anlaşılmaktadır. Nitekim Ma‘n b. Zâide isimli bir kişi, hilâfet mührünü taklit edip sahte evrak düzenleyerek Kûfe haraç dairesinden para çekince Halife Ömer tarafından celde ve hapis cezasına çarptırılmıştır. Benzer sahtekârlıklar önlemlerin kurumsallaştırılmasını sağlamıştır. Emevî Halifesi Muâviye, Irak Valisi Ziyâd b. Ebîh’e Amr b. Zübeyr b. Avvâm için 100.000 dirhemlik bir ödeme emri çıkarmış, Amr evrakta tahrifat yaparak meblağı 200.000 dirheme yükseltmiştir. Durum anlaşılınca Muâviye tedbir olarak Dîvânü’l-hâtem’i kurdurmuş, Amr’ı da zimmetine geçirdiği 100.000 dirhem ödeninceye kadar hapsettirmiştir. Sakler beytülmâl, divan, cehbez ve vekillere çekilmiştir. Emevîler döneminde memurların maaşlarının sak ile ödendiğine dair çeşitli örnekler vardır. Meselâ Vali Ziyâd b. Ebîh, beytülmâl emîni Ebû Vâil Şakīk b. Seleme’ye mutfak sorumlusu adına düzenlenmiş 800 dirhemlik bir ödeme emri çekmiştir. Halife Ömer b. Abdülazîz, borçlu oldukları gerekçesiyle kendisinden yardım isteyen iki kişiye Benî Kelb’in zekâtının artanından beytülmâle aktarılan ve borçlulara yardım için ayrılan fondan ödenmek üzere 400’er dinarlık birer sak vermiştir. IV. (X.) yüzyılda sak kullanımının yaygınlaştığı, üzerindeki değerlerin arttığı, hata ve suistimâllerin önlenmesi için ek tedbirler alındığı görülmektedir. Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd, kardeşi Ali’ye veliahtlıktan feragat etmesi karşılığında divana çekilmiş 20 milyon dirhemlik bir sak vermiştir. Fazl b. Yahyâ el-Bermekî’nin aracılığı ile de Muhammed b. İbrâhim’e 100.000 dirhemlik bir sakki bizzat yazmıştır. Müktefî-Billâh devrinde Dîvânü’l-harâc kâtipliği yapan İbnü’l-Furât el-Âkûlî, ordu atâlarından sorumlu Ebû Abdullah İbnü’l-Cerrâh’ın 120.000 dinarlık sakki mükerreren ödediğini beytülmâl emîni Ebü’l-Abbas’ın da hazır bulunduğu bir mecliste ispatlamış ve kendi nişanı olmayan saklerin tediyesini yasaklamıştır. Kudâme b. Ca‘fer, yanlışlıkların önlenebilmesi için Beytülmâl divanı sorumlusunun saklere nişan koyduğunu, bunun eksikliği halinde vezir ve yardımcılarının onlara itibar etmediğini belirtmektedir (el-Ḫarâc, s. 36). Abbâsîler devrinde memur maaşları ve hazine yardımları sak ile ödenmiştir. Büveyhîler tarafından ordu mensuplarının maaşları için Dîvânü’l-ceyş’e sak çekildiği bilinmektedir. Yetkililerin genellikle düzenli memur maaş ve erzak ödemeleri, bazan da düzensiz ihsanlar için beytülmâle, mukātaa sahibi cehbezlere veya sarraflara tasdikli tahsisat belgeleri yazmaları uygulaması zamanla yaygınlaşmıştır (meselâ bk. Ebû Ali et-Tenûhî, I, 223; İbn Miskeveyh, I, 158; Hatîb, IV, 68). Cehbezlere

küçük tutarlı alımlar için dahi ödeme emri çekildiği anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Miskeveyh 332 (944) yılına ait 9 dirhemlik bir sakten bahsetmektedir (Tecâribü'l-ümem, II, 80). Nâsır-ı Hüsrev, Basra'yı ziyaret edenlerin paralarını bir sarrafa yatırarak çek (defteri) aldıklarını, şehirde kaldıkları süre boyunca yaptıkları alışverişler için çek yazdıklarını söylemektedir (Sefernâme, I, 146). Ancak bazı örneklerden, ilgili işlemler için komisyon aldıkları anlaşılan cehbezlerin ödemelerde sorun çıkarabildikleri görülmektedir. Nâsır-ı Hüsrev'in, Asvan'da oturan

bir dostunun Ayzâb'daki vekiline, "Nâsır'a dilediği her şeyi benim hesabımdan ver" şeklinde bir açık ödeme emri çektiğine dair kaydettiği bilgi dostlar arasındaki güveni yansıtması açısından ilginçtir (a.g.e., I, 119-120). İslâm'ın doğuşundan sonraki birkaç yüzyıl içinde iktisadî ve ticarî hayatın canlanmasıyla beraber alacak veya borcun bir yerden başka yere naklini sağlayan sak ve süftece gibi araçların yaygınlık kazandığı ve cehbezlerin bunda önemli rol oynadığı anlaşılmaktadır (bk. HAVÂLE; SÜFTECE).

Borç Senedi. Câhiliye döneminden beri kullanıldığı bilinen borç senetleri de (hüccetü'd-deyn, zikrü hak) sak adıyla anılmaktadır. Bunlara borcun miktarından başka şahitlerin adları ve vade yazılmaktadır. Borç senetleri kefilleri de içeriyorsa aynı zamanda kefâletnâme özelliği taşır. Birden fazla alacaklıya olan borçları ikrar eden senetlerin düzenlenmesi meşrû görülmüştür. Mecelle'de, "Mükâtebe muhâtabe gibidir" (md. 69) ve, "Kitâbetle yani yazı ile ikrar lisan ile ikrar gibidir" (md. 1606) maddelerinde belirtildiği üzere ilmühaber, mahkeme sicili, mektup ve ticarî defterlerle diğer hususi evrak vb. yazılı belgeler ikrar vasıtası olarak kabul edilmektedir (md. 1606-1612). Kadı yetimin parasını borç senedi düzenleyerek ikraz edebilir. Alacağın ayn karşılığında devri meselesi tartışmalıdır. İmam Züfer'e göre meselâ 1000 dirhemlik bir sakkin peşin 100 dinara satışı dirhemlerin akid meclisi dağılmadan teslim edilmemesi halinde câiz değildir. Şa'bî, üçüncü bir şahıs üzerindeki alacağı belgeleyen sak ile kumaş veya buğday gibi bir mal satın alınmasını (deyn ile aynın değiştirilmesini) garar, ilgili akdi de fâsid saymıştır; kabzettiği sak elinde telef olan satıcı onun nakdî karşılığını tahsil hakkına sahiptir. İbrâhim en-Nehaî sak ile mal mübadelesine cevaz verirken Süfyân es-Sevrî, sak sahibinin borçluya aynın satıcısının huzurunda borcunu ikrar ettirmesi

şartıyla câiz olduğu kanaatindedir.

Abbâsî Halifesi Me'mûn'un arşivinde, Abdülmuttalib b. Hâşim'in San'alı bir Himyerî'den istendiğinde ödenecek 1000 yeni ölçek dirhemi tutarında alacağı olduğunu belgeleyen deri üzerine yazılı bir borç senedi bulunduğu rivayet edilmektedir. Sahâbîlerin kredi işlemlerinde toplamları önemli yekün tutan borç senetleri kullandıklarına dair çeşitli örnekler vardır (Kallek, s. 82). Kudâme b. Ca'fer, ilk dönemlere ait saklerde meblağ yazılırken -piyasada farklı dirhemler dolaştığı için-sikkenin ağırlığının da belirtildiğini, ancak buna standartlaşma sebebiyle kendi devrinde gerek kalmadığını söylemektedir (el-Ḫarâc, s. 61). Borç senetleri zamanla çok yaygınlaşmıştır. Abbâsîler döneminde Basra, Kûfe ve Bağdatlı tâcirler devamlı olarak Mağrib'e mal sevkediyor, orada düzenlenen şahitli saklerle muamele yapıyorlardı. İbn Havkal, Muhammed b. Ebû Sa'dûn adında Sicilmâse asıllı bir tâcir tarafından Evdeguştlu (Merrâkeş) Ebû İshak İbrâhim b. Abdullah lehine düzenlenmiş ve şahitlerce onaylanmış 42.000 dinarlık bir borç senedi gördüğünü, Doğu İslâm topraklarında bu tutara ulaşan saklerin varlığını duymadığını kaydetmektedir (Ṣûretü'l-arż, s. 61, 99, 100).

## BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaṭṭaʾ, "Büyûʿ", 43-44; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, el-Ḥücce ʿalâ ehli'l-Medîne (nşr. Mehdî Hasan el-Kîlânî), Beyrut 1403, II, 701; Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut 1403/1983, VIII, 29, 108; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 349; VII, 120; İbn Abdülhakem, Fütûḥu Mıṣr (Âmir), s. 166-167, 422; Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvân), s. 217-218, 448-449; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 154-155; Taberî, Târîḫ, Beyrut 1407/1987, II, 3; III, 264; IV, 45, 623; V, 213; Tahâvî, eş-Şürûṭü'ṣ-ṣaġīre (nşr. Ruhi Özcan), [baskı yeri ve tarihi yok], II, 559-562, 565-579; Cehşiyârî, el-Vüzerâʾ ve'l-küttâb, s. 196, 214-215; Kudâme b. Ca'fer, el-Ḫarâc (Zebîdî), s. 35, 36, 56-57, 61, 338; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, s. 61, 99, 100; Ebû Ali et-Tenûhî, Nişvârü'l-muḥâḍara (nşr. Abbûd eş-Şâlicî), Beyrut 1391-93/1971-73, I, 41, 223; VIII, 35; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s.

7; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtîḥu'l-ʿulûm, Beyrut 1411/1991, s. 70; Şâbüştî, ed-Deyârât (nşr. C. Avvâd), Beyrut 1406/1986, s. 202; İbn Miskeveyh, Tecâribü'l-ümem, I, 158; II, 80; III, 46-47, 119; Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, el-Vüzerâʾ (nşr. Hasan ez-Zeyn), Beyrut 1990, s. 45, 48, 139; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, IV, 68; İbn Abdülber enNemerî, et-Temhîd (nşr. Mustafa b. Ahmed el-Alevî - M. Abdülkebîr el-Bekrî), Mağrib 1387, XVI, 7; XXII, 85; Nâsır-ı Hüsrev, Sefernâme (trc. Yahyâ el-Haşşâb), Beyrut 1983, I, 119-120, 146; Serahsî, el-Mebsûṭ, XVI, 92-93; XVIII, 11, 20, 94, 17; XXI, 41; a.mlf., el-Uṣûl, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), I, 358-359; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XXIII, 179-180; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, Beyrut 1411, I, 316, 331-332; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (nşr. Abdullah el-Kādî), Beyrut 1415, I, 12; III, 373; IV, 98; Nevevî, Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn (nşr. Züheyr eş-Şâvîş), Beyrut 1405/1985, XI, 276; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1314, IV, 214; İbn Haldûn, Târîḫ, Beyrut 1984, I, 421-422; III, 24; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), VI, 369; İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), III, 278; V, 209, 222, 239; VI, 249, 254; VII, 23; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, VI, 367-369; Muhammed b. Abdülbâkī ez-Zürkānî, Şerḥu'z-Zürḳānî ʿalâ Muvaṭṭaʾi'l-İmâm Mâlik, Beyrut 1407/1987, III, 369, 377-378; Mustafa es-Süyûtî, Meṭâlibü üli'n-nühâ fî şerḥi Ġāyeti'l-müntehâ, Dımaşk 1380/1961, VI, 532, 544-546; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, III, 448, 465; IV, 413, 421; V, 329, 372, 437, 470; VI, 92; VII, 94; Mecelle, md. 69, 292, 1606-1612, 1814, 1821; Abdülazîz ed-Dûrî, Târîḫu'l-ʿIrâḳı'l-iḳtiṣâdî fi'l-ḳarni'r-râbiʿi'l-hicrî, Beyrut 1974, s. 170-171; Muhammed Hamîdullah, el-Veṡâʾiḳu's-siyâsiyye, Beyrut 1405/1985, s. 258-259; Cengiz Kallek, Asr-ı Saâdet'te Yönetim-Piyasa İlişkisi, İstanbul 1997, s. 82-85; Hakkī İsmâil İbrâhim, Esvâḳu'l-ʿArabi't-ticâriyye fî şibhi'l-Cezîreti'l-ʿArabiyye, Amman 1423/2002, s. 152-156; N. Levtzion, "Ibn Hawqal, the Cheque and Awdaghost", JAfr.H, IX/2 (1968), s. 223-233; "Ṣak", Mv.F, XXVII, 46-49.

Cengiz Kallek

**Osmanlılar'da.**

Osmanlılar'da sak daha ziyade hukukî sahaya ait bir terim olmuştur. Bazı tanımlara göre sak, kadı tarafından dava konusu olan hadiseye ve bu husustaki hükmüne dair düzenlenen belgedir. Şer'î mahkemelerde sicil

defterlerine kaydedilip taraflara verilen hüccet, i‘lâm, temessük vb. belgelerin yazılış usulü sakk-i şer‘î diye bilinir (Uzunçarşılı, s. 116). Ebüssuûd Efendi’nin kadının hükmü bulunan ve bulunmayan sakler ayırımı da sak kavramının mahkemelerde düzenlenen hüccet ve i‘lâmlar hakkında kullanıldığını gösterir. Mahmûd Hamza sicil, sak, hüccet, vesika, mahzar gibi kavramlar hakkında bilgi verirken hücceti “üzerinde kadının tasdik yazısı bulunan belge”, sakki ise “tasdik yazısı bulunmayan belge” olarak tarif eder (Risâle fî ḫaleli’l-meḥâḍır ve’s-sicillât, s. 2). Süleyman Şeyhî, mürâfaa esnasında davacı ve davalının ifadelerini şer‘a tatbik ederek yazmaya sak dendiğini belirtir. Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerinde yazılan bazı eserlerde sak kavramının “tatbikat ve tatbikata dair numune” anlamında kullanıldığı görülür (Şevkī, s. 5). Netice olarak sak kavramının “mahkemelerde belgelerin yazılma işlemi ve belgelerin yazılma usulü” mânasına geldiği gibi mahkemelerde yazılan i‘lâm, hüccet ve belgeler için de kullanıldığı söylenebilir. Ancak teknik anlamda sakkin mahkemelerde yazılıp kadının tasdik yazısını içermeyen belge olduğu anlaşılır. Bu tür belgelerin bir araya getirilmesi suretiyle oluşturulan sak mecmuaları mahkemelerde belge düzenleyecek olanlar için kılavuz vazifesi görmektedir. Hâcibzâde, bu belgeler ve bunların yazılma usulünü konu edinen ilm-i sakke dair ayrıntılı bilgi verdiği eserinin mukaddimesinde bu ilmin şürût, kitâb, hüccet, vesîka gibi çeşitli adlarını zikreder. Osmanlı öncesinde genellikle şürût kullanılırken Osmanlı döneminde bunun yerini sakkin aldığı söylenebilir. Hâcibzâde bu ilmin konusunu “mahzar ve sicillere yazılan şeylerden bahsetme”, gayesini de “en güzel terkiplerle yazmayı öğretme” olarak belirtir (Bidâatü’l-hükkâm, vr. 2a).

Sak Mecmuaları. Mahkemelerde kayda geçirilecek belgelerin önce kâtip tarafından müsveddesinin yazıldığı ve müsveddelerin kadı tarafından onaylanmasından sonra temize çekildiği bilinmekte, bu müsveddelerin kâtib, nâib ya da kadılar tarafından toplandığı sak mecmuası müelliflerinin ifadelerinden anlaşılmaktadır. Müsveddeleri toplayanlardan bir kısmı, bunların arasından seçtikleri belgeleri temize çekerek bir araya getirmek suretiyle sak mecmuaları oluşturmuştur. Temize çekme işleminin basit bir tashihten ibaret olmadığı, konuyla ilgili fıkıh ve fetva kitaplarında yer alan hükümlerin gözden geçirildiği, daha önce yazılan sak mecmualarıyla mukayese edildiği ve ibarelerin yeniden ele alındığı yine müellifler tarafından belirtilmektedir. Sak mecmualarının önemini arttıran bir diğer

husus, bunları meydana getirenlerin uzun yıllar mahkemelerde görev yapmış ilim ehli kimseler olması ve bu mecmuaların genellikle daha üst rütbeye sahip ilmiye mensupları tarafından tashih edilmesidir. Mecmualarda yer alan saklerde formüle edilmiş ifadelerin belli bir sıraya göre dizildiği dikkati çeker. Bu durumun herhangi bir şeyin atlanmasını önlediği ve yazılan müsveddeleri onaylamak üzere okuyan kadının en ufak bir eksikliği farketmesini sağladığı düşünülebilir. Ayrıca bunun farklı mahkemelerde kayda geçirilen belgeler arasında hukuk dili ve hukukî yaklaşım açısından birlik sağladığı da söylenebilir (İpşirli, s. 161-162). Tesbit edilebilen XVI. yüzyıl ortalarına ait sak mecmualarında yer alan saklerin tamamının Arapça olmasına karşılık aynı yüzyılın sonlarına doğru bir kısmı Arapça, bir kısmı Türkçe saklerden oluşan eserlerle karşılaşılmaktadır. XVII. yüzyılın başlarında büyük çoğunluğunun, sonrasında ise artık tamamının Türkçe yazıldığı görülür.

Osmanlı döneminde yazılan fetva kitaplarında önemli ölçüde fıkıh eserlerinde yer alan tasnifler geçerli olmakla birlikte sak mecmularında genellikle bu tasnife uyulmadığı, sak mecmualarının kendi aralarında bile tasnif yönünden her zaman birbirine benzemediği dikkati çeker. Özellikle XVI. yüzyıl ve XVII. yüzyıl başlarına ait olanlarda birbirine yakın konuların tek bir bölüm altında toplandığı görülür. Daha sonraki dönemlerde ise tıpkı fıkıh ve fetva kitaplarında olduğu gibi her bir konu ayrı bir bölümde ele alınmıştır. Sak mecmualarının fetva kitaplarıyla paralellik arzeden bir yönü de bilhassa son devirlerde yazılan bazı mecmualarda nakillere yer verilmesidir.

XVI. yüzyılda kaleme alınan mecmualar önemli ölçüde hüccetlerden oluşmakta, bunun yanı sıra i‘lâm ve nakiller de bulunmaktadır. XVII. yüzyılın başlarından itibaren hüccet, i‘lâm ve nakillerin yanı sıra mâruz, mürâsele, tevcîh-i cihât, mahzar, tezkire gibi belgelere rastlanır. Aslında bir belge çeşidi olmayıp belgelerin içinde yer alan kısımlardan olan dîbâce, elkāb ve imzalara da bazı mecmualarda müstakil olarak yer verilmiştir. XVI. yüzyılda büyük çoğunlukla kısa hüccetlerden oluşan eserler XVII. yüzyılda yerlerini uzun i‘lâmlardan oluşan eserlere bırakmıştır. Bu yüzyıldan sonra sak mecmualarında genellikle i‘lâmlar daha fazla yer almaya başlamıştır. Dikkat çeken bir diğer husus sak mecmualarında mevcut belgelerin XVI. yüzyıldan itibaren uzatılmasıdır. İlk uzatmanın

Arapça'dan Türkçe'ye geçişte ortaya çıktığı söylenebilir. Arapça'dan Türkçe'ye geçişte âdeta Arapça belgelerin tercümeleri verilirken zamanla Türkçe hukuk dilinde değişmeler olduğu, yeni kavram ve terkiplerin ilâve edildiği, buna paralel olarak belgelerin biraz daha uzadığı görülmektedir.

Sak mecmualarının daha önce sicillere kaydedilen belgelerden oluşturulması zaman itibariyle şer'iyye sicillerinden sonra geldiğini ortaya koyar. Fârûkī'nin sicillerde kaydedilen belgelerde üslûp, terkip ve tertip açısından İstanbul'dan taşraya, büyük şehirlerden küçük şehirlere doğru yayılan bir modelden söz edilebileceği şeklindeki tesbiti de (Tarih Boyunca Paleografya ve Diplomatik Semineri, s. 208) göz önünde bulundurularak İstanbul, Bursa ve Edirne gibi şehirlerde kadı ve kâtiplerin katkılarıyla Türkçe hukuk dilinin oluşup gelişmesine paralel biçimde sicillere kaydedilen belgelerde meydana gelen değişimlerin zamanla önce sak mecmualarına ve bu mecmualar vasıtasıyla taşra ve küçük şehirlere yayıldığı söylenebilir.

Belli başlı sak mecmuaları şunlardır: XVI. yüzyıl: Ebüssuûd Efendi, Biḍâʿatü'l-ḳāḍî li-iḥtiyâcihî fi'l-müstaḳbel ve'l-mâżî; Pîr Mehmed b. Mûsâ b. Mehmed el-Bursevî, Biḍâʿatü'l-ḳāḍî li-iḥtiyâcihî ileyh fi'l-müstaḳbel ve'l-mâżî; Hamza Karahisârî, Mühimmâtü'l-ḳuḍât li-iḥtiyâcihim ileyh fî külli'l-mühimmât; Dervîş Mehmed b. Mevlânâ Eflâtun, Ṣakk-i Dervîş Meḥmed. XVII. yüzyıl: Baldırzâde Mehmed Efendi, Sakk-i Baldırzâde (Kitâbü's-Sak, Sukûk); Mehmed b. Dervîş Mehmed es-Sânî el-Edirnevî, Sakk-i Sânî-i Edirnevî; Mustafa b. Şeyh Mehmed, Ravzatü'l-kudât fi'l-mehâdıri ve's-sicillât; Hâcibzâde Muhammed b. Mustafa b. Mahmûd el-İstanbulî, Bidâatü'l-hükkâm fî ihkâmi'l-ahkâm; Hızır b. Osman, Sakk-i Hızır. XVIII. yüzyıl: Mehmed b. Abdullah Mûsâzâde, Tuhfetü'l-kitâb; Şânizâde Mehmed Ataullah'ın babası Hacı Mehmed Sâdık Efendi, Bedâyiu's-sukûk; Debbağzâde Nûman Efendi, Tuhfetü's-sukûk. XIX. yüzyıl: Çavuşzâde Mehmed Aziz, Dürrü's-sukûk; Yûsuf Ziyâeddin b. Hac Ya'kūb b. Ali el-İstanbulî, Câmiu envâri's-sukûk ve lâmiu'z-ziyâi li-zevi'ş-şükûk. Büyük çoğunluğu yazma halinde olan bu eserlerin sadece son dört tanesi Osmanlı döneminde basılmıştır (daha geniş bilgi için bk. Kaya, III/5 [2005], s. 379-416).

# BİBLİYOGRAFYA

Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, el-Vüzerâ˒ (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Kahire 1958, s. 257; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, Kahire 1303, VII, 13; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-a˓şâ, X, 299; Hâcibzâde Muhammed b. Mustafa, Bidâatü'l-hükkâm, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2341, vr. 2a; Mahmûd Hamza, Risâle fî ḫaleli'l-meḥâḍır ve's-sicillât, Dımaşk 1303, s. 2; Şevki, Sakk-i Adlî Hukukī, İstanbul 1327, s. 5; Abdülazîz ed-Dûrî, Târîḫu'l-˓Irâḳı'l-iḳtisâdî fi'l-ḳarni'r-râbi˓i'l-hicrî, Bağdad 1948, s. 177-178; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 116; Bilmen, Kamus2, VIII, 205; Celal Yeniçeri, İslâmda Devlet Bütçesi, İstanbul 1984, s. 127-129, 146-148; Suraiya Faroqhi, "Onaltıncı ve Onyedinci Yüzyıl Kadı Sicillerinde Kaydolunan Ev Satışlarıyla İlgili Belgelerin Şekil Açısından Değişimi", Tarih Boyunca Paleografya ve Diplomatik Semineri: 30 Nisan - 2 Mayıs Bildirileri, İstanbul 1988, s. 203-208; Mehmet İpşirli, "Sosyal Tarih Kaynağı Olarak Şeriye Sicilleri", Tarih ve Sosyoloji Semineri, 28-29 Mayıs 1990: Bildiriler, İstanbul 1991, s. 161-162; Halit Ünal, "Şurut-Sukuk: İslâm Hukukunda Belge Tanzimi", Diyanet Dergisi, XII/3, Ankara 1986, s. 24-31; Süleyman Kaya, "Mahkeme Kayıtlarının Kılavuzu: Sakk Mecmuaları", Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, III/5, İstanbul 2005, s. 379-416; C. E. Bosworth, "Ṣakk", EI² Suppl., s. 699.

Süleyman Kaya